

Do inter-dito (da linguagem da fé) ao vazio

*Procurarei falar em nome de uma voz que arrastará
outras consigo* Shakespeare

*Peut-on guérir de croire et faut-il en guérir, si croire,
c'est aussi, comme le délire, une tentative de guérison de
la mort en ses figures multiples?* J.B. Pontalis

Falo do inter-dito da fé, como um acontecimento simultaneamente lateral, público, partilhável. É, com efeito, do inter-dito do acontecimento inicial que uma multiplicidade de práticas e de discursos se constitui, em ligação com os traços objectivos duma fidelidade que permanece e que testemunha da ausência do objecto ou do “particular” que o instaura. Entenda-se acontecimento interdito aqui, no sentido em que ele não é dito nem dado, onde quer que seja, senão sob a forma dessas inter-relações constituídas pela rede aberta das expressões que não existiriam sem ele¹. Sem ele não há linguagem cristã possível, qualquer relação com o “começo”, que reveste sempre uma forma “plural”: *uma cenose da presença dá lugar a uma escrita plural e comunitária*². Entretanto, porém, o inter-dito deslocou-se. A linguagem religiosa entrou na vulgata do falar corrente, sem os atilhos que a ligavam à teologia, à regulação da fé; se designa ainda o que só inexactamente se diz, como a vida e a morte, deixou de ser a linguagem privada da crença ou das Igrejas.

¹ CERTEAU, Michel de — *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987, p. 213.

² *Ibid.*, p. 214.

A apropriação hoje desta escrita plural e comunitária e dos efeitos que produz no leitor eventual deixou de poder ser gerida apenas pelo grupo que prolonga o inter-dito da tribo alargada às dimensões do mundo. Há quem arrisque fazer esta apropriação de uma forma transgressiva, tão impunemente como o fazem os ladrões de um léxico disponível, expectante, à margem da corrente; mas no interior do grupo crente, esse risco, que é o risco da interpretação, raro se consente. Porquê?

A partilha das vozes

Reservar as zonas do sagrado a uma casta sacerdotal é estratégia antiga, com fundas raízes numa concepção aristocrática e elitista. Não quero reeditar aqui a querela que opunha no século XVI místicos e intelectualistas, porque nunca tercerei armas, nem pela santa rusticidade, nem pela santa escolástica. Não partilho a opinião dos que concebem o Cristianismo de uma maneira aristocrática e esotérica. A religião popular precisa de palavras e de modos para dizer Deus, que não têm que coincidir com os modos do púlpito ou da cátedra.

Como se sabe, muito devedores são os nossos autores quincentistas da tradição de contorno espiritual franciscana. Sabe-se que Fr. Bartolomeu dos Mártires utiliza a poesia e o canto como forma da sua **ars orandi**. Quer dizer que o Arcebispo se servia do canto em vulgar sob a forma de letrinhas³. Para celebrar o “Bom Jesus”, conhecem-se de mestre André Dias as *Laudes e Cantigas espirituais* (1435) que trazem a marca de Jacopone de Todi, um franciscano que se fez jogral de Deus e da Virgem nas praças e cidades de Itália. Isto indicia a existência de uma real partilha de vozes que não se excluíam, mas que se inter-pelavam. É verdade que a circulação dos livros espirituais foi fazendo o seu caminho, mesmo entre os leigos que sabiam ler. Até hoje. Mas, do ler ao escrever (teologia ou espiritualidade) vai um mundo. De resto, a querela entre místicos e intelectualistas reflecte ainda uma relação de forças que visa a hegemonia de um registo de linguagem sobre o outro: a desconfi-

³ Fr. Luís de Sousa — *Vida de Dom Fr. Bartolomeu dos Mártires*, Liv. I, 6. Lisboa: Sá da Costa, s. a. (1946), p. 39.

ança do afecto leva a sobrevalorizar o intelecto. S. Tomás, por exemplo, tem tendência para celebrar as qualidades intrínsecas da divindade, o que se compreende, no quadro do seu sistema para “objectivar” Deus. A Bíblia, porém, prefere as “descrições relativas”, tais como “criador”, “pai”, “esposo”, “juíz”, que têm como complemento directo “a casa de Israel”. Linguagens atributivas (S é P) e linguagens relacionais (R x y) são linguagens que encontramos tanto na teologia como na piedade do simples fiel.

Que vale a palavra do leigo?

Muito velha é a questão em torno do acesso de todos os cristãos à oração mental ou à partilha eucarística. Melchor Cano dizia já no século XVI que: *El sastre que sea buen sastre y el zapatero buen zapatero, y déjense de estas contemplaciones*⁴. A dificuldade de questionar o lugar de produção deste discurso deriva, a meu ver, desta disputa pelo lugar da palavra. Por outro lado, a transgressão desse corpo delimitado é, quando muito, tolerada como licença poética, e como tudo o que toca ao poeta, é inofensiva, ornamental, não essencial. Segundo o adágio: **Tropi namque admittendi sunt**. O humanista André de Resende não dizia de outro modo: *Temos, com efeito, que admitir as metáforas*⁵. O que não impediu que a censura que faz Melchor Cano dos livros de Fr. Luís de Granada fosse essencialmente uma censura da linguagem: dizer que a oração vocal é como a barca que o navegante utiliza para chegar ao porto (entenda-se, Deus), é praticar o modo de falar alumbradista e, portanto, é sê-lo⁶. Mais fundamentalmente ainda, não foi Luís de Granada censurado por escrever em romance, quer dizer, em língua vulgar, no seu tempo? Uma interpretação sociológica deste gesto alerta, porém, para o facto que aproximar a língua do vulgo, é correr o risco de uma partilha do poder (de falar), então tida por perigosa. É que, falar, é ter o poder efectivo de falar. Não fala quem quer, mas quem pode. E ao povo convém não estragar-lhe a simplicidade da fé com teologias. A questão de fundo é bem de ordem institucional: aos

⁴ Carta de Pedro de Tablares a San Ignacio (Valladolid, 10 fev. 1556).

⁵ Vd. Arquivo do cabido da Sé de Évora, CEC 5 - IX, fl. 9 v.

⁶ Cf. HUERGA, Alvaro — *Fray Luis de Granada*. Madrid: BAC, 1988, p. 145 ss.

leigos falta o poder que, pelos vistos, só a ordenação confere. A confusão das áreas do poder, a absorvência do poder de falar no poder de consagrar/perdoar, impossibilita aos não-ordenados a “competência” para falar. O monopólio sacerdotal da doutrinação moral é claramente denunciado por João de Barros no seu *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1540), quando responde a censuras que lhe terão sido feitas por, sendo leigo, ousar entrar na discussão de problemas de ordem religiosa e moral.

A palavra está, de facto cativa na mão dos profissionais da Instituição. A palavra do “leigo” é necessariamente uma palavra frágil. Não porque seja inábil, não porque lhe falte a competência linguística/retórica mas porque a sua relação com a instância legitimante, a sua competência sociológica é fraca. Isso é da “competência” deles, quer dizer, da instituição que distribui o capital simbólico segundo uma hierarquia bem definida.

Jungir a teologia e a poesia?

Onde estão os leigos que entre nós se atrevem a falar de Deus? É já admirável ver professores insígnies, que são leigos, escrevendo sobre a espiritualidade portuguesa, como não há teólogos portugueses que se lhes comparem. Mas estes leigos ilustres recusarão que lhes chamemos teólogos. Os teólogos que temos não se arriscam a ir além do adro que serve a Instituição. A escrita que inspiram, ou é solene, ou universitária. Que pudor é este que entrega aos rimadores medíocres os versos que o povo canta nas igrejas, ou lemos em brochuras? Maria de Lurdes Belchior é, entre nós, uma excepção de honra, mesmo se a apresentação que faz do seu *Cancioneiro* vem ainda advertir que: *os poemas que agora se publicam... são textos despojados que brotaram de uma contemplação simples dos mistérios da Virgem. Não se inculca nem sequer se insinua que sejam poemas onde a teologia se transformou em poesia*⁷. A distância, em relação à teologia, não podia ser mais marcada. E não recusa Sophia de Mello que digam de alguns dos seus poemas que são “místicos”?

Há aqui uma questão de fundo: porque não pode jungir-se a poesia e a oração, a poesia e a teologia? Cite-se um caso exemplar:

⁷ BELCHIOR, Maria de Lourdes — *Cancioneiro para Nossa Senhora. Poemas para uma Via-Sacra*, 1988. *Communio* V (1988) 2, p. 33.

sabe-se que há críticos que leram Dante em termos de uma poética agostiniana, desde C.C. Lewis até muitos reducionistas contemporâneos de poesia a teologia. A *Comédia* é antes de mais uma autobiografia espiritual, como pretende John Freccero, ou uma profecia, como afirma Curtius?⁸

Porque não arriscam os nossos escritores “brincar com o fogo” a sério, como o fizeram Dante, Donne, Elliot e muitos outros? Natália Correia, em muito herdeira deste risco, questiona fundo o ranço da linguagem, mas confessa não ser crente. É precioso o seu contributo para desmascarar tanta gente que enrouqueceu para gritar que não é católico em Portugal, mas é de dentro que falta a voz e o canto. Pascoais, para desdramatizar a “tragédia horrível do calvário”, foi aportuguesando um Cristo grego - um profeta assassinado com saudades deste mundo, por entre pares, “entre a viva multidão dos Deuses”.

Transportamos uma memória, sem dúvida. Mas a memória suscita um corpo, um contexto sensível onde dizer-se. E é esse contexto que exige uma palavra nova. Vivemos como o plagiador que não tem acesso à voz própria por excesso de memória. Falsos progenitores, afinal, que se bastam com adopções bastardas e que têm sobretudo medo de brincar com o fogo. José Saramago é uma primeira excepção séria relativamente a este medo, embora os possíveis narrativos que explora sejam ainda demasiado dogmáticos, óbvios e telenovelescos. Refiro-me à questão do poder, da culpa e do lugar de Madalena na economia da narrativa⁹. O Deus de Saramago parece-se demasiado com determinadas figuras nossas conhecidas que sobre um trono de cadáveres longamente reinaram.

De figura em figura

Um sentido conota uma causa que justifica o seu significante. Há princípios icónicos na base do sentido. Há significantes mal escolhidos para designar Deus - omnipotência, por exemplo. Mas não há linguagem falsa (Crátilo). Os significantes não estão à altura da verdade, mas é o que temos (Sócrates). Não chegaremos às coisas:

⁸ Cf BLOOM, Harold — *Poesía y creencia*. Madrid: Catedra, 1991, p. 47.

⁹ SARAMAGO, José — *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, Lisboa: Caminho, 1991.

podemos ir indefinidamente para as coisas, de maneira assintótica, deslocando-a constantemente. Avançamos para este conhecimento ilimitado, sem lá chegar. O sentido nasce do efeito da escrita, da leitura como concitação do desejo. Convocados pelo dito a chegar à fala, ao dizer, como sujeitos que falam frente a um horizonte comum de verdade que nos religa. Isto porque somos homens da interlocução, olhamos a partir do documento do corpo mortal pregado na cruz. Peregrinos do conhecimento de Deus, acontece-nos murmurar, duvidar, questionar, porque não temos de nada um conhecimento mediato; avançamos de figura em figura, segundo a pedagogia do per visibilia ad invisibilia: do maná ao pão, da ceia ao rosto. Toda a novidade é de despojamento: a verdade da nossa vida está na ligeireza com que a transportamos, no abandono da futilidade, isto é, do aparente, e do pretencioso; toda a verdade é de desvendamento: do parecer ao ser. Ora, o código mantém a imobilidade ideológica, não resiste ao que move as pessoas a partir unicamente do seu corpo. O difícil para o cristão hoje é, por um lado, identificar Deus ao nível do que é o mais simples, elementar, contingente da vida, e por outro lado, na ultrapassagem das similitudes semelhantes. O desafio será sempre pensar/viver Deus em termos de similitudes dissemelhantes para preservar a iminência divina e não reduzir Deus ao que vemos, comparamos, o que está à mão e que se confunde com o ídolo.

A hermenêutica de que precisamos hoje há-de assemelhar-se a uma reflexão de si no vazio, no não-determinado, fundado; ancorada apenas no afecto. Todos os discursos particulares são referidos ao Nome, que é o ponto de interpretação e o lugar vazio de todos os discursos sobre Deus. O Nome escapa à série, como o rosto, que exige a unicidade. Não podemos contentar-nos com o positivismo, que é a recusa do negativo; não podemos contentar-nos com substituir um contrário por um outro da mesma ordem. Seguir a letra no seu caminho de noite e na sua noite que é um caminho, é seguir com Jesus Cristo o caminho do corpo: o destinatário da lei deve escrever a Lei sobre o seu corpo: entre os seus olhos, os seus punhos, as portas da casa. São balizas deste caminho: tudo o que se refere ao não-dito, ou sintomas do não-dito. A letra honra o silêncio e abre uma passagem a quem quer livrar-se do ídolo: a quem quer “dizer Deus”, saber “não dizer” é uma necessidade vital. A centelha (a

scintilla animae de Eckhart, que é expressão do fundo incriado e incriável da alma) quer o deserto da união e a união no deserto, o silêncio do interior e o interior do silêncio. De figura em figura, para o horizonte de uma holofrase: o Reino de Deus. Parabolicamente, de um significante a um outro: compenetração entre o mundo e o *eskaton*, de forma tensiva. A dinâmica da figura há-de ser a de um pé no chão, outro no ar. E a questão fundamental é também esta: como viver sem o desconhecido (entenda-se o desconhecido não como uma coisa, mas como acto de ultrapassar todas as coisas) diante de si?

Nem tudo é sombra e nada. Há o vocabulário liminar que os poetas frequentam, a porta de Deus, passagens liminares. O livro de Ramos Rosa, *O deus nu(lo)*, é um livro extraordinário que exprime o desejo de Deus em estado puro, num tom duma simplicidade e duma justeza perfeitas¹⁰. O encontro é “sempre impossível, problemático, incerto”; só a escrita testemunha da sua possibilidade, como tentativa para “ouvir o rumor do desconhecido”: alguém que espera e suplica e que não é talvez senão um vazio. Os temas da sede e da nudez, da pobreza e da espera confluem assim numa experiência: *Eu ouvi o silêncio branco. Eu vi a luz desconhecida* (p. 18). A linguagem paradoxal tem aqui uma outra função que no *L'Attente, l'oubli* de Blanchot. O “deus” é “nulo”, não porque não exista, mas porque não se manifesta como Deus. O vocabulário da “espera” diz a atenção que não se espera senão a si próprio, mas também talvez a irradiação constante daquilo com que se está em relação, do Outro (p. 20-21). Talvez que Deus esteja para além do meu tacto, não para além do nosso afecto (desejo). A mesma linguagem de Lutero: **Deus nudus** para sempre irreconhecível da teologia da cruz.

A ontoteologia fala ao abrigo do Nome. Mas já a passagem do Ex 3, 13-20 assinala o desabrigo do Nome. Aquele que é, o Deus do Exodo é, para Eckhart, aquele que é o próprio ser, numa palavra “Eu”. O verdadeiro sentido do enunciado dado a Moisés: Eu sou aquele que sou, só ao homem pobre se descobre, àquele que não tem Deus, porque se despojou do seu ser creatural, tornou-se livre de si mesmo e de Deus e assim libertou Deus para Deus. É pobre o que não

¹⁰ Cito a edição francesa, *Le dieu nu(l)*. Trad. de M. Chandeigne. Ed. Lettres vives, 1990.

quer nada, nada sabe, nada tem, nem mesmo Deus. O homem pobre é o que reveste o ser do “Eu” despojando-se de todo o ser pessoal — a que responde o desejo de Deus que é que a alma o perca como “Deus”, a fim que possa “permanecer em si própria o que ele é.

Disseminado o corpo, que linguagem?

O discurso cristão sustenta-se da relação com um grupo: tradicionalmente, o **logos**, ou discurso, é autorizado por uma **ekklesia** ou comunidade. Mas em que se torna esta linguagem quando se dissemina o corpo sobre que ela se articula?¹¹

Podemos dizer Deus segundo os modos que melhor expressam, no tempo e nas circunstâncias o seu efeito em nós. Não representar Deus, mas tentar falar-lhe, a partir da decadência do “oremos” latino. O rezar tornou-se mecânico. O mistério tornou-se um simples suporte de petição, resguardado por um geometrismo abstracto e uma pura técnica: forma paratática, paralelismo, antítese, sem ductilidade, sem calor existencial nem singularidade. Como habitar estes trapos velhos que já não nos cabem, nem nos dizem, nem nos transportam? O “oremos” latino, na sua generalidade, não produz frutos gostosos porque é o melhor exemplo da involução da forma e da cristalização dos conteúdos. Como praticar este lugar de sombras, este túmulo vazio, senão praticar o iconoclasmo da linguagem, recorrendo ao traço, que é a forma do que não tem forma?¹² Não temos que dizer como Petrarca que ... *a teologia é uma poesia (poética) sobre Deus*. Sabemos que a relação amorosa é irreduzível a um efeito ou fantasma amoroso. Sabemos sobretudo que na linguagem religiosa, litúrgica ou outra, como em qualquer comunicação, ... trata-se antes de tudo, *mas é verdadeiro de todas as frases, de produzir um efeito sobre alguém, de lhe dizer “vem”*¹³. No que se escreve de Deus, há o auto-implicativo, o intencional, o referencial, que não se sacrifica. Ora esses são elementos altamente circuitados em qualquer poema ou ficção. A mimese introversiva trabalha

¹¹ CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 270.

¹² MOURÃO, José Augusto — *Vazio verde*. Ed. CRC, 1985; IDEM — *Dizer Deus: Ao (des)abrigo do Nome*. Difusora Bfública, 1991.

¹³ DERRIDA, J. — *La Carte postale*. Paris: Le Societe à Freud et au-de là Aubret-Flamarion, 1980.

ao contrário da mimese positiva, que tem uma mensagem, um sentido a transmitir. O escritor contorce a linguagem, fá-la vibrar, fende-a para arrancar o preceito às percepções, o afecto às afeições, a sensação à opinião, contra os clichés da doxa. Este debate não é estranho a quem fala a Deus, escrevendo. O seu debate não é com o inominável, mas com o nomeado (o estereótipo). Donde os seus instantes de diabolia, fugazes pontos de passagem duma simbólica a outra. Ele sabe que o cristão se tornou a arca portativa da memória (subversiva) e do canto em que respira a esperança. Ora isso diz-se com palavras.

No momento presente rara é a escrita que os mistérios cristãos provocam junto dos escritores que se dizem crentes. A desconstrução do *Grande Código* começou há muito, mas são apenas ligeiras bicadas na memória que se respeita ou se teme. Desloca-se o léxico cristão do terreno que foi seu e que abandona ao imaginário dos passantes. O ideal da cidade secular é absorver os valores religiosos, tornando-os “imanescentes”. O Mestre dos sinais não eliminou o conflito entre o Céu e a Terra, antes assegurou a ambos um diálogo necessário, para evitar a solução totalitária de um destes pólos.

O que sustenta o discurso cristão é a referência a um grupo. E antes disso, a relação ao acontecimento que o instaurou: Jesus Cristo. É relativamente a este acontecimento fundador e sob o signo da fidelidade e da diferença que historicamente a fé se tem dito. Jesus Cristo não é redutível a um objecto de saber. É este acontecimento que permite as formas sucessivas e diferentes do cristianismo. Nenhuma leitura repete o Evangelho, mas sem ele nenhuma leitura seria possível. É da escuta deste relato fundador que se rediz, se reinterpreta a fé. Mas este relato tem um contexto de recepção — não direi de aceitabilidade — que faz com que só seja aceite se responde a determinadas questões fundamentais do homem, resumidas nas três grandes interrogações de Kant: o que nos é permitido esperar, o que podemos saber e o que devemos fazer. O testemunho apostólico permite-nos simultaneamente saber o modelo de vida a imitar, e a reformular as questões que são de cada tempo e reconstruir as respostas a partir deste marco.

Pode-se recuar mais ou menos perante o modelo especulativo da ontoteologia; pode-se recuar perante a matriz “sofrimento” que desemboca na pathotheologia. Mas repudiar, podemos apenas repudiar o modelo e perguntar se tal matriz não poderia ter funcionado de outro modo num contexto cultural diferente: teologia da cruz segundo Lutero e teologia da cruz segundo Hegel. É possível manter-se no “aberto”, repudiando o modelo (onto) mas interrogando-se se tal matriz (a da Cruz) não poderia ter derivado de forma menos patológica, dolorista. A figura do tempo a vir, o conhecimento de Jesus Cristo e do seu mistério total e a orientação ética concreta da vida estarão continuamente submetidos à reinterpretação. Donde a diversidade de escritas, de registos de fala, de palavras. Os próprios textos fundadores impõem, pelo facto da sua existência, uma distância e uma dissimultaneidade irreduzíveis relativamente ao seu acto de escrita. A apropriação desta distância implica em cada conjuntura nova, aplicações novas. É essa a tarefa da hermenêutica do discurso. A denominação dos diferentes discursos religiosos obedece a critérios que afectam tanto a sua dimensão referencial, quanto a sua “modulação” e o seu valor ilocucionário e institucional. A linguagem religiosa não há-de ter uma só cor — a do militantismo dogmático, apologetico, por exemplo — mas, sim, há-de reflectir as luzes várias do arco-íris, a cor figurada de quanto se entre-diz, e que é quase tudo. A linguagem mais própria da existência cristã tem um carácter “litúrgico”: significa e realiza o sentido. É da escuta do relato fundador e do seu lugar festivo que se rediz e se reinterpreta a fé.

Sabemos como não falar de Deus. Para tal, basta evitar:

— a armadilha da objectividade em que o empirismo pretende jugular as religiões, reduzindo-as a proposições vazias de sentido porque não verificáveis;

— a ilusão do começo, que é também a mordalha do presente. De certo modo, nada de novo se poderia dizer: toda a palavra nova seria ressentida como violentação do corpo antigo;

— a redução subjectivista, que faz coincidir o horizonte antropológico com a fé, a experiência do sagrado com a nomeação de Deus.

Fica-nos o relato fundador, o testemunho a transmitir, que não remete para um qualquer in illo tempore, mas que aponta com o dedo para a phoné, uma pessoa concreta, Jesus de Nazaré e o grupo que o escutou e seguiu, comprometidos a passar, não uma escrita, mas uma palavra em situação.

Talvez fiquemos toda a vida entre a noite e o Aberto, entre o céu e a terra. O poeta é amador de música longínqua, rememorador, guardião das horas. A sua linguagem é a do mediador. Quando se guardam no corpo as marcas da passagem de Deus, temos que anunciá-lo. No que dizemos de Deus deve estar contida a divisão-tensão das imagens em que se mantêm as diferenças. Não é tarefa do poeta guardar a distância, assegurar a medida? Temos, como aconselha Blanchot, de *manter a distinção das esferas a fim de manter puro e vazio o lugar do rasgão*. Manter o véu rasgado do real e da fé.

Porque *Quando a escrita é rigorosa e intensa, tremenda e impecável, ficam mais ricos os céus e a terra* (Fernando Pessoa). O que já Nietzsche, nas suas *Considerações intempestivas*, dizia de Montaigne: *Verdadeiramente a alegria de viver nesta terra aumentou pelo facto de um tal homem ter escrito*.

Reconhece-se facilmente que a cultura, asfixiada pela filosofia do esquecimento do ser (Heidegger), pelas aporias do pensamento neoplatónico e pelas atoardas do deus morto da metafísica e do subjectivismo, deverá repensar o momento gnóstico que a tornou (ab)surda diante do apelo a uma palavra de vida, que é a palavra da sua própria sobrevivência ou da sua felicidade.

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO