

Marília Simari Crozara

***Sentidos do Discurso Religioso em
Trilogia do Invisível, de Eric-Emmanuel Schmitt***

*Universidade Federal de Uberlândia
2007*

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Marília Simari Crozara

***Sentidos do Discurso Religioso em
Trilogia do Invisível, de Eric-Emmanuel Schmitt***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Lingüística – Curso de Mestrado em Lingüística do ILEEL da UFU como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Lingüística.

Área de Concentração: Estudos em Lingüística e Lingüística Aplicada

Linha de Pesquisa: Estudos sobre texto e discurso

Tema para orientação: Análise do Discurso - formação e funcionamentos de discursos político-institucional, artístico, literário, midiático e pedagógico.

Orientador: Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Ivonete Santos Silva

*Uberlândia - MG
2007*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

- C954s Crozara Marília Simari, 1979-
Sentidos do discurso religioso em trilogia do invisível, de Eric-
Emmanuel Schmitt / Marília Simari Crozara. - 2007.
198 f. : il.
- Orientador: João Bôsko Cabral dos Santos.
Co-orientadora: Maria Ivonete Santos Silva.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Progra-
ma de Pós-Graduação em Linguística.
- Inclui bibliografia.
1. Linguística aplicada - Teses. 2. Análise do discurso - Teses. I.
Santos, João Bôsko Cabral dos. II. Silva, Maria Ivonete Santos. III. Uni-
versidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Lin-
guística. III. Título.

CDU: 801

Marília Simari Crozara

***Sentidos do Discurso Religioso em
Trilogia do Invisível, de Eric-Emmanuel Schmitt***

Dissertação defendida e aprovada em 27 de fevereiro de 2007, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. João Bôsco Cabral dos Santos

Profa. Dra. Maria Ivonete Santos Silva

Prof. Dr. Marco Antônio Villarta-Neder

Profa. Dra. Eliane Mara Silveira

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a três pessoas importantes em meu cotidiano: minha “avozinha”, Josefa e a meus pais.

À minha avó, Josefa, que dentre tantas histórias contadas e recontadas sobre nossa constituição familiar significativas para minha instituição sujeitucional, um dia também nos disse, em meados de 2000, “Sou católica, mas não sou burra”;

À minha mãe – e professora – Helena, que sempre ensinou a todos os seus a importância da cultura em uma sociedade, acompanhando a organização de cada página desse trabalho;

Ao meu pai, Valdemar, que, no seu silêncio, fez significar a presença de sua figura paterna das formas mais simples, entretanto, efetivamente marcantes em minha formação identitária.

AGRADECIMENTOS

Peço licença a você, Leitor, para quebrar um pouco o protocolo dos agradecimentos. Este espaço é um dos mais importantes da dissertação porque, se pararmos para observar, aqui já defenderemos nosso escopo teórico de que muitas vezes ressoam em uma determinada enunciação. Portanto, nada mais justo do que dar o merecido valor a todas elas que aqui ecoaram. E a pluralidade é tão vasta que categorizaremos apenas a de alguns passantes que marcam esta dissertação. Ainda existem aqueles que ficam nos bastidores, lá, guardadinhos, mas todo esse caminho não se construiria caso não existissem. No entanto, são todos sujeitos que fazem do *macramé* de mim mesma.

Assim, em primeiro lugar, é possível compreender que não basta “inspiração”, se é que ela existe. A construção de cada uma dessas páginas exigiu uma “transpiração” diferente que, por vezes, chegou a ser penosa devido à complexidade dos assuntos tratados e pela solidão em que, muitas vezes, eles devem ser construídos. No entanto, eis que encontramos alguns lugares em que essas “dores do saber” (ou do não saber? ou será a ilusão do saber? A resposta fica a seu encargo, Leitor...) são amenizadas, pois existem aquelas pessoas que já percorreram esse caminho, os que estão enfrentando as tormentas da pesquisa e os que encontramos para discussões teóricas, “salvando a pátria” chamada pesquisa.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. João Bôsko Cabral dos Santos pela maneira atenciosa como trata os questionamentos, mostra a sua sensibilidade e respeito para com as pesquisas de seus orientandos. A forma como ele acreditou e assumiu a orientação deste trabalho foram pontos significativos para que aqui chegássemos. Agradeço também a disposição e a gentileza em nossos atendimentos, fato que acalentou inúmeras vezes o meu coração das angústias que circundam o fomento de uma pesquisa.

Esse trabalho contou também com a disposição em nos co-orientar da Prof^a Dr^a Maria Ivonete Santos Silva, concernente à sua visão sobre a contemporaneidade e às inúmeras questões que circundam nosso objeto de estudo, tanto sob a ótica da literatura quanto da construção de nossa percepção do discurso religioso.

Ambos foram, para mim, exemplo de educadores e efetivos cúmplices no fazer científico. Souberam ditar o “caminho das pedras” sem interferir na escolha de quais eu pisaria. Souberam dizer a hora certa de recuar ou explorar, elogiar ou mostrar a falha: foram, efetivamente, padrinho e madrinha desta Dissertação.

Encontramos ainda outros colaboradores: os da qualificação. Esses foram decisivos nos momentos finais desta construção teórica. Logo, agradeço à Prof^a Dr^a Eliane Mara Silveira e ao Prof. Dr. Cleudemar Alves Fernandes, pois souberam fazer desse momento de interlocução um instante de crescimento e amadurecimento científico.

Agradeço também ao Prof. Dr. Marco Antônio Villarta-Neder pelas interlocuções realizadas no decurso dos SEPELLAS, em que se prontificou a comparecer ao evento como professor leitor externo. Elegante no trato com o dizer, soube mostrar as lacunas da pesquisa evidenciando as construções exequíveis.

Faço um agradecimento aos colegas e amigos dos GPAD (Grupo de Pesquisa em Análise do Discurso), GELP (Grupo de Estudos em Linguagem e Psicanálise) e LEP (Laboratório de Estudos Polifônicos). Durante esses dois anos de pesquisa, muitas perguntas que ainda me perturbam foram discutidas nessas reuniões, em um tom amigável, onde discutir tornava-se mais importante que chegar a alguma resposta efetiva. Nesses grupos, pude observar algumas faces teóricas importantes para compreender o caminho teórico traçado, sem desmerecer demais as nuances teóricas existentes. Esse respeito foi aprendido no convívio com o outro e com o diferente.

Tenho outros cúmplices dessa jornada acadêmica. É nesse sentido que agradeço aos colegas do Mestrado por compartilharem os momentos acadêmicos e pelas tantas leituras que juntos realizamos. Agradeço também aos professores e funcionários do Programa de Mestrado em Linguística da/UFU, dispostos a colaborar para o nosso amadurecimento teórico.

Desse convívio institucional, é preciso fazer reverência a Eneida Aparecida de Lima e Maria Solene do Prado, que sempre foram prestativas para com todos que as solicitavam, oferecendo sempre o melhor tratamento pessoal e um eficiente atendimento acadêmico.

Agradeço também à Prof^a Dr^a Betina Ribeiro Rodrigues da Cunha, minha orientadora no programa de Iniciação Científica da FAPEMIG, em 2003, também sob co-orientação da Prof^a. Dr^a Maria Ivonete Santos Silva. Foi nesse período que ocorreram os primeiros contatos com o fazer acadêmico, viabilizando minha chegada ao Curso de Mestrado. Esse momento preparatório foi singular para as reflexões que seriam construídas nesta dissertação. Assim, agradeço a todas as ponderações teóricas e a sua amizade surgida dos tantos atendimentos em sua casa, ao final das tardes do ano em questão.

Agradeço ao CNPq, pelo incentivo acadêmico, viabilizando a Bolsa de Mestrado, findando o meu reconhecimento acadêmico com os que colaboraram nessa instância.

Dando continuidade, menciono que foi preciso “transpiração”, mas não devo esquecer-me de que a “paixão” mudava a forma como eu via o trabalho. Logo, precisei daqueles que cuidaram de meu coração cotidianamente. Como toda família italiana que se preza, essa é grande e, portanto, sintetizarei o agradecimento àqueles do “almoço de domingo”, pois participaram, de alguma forma, desse processo. Então, é por isso que chamo os aplausos para a “Vó Zefina”, tão querida e meiga; a alma mais jovem que conheci até hoje. Aos meus pais, Valdemar e Helena, por me apoiarem durante esse caminho, em momentos em que, às vezes, a luz parecia não surgir.

Ao Wander Pereira, pela presença em tudo o que faço e pela dedicação companheira em meu cotidiano. Em muitos momentos, no decurso desse trabalho, ele se tornou uma alteridade significativa, pelo carinho, pelo amor e, completando sua cúmplice função, pelo exercício de “escuta” das reflexões teóricas e, também, sentimentais.

Devo agradecer à Liliane e à Thaís, irmãs que procuraram sempre oferecer o melhor delas a todos seus familiares. À Dada e seu esposo Wilson, padrinhos que escolhi, por sempre me acompanharem em tudo. Á Lê e seu cônjuge Paulinho, por serem pessoas tão amáveis para comigo. Enfim, agradeço aos meus sobrinhos Pedro Paulo, Isadora, Arthur, Anahí e Ana Luíza, por cuidarem dos meus sentimentos mais nobres e compreenderem as ausências momentâneas.

Existem aquelas pessoas que correspondem à parte da platéia que fica de fora, na torcida amiga, vibrando com cada vitória e dando acalento e incentivo nos momentos difíceis. São eles: Odelina e Villarroel, anjos de guarda da minha família; Jaqueline, Daniela, Boris, Yvonélio, Carla, Carolina, Delcides Neto e seus respectivos familiares, essas pessoas diletas a quem posso chamar de “pratas da casa” e, findando esse grupo, Grênissa, a jóia rara que encontrei no Curso de Mestrado, a amiga com quem pude compartilhar todo esse percurso acadêmico e do coração. A vocês, obrigada por tornarem meu cotidiano mais bonito.

Agradeço ao Ricardo Vasconcelos Almeida (*in memoriam*) por ter deixado tanto de suas vozes em nós durante esses quinze anos de convivência. Muitas informações sobre as religiões foram oferecidas por ele nas pesquisas realizadas apenas com o interesse de (com) viver mais, no tempo que era possível. Fico grata pela oportunidade da interlocução estabelecida naquele momento. Para mim, o tom bem-humorado no rosto sóbrio é o que jamais será esquecido.

Para terminar, agradeço a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para realização desta pesquisa.

A porta da verdade estava aberta,
mas só deixava passar
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,
Porque a meia pessoa que entrava
só trazia o perfil de meia verdade.
E sua segunda metade
voltava igualmente com o mesmo perfil.
E os meios perfis não se coincidiavam.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.
Chegaram ao lugar luminoso
onde a verdade esplendia seus fogos.
Era dividida em metades
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.
Nenhuma das duas era totalmente bela.
E carecia de optar. Cada um optou
conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia.

(Andrade, C. D de. A verdade. In: *O corpo* [s/l]: Record, 1984)

RESUMO

O presente trabalho advém de reflexões sobre as questões concernentes ao processo de constituição discursiva religiosa por meio da manifestação enunciativa literária. Pensando sob essa perspectiva, sabe-se que tal composição discursiva é organizada na exterioridade lingüística das diversas ideologias em movimento na História, dos sentidos ali construídos por vozes heterogêneas a constituir o interdiscurso e, concomitantemente, os sujeitos discursivos. Nessa perspectiva, o estudo destina-se à reflexão de *Trilogia do Invisível* (2003), de Eric-Emmanuel Schmitt, a qual é composta pelos contos *Miralepa, Seu Ibrahim e as flores do Corão* e *Oscar e a Senhora Rosa*, observando as relações interdiscursivas estabelecidas entre tais manifestações literárias e, finalmente, recortando as vozes dos personagens, ordenadas no discurso religioso inscrito no referido *corpus*. Desse modo, elegemos o arcabouço teórico da Análise de Discurso francesa para alicerçar nossa discussão em torno da discursividade religiosa, construindo uma interface teórica com a noção de dialogismo e com os estudos culturais de Mikhail Bakhtin e Stuart Hall, respectivamente. Para tanto, serão estabelecidas, como princípio metodológico, as regularidades de análise *formação discursiva, interdiscurso, polifonia e diáspora*. Dessa maneira, percebemos que a *Trilogia do invisível*, além de manifestação literária, coloca em diálogo os efeitos de sentido advindos de diferentes lugares discursivos, evidenciando, simultaneamente, o caráter polifônico e diaspórico dos dizeres.

Palavras-chave: Análise de discurso; Interdiscurso; Polifonia; Diáspora; Sentido; Eric-Emmanuel Schmitt.

ABSTRACT

This paper aims at reflecting on religious senses as a manifestation of interdiscursivity in Eric-Emmanuel Schmitt's *Invisible Trilogy*. Such interdiscursivity emerges from an aesthetics composition conceived in a linguistics exteriority, considering ideologies in movement through History. Thus, senses are constructed by heterogeneous voices realized as Subject instances. A theoretical framework on French Discourse Analysis was composed, taking as referential bases Mikhail Bakhtin's studies on dialogism and Stuart Hall's cultural studies. It has been taken as analysis variables, concepts of *discursive formation, interdiscourse, polyphony and diaspora*. In the analysis it has been taken as *corpus* the tales: *Miralepa* (2003), *Mr. Ibrahim and Alcoran flowers* (2003) and *Oscar and Lady Rosa* (2003), which compound Eric-Emmanuel Schmitt's *Invisible Trilogy*. Such analysis has been conceived through interdiscursive relations compiled from characters' speeches inscribed in enunciative manifestations of religious discourse. Eric-Emmanuel Schmitt's *Invisible Trilogy*, more than a literary piece, establishes a dialogue among sense effects from a diversity of discursive places, showing a polyphonic singularity expressed by a set of diasporic senses.

Keywords: Discourse Analysis; Interdiscourse; Polyphony; Diaspora; Eric-Emmanuel Schmitt.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS	23
LISTA DE QUADROS	25
INTRODUÇÃO	27
CAPÍTULO I – A TEORIA: INTERFACES EPISTEMOLÓGICAS PARA UM ESTUDO DA DISCURSIVIDADE RELIGIOSA	39
1.1. Introdução	39
1.2. Discurso, Formação Discursiva e Interdiscursividade.....	40
1.3. Polifonia	44
1.4. Sobre a cultura “pós-moderna”	45
1.5. Sobre a relevância da fragmentação da forma-sujeito	47
1.6. Aspectos culturais: um sentido para a diáspora	52
1.7. Sobre a Discursividade Religiosa	55
CAPÍTULO II – “A DISCURSIVIDADE RELIGIOSA”: ASPECTOS DAS CONDIÇÕES DISCURSIVAS DE PRODUÇÃO DAS MEDRs.....	63
2.1 Introdução	63
2.2 Sagrado e profano: alteridade entre espaços constitutivos do Discurso Religioso	64
2.3 Hinduísmo: ecos religiosos	69
2.4 Budismo: olhares sobre a tradição oriental	75

2.4.1	Milarepa: uma (re)significação?	81
2.5	Judaísmo: princípio monoteísta	84
2.6	Reflexões sobre a significação de Cristo e sua importância na história ocidental	92
2.7	O Islamismo: percursos de um profeta e princípios fundadores	102
2.7.1	A tradição místico-oriental do Sufismo	109

CAPÍTULO III – “A DISCURSIVIDADE LITERÁRIA”: ASPECTOS DAS CONDIÇÕES DISCURSIVAS DE PRODUÇÃO DA ENUNCIÇÃO LITERÁRIA DE SCHMITT

3.1	Introdução	113
3.2	Uma <i>questão multicultural</i> : hibridismo discursivo e autoria na obra de Eric-Emmanuel Schmitt	114
3.3	A narrativa de <i>Trilogia do Invisível</i>	122
3.3.1	<i>Milarepa</i>	123
3.3.2	<i>Seu Ibrahim e as flores do Corão</i>	125
3.3.3	<i>Oscar e a Senhora Rosa</i>	129

CAPÍTULO IV – SENTIDOS DO DISCURSO RELIGIOSO EM *TRILOGIA DO INVISÍVEL*, DE ERIC-EMMANUEL SCHMITT

4.1	Considerações Iniciais	133
4.2	Sobre os procedimentos metodológicos desenvolvidos em cada MEDL do <i>corpus</i>	134
4.2.1	<i>Milarepa</i> : análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-budista.....	135
4.2.2	<i>Seu Ibrahim e as flores do Corão</i> : análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-islâmica	145

4.2.3	<i>Oscar e a Senhora Rosa: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-cristã</i>	153
4.3	Sobre os procedimentos metodológicos desenvolvidos para a observação dos pares discursivos	161
4.3.1.	Análise dos pares das seqüências discursivas: budismo e islamismo.....	164
4.3.2.	Análise dos pares das seqüências discursivas: budismo e cristianismo.....	169
4.3.3.	Análise dos pares das seqüências discursivas: islamismo e cristianismo.....	174
4.4	Análise da Tríade das Religiões: atravessamentos entre MEDR budista, islâmica e cristã na MEDL	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS		193
5.1	Contribuições do presente trabalho: reflexões sobre as questões de pesquisa e sobre a hipótese de estudo	193
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		201
BIBLIOGRAFIA GERAL		205
ANEXOS EM CD-ROM		213
I	– Cópia de fragmentos pesquisados a respeito do budismo, cristianismo, islamismo, judaísmo e hinduísmo	213
II	– Corpus	213

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1. a.C. – Antes de Cristo, segundo os cristãos
2. AD – Análise de Discurso
3. AEC – Antes da Era Comum, segundo os judeus
4. CP – Condições de Produção
5. d.C. – Depois de Cristo, segundo os cristãos
6. d.H. – Depois da Hégira, segundo os muçulmanos
7. DL – Discursividade Literária
8. DR – Discursividade religiosa
9. FDs – Formações Discursivas
10. FI – Formação Ideológica
11. MEDL – Manifestação enunciativa da discursividade literária
12. MEDR – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa
13. MEDR-budista – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa budista
14. MEDR-cristã – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa cristã
15. MEDR-hinduística – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa hinduística
16. MEDR-islâmica – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa islâmica
17. MEDR-judaica – Manifestação enunciativa da discursividade religiosa judaica
18. Sd – seqüência discursiva

LISTA DE QUADROS

1. <i>Milarepa</i> : análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-budista (A).....	137
2. <i>Seu Ibrahim e as flores do Corão</i> : análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-islâmica (B).....	146
3. <i>Oscar e a Senhora Rosa</i> : análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-cristã (C).....	154
4. Pares discursivos: sentidos do sagrado (budismo x islamismo).....	164
5. Pares discursivos: sentidos do sagrado (budismo x cristianismo).....	169
6. Pares discursivos: sentidos do sagrado (islamismo x cristianismo).....	174
7. Atravessamentos das MEDRs na MEDL	181

INTRODUÇÃO

A realização de um breve comentário sobre a maneira como uma pesquisa surgiu, nem sempre é possível para o pesquisador e suficiente para o entendimento do leitor. Não satisfaz a quem escreve, pois sempre há uma vontade em dizer os pormenores de suas reflexões, os motivos que o levaram a desenvolver tal projeto e o que, nesse percurso repleto de questionamentos, o instiga a continuar sua pesquisa, a buscar seu roteiro – o projeto de Mestrado – e encontrar as curvas outrora não percebidas para serem seguidas nos anos subsequentes de suas investigações teóricas.

No final, busca o pesquisador mostrar ao leitor um resultado de seu prognóstico, sem perder de vista a movimentação do conhecimento acadêmico que faz com que as reflexões não sejam irrefutáveis – ainda bem! – permitindo, assim, outras pesquisas. Nossas reflexões caminharão para um outro lugar, permitirão novos olhares, outras “cutucadas” em discursos instituídos como dogmáticos e, aliás, essa é uma das funções dessa pesquisa: dar algumas “cutucadas”.

Quanto ao leitor, não entender a maneira e o porquê de uma pesquisa provoca um vazio em razão de não saber a inquietação causadora de tantas reflexões, de tantas discussões teóricas significativas, restando a esse leitor uma série de senões, lacunas por ele incompreendidas e incompreensíveis. Por isso, apontaremos os lugares discursivos recortados para que esta Dissertação de Mestrado se configurasse como tal.

Assim, devo ressaltar que as perguntas e hipóteses levantadas nessa pesquisa são mais antigas do que eu imaginava! Busquemos na memória os acontecimentos responsáveis pela organização dessa dissertação. Inicialmente, nosso interesse pela discursividade religiosa partiu de inquietações pretéritas, anteriores ao lugar discursivo de pesquisadora agora ocupado. Nesse sentido, esses questionamentos (silenciados no tempo e trazidos à tona nessa

pesquisa) são resultantes de reflexões a respeito da maneira como o sujeito contemporâneo convive com a pluralidade religiosa. Como os dizeres das manifestações enunciativas do discursividade religiosa, situados em direções diferentes, podem conviver? De que maneira essa heterogeneidade da discursividade religiosa chama os indivíduos a se instituírem como sujeitos, inseridos nessa movência constitutiva da religião na contemporaneidade? O que permite nesse *continuum* discursivo a interpelação dos indivíduos nessas posições-sujeito?

Essa inquietação nos fez calar por anos até que encontrou um meio pelo qual se manifestaria: o lugar discursivo da Academia. Nesse ínterim, durante o Curso de Letras, tivemos a oportunidade de desenvolver um plano de pesquisa, voltado para um estudo literário da obra de Eric-Emmanuel Schmitt sob a ótica da Crítica Literária. Começamos a questionar sobre os inúmeros sentidos que poderiam emergir em uma determinada enunciação literária e quais seriam essas significações. Foram esses questionamentos que nos conduziram ao estudo da discursividade literária contemporânea, tomando por base teórica a Análise de Discurso Francesa.

Deparamo-nos com os contos de *Trilogia do Invisível* (2003), do autor supracitado e percebemos que uma das problemáticas apresentadas pelo filósofo-escritor referia-se à discursividade religiosa. Era a ponta do novelo: seria preciso desenrolar os fios e procurar entender o que se passava naquele lugar discursivo. Precisaríamos de um olhar acadêmico em torno desse retrós: fios acetinados, rústicos cordões, cores diversas e tons encantadores passavam por nossos dedos a cada página virada.

Assim, no que diz respeito ao objeto de estudo dessa pesquisa, temos os contos reunidos na *Trilogia do invisível* (2003), de Eric-Emmanuel Schmitt – referencialidade polifônica¹ do *corpus* de análise –, sendo eles *Milarepa, Seu Ibrahim e as flores do Corão* e,

¹ Reportamo-nos às argumentações de Santos (2000), para entendemos a referencialidade polifônica. Ela é uma terminologia utilizada para categorizar a heterogeneidade subjetiva. Essa heterogeneidade é atravessada pelo discurso do outro – uma vez que esse “outro” não escapa ao atravessamento de outros ‘outros’, deslocando/transformando/produzindo sentidos ao entrecortarem as vozes constituintes dos dizeres dos sujeitos.

por fim, *Oscar e a Senhora Rosa*. São três contos que trazem como eixo de debate três religiões relevantes para a humanidade: o budismo, o islamismo e o cristianismo.

Essas narrativas entrelaçam a discursividade religiosa a investigações relevantes para a instituição do sujeito contemporâneo. No desdobrar dos fatos, observam-se traços históricos das religiões em questão, mostrando a determinação ideológica fomentadora da discursividade religiosa, ligada aos dizeres em organização na contemporaneidade.

Assim sendo, por meio de uma observação epistemológica das manifestações discursivas nas quais se inscrevem as vozes da enunciação literária buscamos mapear, histórico-ideologicamente, os dizeres das posições-sujeito personagens na obra em estudo. Para tanto, decidimos estabelecer como recorte as manifestações de polifonia concernentes à interface existente entre a discursividade religiosa e a discursividade literária.

Para abordar essa polifonia, começamos por questionar relações de poder que implicam redes sentidurais entre os sujeitos e sua diáspora². Essa conceituação está apoiada tanto na diferença paradoxal estabelecida na construção de lugares discursivos conflitantes, quanto na fronteira da construção de um sujeito histórico na significação pela linguagem, já que tais questões encontram-se atravessadas pela cultura, provocando uma dispersão sentidural. Dessa maneira, pode-se dizer que a identidade cultural não se fixa em um lugar discursivo, mas se constrói na dispersão. Segundo Hall (2003):

(...) Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser “sagrada”, pois foi “violada” – não vazia, mas esvaziada. (...) (HALL, 2003, p.30)

² A diáspora “(...) é modelada na história moderna do povo judeu (de onde o termo ‘diáspora’ se derivou), cujo destino no Holocausto – um dos poucos episódios histórico-mundiais comparáveis em barbárie com a escravidão moderna – é bem conhecido” (HALL, 2003, p. 28). Em síntese, ela pode ser entendida como um movimento de dispersão de um povo em decorrência do preconceito/perseguição religiosa, étnica, política, em outros termos, devido a questões de ordem socioculturais.

Percebemos que o fato de as identidades culturais estarem atreladas à significação discursiva e ao fundamento histórico-ideológico, em outros termos, a identidade cultural dos sujeitos se faz por meio da linguagem e dos efeitos de sentido histórico-ideológicos que nela se movimentam. Nessa multiplicidade, percebemos a discursividade religiosa como uma das constituintes da interpelação histórica dos sujeitos.

Caminhando nessa perspectiva, é possível estabelecer, a partir dos estudos culturais, pontos de tangência entre o sujeito-histórico e o sujeito-contemporâneo. De acordo com Harvey (2003), no século XVIII e, sobretudo, a partir da segunda metade do século XIX, a materialidade e a objetividade do mundo concreto passaram a ser questionadas. Nesse momento, surgiram movimentos culturais, artísticos e literários que levantaram reflexões acerca dos conceitos até então construídos, propondo outras ponderações sobre eles. Nas palavras de Harvey (2003), nessa transição entre moderno e pós-moderno, este é visto como:

(...) uma legítima reação à “monotonia” da visão de mundo do modernismo universal. ‘Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado com a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção.’ O pós-moderno em contraste, privilegia ‘a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural.’ A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou (para usar o termo favorito) ‘totalizantes’ são o marco do pensamento pós-moderno. (HARVEY, 2003, p. 19)

Nesse momento, ocorre uma aproximação entre as acepções do Oriente e do Ocidente. A busca ocidental pelo Oriente advém da colaboração filosófica para a construção das acepções sobre o sujeito contemporâneo – a contradição, a impermanência, a efemeridade, a inconstância. A aproximação entre essas concepções filosóficas diferentes permitirá nos anos seguintes um posicionamento epistemológico efetivamente contra-positivista. Tal fato nos leva a dizer que, na modernidade, a noção de destruição modifica-se, tendo por fundamento a (re) construção (caminhando no sentido da re-significação) do destruído – nisso inserir-se-á o sujeito contemporâneo.

No século XX, a percepção de determinadas presenças ideológicas influencia a vida social, acarretando polêmicas em torno das relações epistemológicas. A composição do pensamento do século XX é uma miscelânea entre as convulsões econômicas, políticas e sociais, causadas pelas guerras mundiais e pelos comportamentos humanos adversos a essas ordens, levando o homem à (sobre) vivência num mundo em freqüentes crises de diversas gêneses. Sob tais parâmetros, aparece a tentativa/necessidade moderna de refazer conceitos e ideologias a partir de uma destruição de seus próprios conceitos. Assim, e ainda concordando com as ponderações de Harvey (2003), na pós-modernidade tem-se a intensificação do efêmero, do caótico, do descontínuo moderno, propiciando alterações significativas, evidenciando, no caso da linguagem, que sua tessitura se dá por meio da multiplicidade de combinações discursivas.

Assim, do recorte temático das inscrições da discursividade literária, tomamos a obra *Trilogia do Invisível* (2003)³, de Eric-Emmanuel Schmitt, no propósito de observar o dialogismo na produção estética contemporânea. Realizamos, para isso, a partir do arcabouço teórico da Análise do Discurso francesa (doravante AD), uma interpretação da significação do devir literário a fim de explicitar os efeitos que um atravessamento enunciativo da discursividade religiosa provoca na narrativa, recortando as noções de discurso, sentido, interdiscurso, e sujeito (Pêcheux, 1997).

A base referencial para uma relação de interface encontra-se nos estudos sobre dialogismo em que abordaremos questões circundantes à polifonia (Bakhtin, 2000); às heterogeneidades enunciativas (Authier-Revuz, 2004); à ordem do discurso, às formações discursivas e às formações sociais (Foucault, 1987; 1995; 2001). Já a base complementar, está

³ Ressaltamos a necessidade de elaborar uma nota de esclarecimento concernente ao título dessa série. Ao observarmos que a série original intitula-se *Le cycle de L'invisible* – O ciclo do invisível –, percebemos um deslizamento de sentidos significativo: podemos notar que a definição possível da tradução difere do título em francês: num ciclo, há uma repetição de fenômenos, entretanto, não se conhecem as fronteiras que separam essa regularidade factual de outras. Já numa trilogia, sabemos onde pode ela cessar. Essa questão é relevante ser destacada, uma vez que, instituída como ciclo, Schmitt agregou à série mais um volume ainda não publicado no Brasil: *L'enfant de Noé* (2004) – O menino de Noé.

calcada nos estudos culturais, concernentes à relação entre as filosofias pretéritas basilares⁴ e as correntes epistemológicas relativas à fragmentação do sujeito na contemporaneidade.

Esse enfoque da pesquisa aborda os estudos de Eliade (1998), Smith (2002) e Zimmer (1989) para refletir sobre as vozes da discursividade religiosa. No que diz respeito às questões de identidade, aos aspectos culturais e à fragmentação do sujeito, tomamos por referencial as considerações de Compagnon (1996), Harvey (2003) Hall (2002; 2003) e Bhabha (2005).

Ao mencionarmos, por meio da discursividade literária, atravessamentos de manifestações enunciativas da discursividade religiosa, percebemos a relevância da constituição de sentidos, a partir das vozes fundantes, advindas do budismo, do islamismo e do cristianismo, circunscritas, enunciativamente, no judaísmo e no hinduísmo.

Dessa forma, temos como questões de investigação as seguintes perguntas:

- i) Em que medida o autor de Trilogia do Invisível se constitui como sujeito discursivo na obra?
- ii) Como se dão as relações ideológicas nas manifestações da discursividade religiosa atravessadas na discursividade literária?
- iii) Como se constitui o sujeito no processo discursivo de institucionalização das manifestações enunciativas da discursividade religiosa na obra de Schmitt?
- iv) Qual é a dinâmica enunciativa (prática social/discursiva) no atravessamento da discursividade religiosa na discursividade literária na obra de Schmitt?
- v) Qual a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da discursividade religiosa e a diáspora na obra de Schmitt?

⁴ Tais correntes de pensamento compreendem as manifestações enunciativas inscritas na DR que serão abordadas nesta pesquisa. Esse tópico também trata da inscrição dessas manifestações na DR, abordado no capítulo concernente às condições de produção da DR.

- vi) Qual a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da discursividade religiosa e a contra-diáspora⁵?
- vii) Qual o atravessamento existente entre a organização da discursividade religiosa na obra de Schmitt e a identidade capitalista⁶?

Percebemos, pois, que a constituição do sujeito inscrito na DR, atravessado pelos questionamentos contemporâneos, ocorre independente da voz ou do processo que cada sujeito utiliza para se constituir nas manifestações enunciativas budista, islâmica ou cristã. Tal constituição dá-se, seja num processo de diáspora, seja num processo de contra-diáspora.

Dessa sorte, é no estudo da constituição discursiva do texto que se desenhará os traços do sujeito contemporâneo e da sociedade na qual se encontra inserido; por meio da análise do texto literário e, principalmente, da correlação entre discurso e história.

Para tanto, apresentamos os objetivos desta pesquisa, quais sejam:

- i) Descrever e confrontar manifestações enunciativas do budismo, islamismo e cristianismo, contrapondo acepções históricas e sociais advindas das instituições religiosas;
- ii) examinar a relação discursiva entre as ideologias pretéritas e a sociedade contemporânea, mostrando sua significação para a gênese social e identitária do sujeito “pós-moderno”;

⁵ Entendemos a contra-diáspora como um movimento discursivo ilusório em que se busca a uniformização identitária e cultural. Sucintamente, dizemos que esse é um movimento avesso ao da diáspora, em outras palavras, ela pode ser entendida como um movimento de comparação/confronto entre determinadas concepções de um povo em decorrência do preconceito/perseguição religiosa de questões de ordem socioculturais, promovendo o “restabelecimento” das relações sociais, massificando culturalmente a sociedade.

⁶ Identidade capitalista são as características que (des) organizam socialmente o sujeito em torno do capital, ditando condutas sociais, culturais e institucionais. Assim, percebemos a existência de um questionamento sobre os conceitos (dialéticos) proclamados em torno da sociedade burguesa e, conseqüentemente, das identidades constituídas nessa relação social: há a marca da verdade X ilusão, da nudez X a vestimenta, como formas de instituir lugares discursivos a partir do capital. As relações, assim como os dizeres – e tudo o que envolve a cultura moderna – se institui em meio a uma destruição criadora. Concordando com Berman (1986, p.100), o que molda a cultura moderna – e, assim, a identidade capitalista –, é “(...) o tema dos desejos e impulsos insaciáveis, da revolução permanente, do desenvolvimento infinito, da perpétua criação e renovação em todas as esferas de vida; e sua antítese radical, o tema do nihilismo, da destruição insaciável, do estilhaçamento e trituração da vida, do coração das trevas, do horror.” Assim, é possível “(...) mostrar como (...) essas possibilidades humanas se fundem na vida de todo homem moderno, através dos movimentos e pressões da economia burguesa. (BERMAN, 1986, p.100)”

- iii) identificar e examinar em *Trilogia do Invisível* as marcas polifônicas, resgatando, na discursividade literária, as vozes constitutivas das três religiões supracitadas, atravessadas no processo de constituição do sujeito.

Assim, no que diz respeito aos procedimentos metodológicos, esta pesquisa é de natureza analítico-descritiva e interpretativista. Analítica, porque o exame pormenorizado do *corpus* construir-se-á considerando os aspectos de detalhamento e indicação específicos sobre as ocorrências de seqüências enunciativas na manifestação da discursividade literária em estudo. Tal procedimento se apresenta como rota metodológica para a construção de uma percepção em torno dos sentidos polifônicos no atravessamento de manifestações da discursividade religiosa no interior da enunciação literária. Descritiva, porque caracteriza, designa e categoriza as regularidades – as quais conceituamos mais adiante –, em torno dos sentidos da discursividade religiosa. Por fim, interpretativista, porque a percepção dos sentidos da discursividade religiosa emerge de um olhar sobre a discursividade literária enquanto acontecimento enunciativo.

Dessa forma, é imprescindível dizer que tomamos como unidade de análise as seqüências discursivas — recortes da obra literária em estudo —, evidenciadas na manifestação da discursividade religiosa, remetendo a uma dada voz inscrita naquele discurso, que estaria atravessando a narrativa, evidenciando uma polifonia nos dizeres dos personagens.

De acordo com Santos (2000), regularidades são:

(...) evidências significativas, observadas no cenário de pesquisa, que surgem a partir de uma análise preliminar dos registros coletados. Essas evidências aparecem como dados a partir de elementos muitas vezes não previstos no projeto inicial, mas que se revelam na escansão do *corpus*. Assim, emoldura-se com mais clareza o tópico a ser investigado, oferecendo uma maior consistência às hipóteses definidas para a pesquisa. (SANTOS, 2000, p. 231)

A partir das regularidades, organizamos as matrizes norteadoras da análise, com as quais mostramos os sentidos da DR, a saber: i) em cada obra; ii) considerando o par

discursivo de vozes budismo/islamismo; iii) considerando o par discursivo de vozes budismo/cristianismo; iv) considerando o par discursivo de vozes islamismo/cristianismo e v) considerando a tríade de religiões e suas significações.

Para a primeira matriz, temos as seqüências discursivas (Sd) numeradas de Sd1 a Sd6; para a segunda, as Sd7, Sd8 e Sd9 e, para a última, as Sd10, Sd11 e Sd12. Dessa forma, as seqüências selecionadas foram escolhidas, levando-se em consideração a natureza das significações na produção de sentidos.

Em *Milarepa* (A), nomeamos os recortes, conforme a ordem em que se apresentam: na Sd1, temos o *Episódio do amigo: posicionamentos filosóficos sobre a verdade*; e, Sd2, a *Interpelação incisiva de Marpa*.

Seguindo o mesmo princípio de escolha, em *Seu Ibrahim e as Flores do Corão* (B), optamos pela mesma natureza de significações do conto anterior. Assim, intitulamos a Sd3 de *Dicionarização de Sufismo* e a Sd4, de *Conversa sobre as formas de aprendizado*.

Quanto a *Oscar e a Senhora Rosa* (C), seguimos, também, o mesmo critério dos contos anteriores: na Sd5, o *Diálogo entre Oscar e a Senhora Rosa: marketing da figura Divina*; e, por fim, na Sd6, o episódio *Peggy Blue e Cabeça de Ovo: questionamento de verdades irrevogáveis*.

No segundo momento de nosso estudo, buscamos estudar os sentidos dos lugares sagrados instituídos pelas manifestações da DR por meio de pares discursivos, os quais representam cada uma das *manifestações enunciativas da discursividade religiosa* (doravante MEDR) em análise. Assim, utilizamos como recorte a Sd7, *Dialogismo de Milarepa: referencialidade perdida* em contraposição com a Sd8, *Percepção dos lugares sagrados*, evidenciando o par discursivo budismo/islamismo.

Em seguida, utilizamos as Sd7, *Dialogismo de Milarepa: referencialidade perdida* e Sd9, *O caminho e encontro com a casa de Deus*, para a observação o par discursivo budismo/cristianismo, respectivamente.

Para terminar, ressaltamos os sentidos existentes entre islamismo/cristianismo por meio das Sd8, *Percepção dos lugares sagrados* e Sd9, *O caminho e encontro com a casa de Deus*.

Na última fase de nossa análise, pormenorizamos a presença da polifonia na constituição da discursividade religiosa e, por conseguinte, do sujeito por meio da religiosidade. Para tanto, realizamos a escansão da Sd10, *Dialogismo de Milarepa: percepções no silêncio*, representando a manifestação da DR budista, da Sd11, *Balizas Polifônicas*, concernentes à manifestação da DR islâmica, e, por fim, da Sd12, *Contestação do monumento Católico*, referente à manifestação da DR católica.

A dissertação, portanto, ficará com a seguinte configuração acadêmica: no Capítulo I, traçamos algumas considerações sobre a noção de formação discursiva, sobre a interdiscursividade e a polifonia. No mesmo capítulo, tratamos de alguns aspectos sobre a cultura pós-moderna e o sentido de diáspora, no intuito de visualizar considerações a respeito do sujeito e de sua relação com a DR. Faz-se mister dizer que iniciamos esse estudo a partir dos pressupostos da AD francesa a fim de viabilizar a construção de sentido nos demais capítulos trabalhados.

Com relação ao Capítulo II, descrevemos as condições de produção da discursividade religiosa no intuito de mostrar em que medida a historicidade de seus ritos, mitos, templos e símbolos passam a constituir a DR. Torna-se relevante ressaltar, no entanto, que não vemos essas manifestações como pontualidades das religiões em questão, mas como marcas de uma religiosidade que constroem esses dizeres.

No que concerne ao Capítulo III, abordamos os pressupostos teóricos referentes ao estudo da discursividade literária. É nesse lugar que pensamos em que medida o sujeito autor se institui no lugar discursivo da obra e tomaremos como hipótese o hibridismo cultural de Hall (2003).

No Capítulo IV, levando em consideração as questões metodológicas apresentadas, construímos a análise do *corpus*.

Por fim, nas Considerações Finais, procuramos oferecer algumas respostas a respeito das questões por nós lançadas nesse estudo. Mostramos o quão plural podem ser os sentidos das MEDRs e como eles podem colaborar para instituir o sujeito.

Ao final dessa dissertação, o leitor encontrará disponível, em anexo, uma cópia de textos que podem ajudar a esclarecer pormenores sobre as MEDRs. Esses textos colaboraram na construção das condições de produção. Além disso, anexamos uma cópia do *corpus* utilizado para análise nessa Dissertação.

CAPÍTULO I

A TEORIA: INTERFACES EPISTEMOLÓGICAS PARA UM ESTUDO DA DISCURSIVIDADE RELIGIOSA

“No começo era o Verbo”, concordo plenamente. Mas antes do começo, onde é que ele estava? É isso que é verdadeiramente impenetrável. Há o evangelho de São João, só que há também uma outra coisa que se chama Gênesis, e que não é absolutamente desvinculado do Verbo. Conjugaram os dois dizendo que o Verbo era assunto de Deus Pai, reconhecendo-se que o Gênesis era tão verdadeiro quanto o Evangelho de São João, uma vez que era com o Verbo que Deus criava o mundo. É uma coisa engraçada.

Na Escritura judaica, a Escritura sagrada, vê-se muito bem para que serve o Verbo tinha sido não no começo, mas antes do começo. É que, como ele era antes do começo, Deus se julga no direito de fazer todo tipo de reprimenda às pessoas, a quem dá pequeno presente, do gênero “petit-petit-petit”, como se dá às galinhas. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe deu o Verbo, porque seria negócio grande demais, ensinou-o a nomear. Não é grande coisa nomear, está na medida humana. (...)

Eu também acho que esse é o começo. Você me diz que eu não descobri nada. É verdade. Nunca pretendi descobrir nada. Todas as coisas que apreendi são coisas que colei daqui e dali. (Lacan, 2005, p.74-75).

1.1 Introdução

Este capítulo visa a refletir sobre a compilação da rede conceitual que servirá de arcabouço teórico para a pesquisa – *formação discursiva, interdiscurso, polifonia e diáspora*, estabelecendo relações com o *corpus* literário em questão. Seguindo tal proposta de análise, percebemos a polifonia manifestando-se nos dizeres dos personagens no amálgama de vozes que atravessam o discurso literário. Essa manifestação da polifonia poderá estabelecer a diáspora como forma de poder instituído na discursividade religiosa.

Nessa perspectiva, este tópico é composto de subitens que discutem a noção de formação discursiva, interdiscurso e sujeito, formuladas na AD francesa. Sobre noção de

dialogismo, evidenciamos as reflexões que circundam a polifonia e abordamos a presença e movimentação das vozes no interdiscurso. No que se refere aos estudos culturais, estabelecemos ponderações concernentes à “pós-modernidade” em interface com a diáspora. Por fim, refletimos sobre os variados sentidos que se podem atribuir às manifestações do discurso religioso. Este estudo teórico possibilita uma análise das seqüências discursivas recortadas da manifestação literária⁷ escolhida para *corpus* – *Trilogia do invisível*, na proposta de observarmos os efeitos de sentido ali produzidos, viabilizando a composição identitária dos narradores: Simon, Moisés e Oscar.

1.2 Discurso, Formação Discursiva e Interdiscursividade

A noção de discurso traz à tona uma série de elementos constitutivos do campo da Análise do Discurso. Iniciamos nossa reflexão, partindo do princípio de que os efeitos de sentido em uma circunscrição discursiva são instituídos por meio de sua materialidade lingüística, de que a significação não existe em si mesma, mas, sim, na dependência de sua exterioridade constitutiva, em outros termos, da relação entre a linguagem e sua constitutividade histórico-social. Assim, ponderamos sobre a formação discursiva e o interdiscurso para compreender como essa reflexão permite uma análise significativa do *corpus*. Portanto, atentemos para a definição de formação discursiva (FD) proposta por Foucault (1995):

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (...), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria” ou “domínio de objetividade”. (FOUCAULT, 1995, p.43-44)

⁷ Os nomes atribuídos a tais recortes foram citados anteriormente em nossa introdução. Ver p.35-36.

Dessa maneira, podemos conceber por formação discursiva o sistema de manifestação verbal resultante da constituição sócio-histórica dispersas nos sentidos dos enunciados. Assim, vê-se a alteração de sentido de um enunciado conforme sua condição histórica – ou seja, dos sentidos construídos na História, em aspectos distintos, tais como o social, o econômico e o cultural –, evitando a concepção equivocada de que o sentido é imanente ao discurso. Essa questão possibilita-nos uma reflexão sobre a formação discursiva como organizadora de grupos de enunciados em sua historicidade.

Partindo desse mesmo princípio, temos as ponderações de Pêcheux (1997), que considera a FD como lugar discursivo, no qual

(...) palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas⁸ (...) nas quais essas posições se inscrevem. Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.) (PÊCHEUX, 1997, p.160).⁹

Ao procurar mostrar a determinação sócio-histórica de FD, o autor considera-a como um lugar em que se regula a orientação dos dizeres a partir do interior das condições de produção de um determinado discurso, constituindo-se pela contradição existente entre as vozes nela traspassadas. Uma FD é atravessada por outras FDs, pois a alteridade¹⁰ em que se organiza permite diferentes vozes encontrarem-se em FDs distintas, produzindo sentidos outros ou desconstruindo-os.

⁸ Segundo Pêcheux (1997, p. 146), as formações ideológicas, concomitantemente, “(...) possuem um caráter ‘regional’ e comportam posições de classe: os ‘objetos’ são sempre fornecidos ao mesmo tempo em que a ‘maneira de se servir deles’ – seu ‘sentido’, isto é, sua orientação, ou seja, os interesses de classe aos quais eles servem –, o que se pode comentar dizendo que as ideologias práticas são práticas de classes (de luta de classe) na Ideologia.”, ou seja, confronto de ideologias em um dado momento pelas quais os sujeitos se relacionam em sociedade.

⁹ Grifos itálicos da citação são do autor.

¹⁰ A alteridade se evidencia, em um determinado discurso, pela ocorrência fragmentária de outros discursos circunscritos naquele discurso, sendo observada essa característica, também, nos sentidos que atravessam esses outros. Em resumo, ela caracteriza a relação de contraste, distinção ou diferença entre os discursos por meio de uma contraposição discursiva.

Essa contradição permite em observar a inclusão do conceito de luta de classes, permitindo dizer *o que pode e deve ser dito* sobre uma FD que se refere a uma *estrutura* e um *acontecimento*. Pêcheux procura fazer valer a existência ideológica da luta de classes o que significa, conforme o estudioso, que o autor de *Arqueologia do Saber* poderia ter explicitado o jogo contraditório das formações discursivas, evitando um “déficit” com o materialismo histórico.

Esse ponto nevrálgico nos leva a entender como formação discursiva a organização sócio-histórica de enunciados em grupos, dispersando os sentidos organizados por meio da alteridade existente na luta de classes e, assim, (re) construindo as significações em uma FD. Tal fato acontece, uma vez que essa dispersão de significações ocorre, pois uma FD desloca-se e (re) significa as significações possíveis ao tocar em outras FDs. Nesse sentido, trata-se de realizar um estudo voltado para a observação desse funcionamento como pluralidade, evitando a freqüente falácia de que o sujeito é dono de seu dizer.

A reflexão acima nos leva a examinar a correlação entre FD e interdiscurso, a fim de esclarecer as análises subseqüentes. Nessa perspectiva, seguem as reflexões de Pêcheux (1997) sobre o conceito de interdiscurso:

(...) propomos chamar de interdiscurso a esse “todo complexo com dominante” das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação que (...) caracteriza o complexo das formações ideológicas. (PÊCHEUX, 1997, p.162).

Assim, pode-se dizer que a interdiscursividade é uma característica das FDs e corresponde ao atravessamento de diferentes discursos na composição de um processo enunciativo. O interdiscurso encontra sua formação relacionada com as condições de produção – históricas e (re) produtoras de posições na sociedade. Em outros termos, ele é um complexo dinâmico da desconstrução/produção de sentidos nas FDs.

Pensando dessa maneira, concebemos o interdiscurso como um elemento constituinte e constitutivo, um amálgama de elementos de significação por intermédio dos quais os dizeres se instauram pelo caráter contraditório que possuem. Dito de outra forma, o sentido não nasce no sujeito enquanto causa de si, como já dissemos; ele é produzido pelo processo das formações ideológicas que ocorre nas relações sociais. Essa é uma das razões que justifica a materialidade contraditória do interdiscurso – a sua historicidade – juntamente à sua submissão à lei de “desigualdade-contradição-subordinação”.

Notamos que esse *continuum* discursivo pode ser construído sob dois panoramas. O primeiro refere-se ao interdiscurso formado por elementos do “pré-construído”, referente ao já-dito, construído histórico-ideologicamente. O outro se encontra na instituição da “articulação”, referindo-se ao modo como os sujeitos, ao se constituírem pela exterioridade do discurso – no interdiscurso –, relacionam as significações e produzem sentidos.

Assim, podemos dizer que a desconstrução, (re) significação e a transformação dos dizeres dos sujeitos advêm de lugares discursivos contraditórios e desiguais, de formações discursivas distintas, apresentadas por manifestações ideológicas que “lutam” continuamente a partir da presença das múltiplas vozes interdiscursivas. Como dissemos anteriormente, o sentido não é imanente ao sujeito, mas, sim, avesso à unicidade de significações nos dizeres, pois tais significações são fomentadas na exterioridade da linguagem, nas relações históricas e sociais dos sujeitos que discursivizam/significam essas práticas sociais em um devir. Isso acarreta a necessidade em nos determos nessa “plurissignificação discursiva” para averiguar a noção de polifonia em estudo.

1.3 Polifonia

Até nesse momento, mencionamos o fato de toda manifestação discursiva organizar-se por meio de FDs instituídas na FI, possuidoras de uma alteridade constitutiva. Tais formações encontram-se inseridas num *continuum* então nomeado de interdiscurso. Mas o que possibilita esse fenômeno discursivo ser caracterizado como plural e heterogêneo? A investigação para essa pergunta está pautada no conceito de polifonia a partir das averiguações bakhtinianas no âmbito literário.

Em princípio, o filósofo defende o “estilhaçamento” do dizer e assevera, dessa maneira, que os enunciados mostram *meias verdades*¹¹. Assim, conforme as acepções bakhtinianas, um autor não encontrará palavras neutras, privadas de alguma significação, aguardando quem a ofereça: elas são *palavras ocupadas, habitadas por outras vozes*.

Nesse sentido, podemos dizer que os dizeres dos personagens, são polifônicos, pois eles trazem na presença de sua substância lingüística a audição de vozes outras. A polifonia pode ser considerada como o fato de se reconhecer as diferentes vozes, tal qual um processo de escuta, excluindo a possibilidade de superposição entre elas. Assim, observamos a fragmentação do dizer em diferentes vozes encontradas simultaneamente na enunciação, independentemente da sobreposição de um no outro; dito de outro modo, as vozes aparecem no dizer sem que, necessariamente, valham mais que outras: elas são diferentes, porém, não mais relevantes.

Destarte, entende-se que o efeito de sentido do enunciado pretendido em cada manifestação discursiva é originário na exterioridade, mas organiza-se na interioridade da expressão do sujeito, em um processo dialógico. Desse modo, percebe-se que a condição *sine*

¹¹ Entendemos como *meias verdades* os diferentes sentidos construídos a partir de um mesmo dizer.

qua non para a constituição do dizer é a presença de vozes advindas de diferentes lugares discursivos.

Portanto, ao tomarmos a noção de polifonia enquanto manifestação do interdiscurso, compreendemos a necessidade de realizarmos algumas considerações sobre a cultura “pós-moderna”, plural tanto quanto a linguagem. Logo, o próximo item buscará mostrar tais apontamentos com a finalidade de esclarecer o caminho teórico que estamos percorrendo para averiguarmos os efeitos de sentido do discurso religioso.

1.4 Sobre a cultura “pós-moderna”

Ao discutir a polifonia, parece-nos imprescindível problematizar os aspectos culturais circundantes à linguagem, correlacionados com a cultura “pós-moderna”. Sobre essa questão, ocorre a dificuldade de apreensão do contemporâneo, já que ele se encontra inacabado, em acontecimento.

Até o momento, pensamos o discurso em sua formação e notamos, por meio desse estudo, a sua natureza plural. Mas, se o observarmos como uma forma de representação lingüística da cultura “pós-moderna” precisamos refletir não apenas sobre a significação de pós-modernismo, mas o que ele faz, de onde e por que vem, a quem se dirige e por qual motivo essa manifestação discursiva se movimenta dessa maneira.

O fenômeno pós-moderno, parafraseando Harvey (2003), aceita a fragmentação, o pluralismo de vozes, as caóticas mudanças sociais e teóricas como forma de sua (des) organização sociocultural. Nesse sentido, ele ocorre em diversos lugares discursivos concomitantemente, não podendo ser considerado unicamente como um movimento circunscrito no âmbito cultural, crítico-acadêmico, ou em toda complexidade das relações

histórico-sociais. A contemporaneidade se constitui da tensão¹² entre esses lugares discursivos, entre os dizeres que neles se encontram atravessados, acarretando uma observação da pós-modernidade como um estudo engajado e constitutivamente dialético. Nessa perspectiva, ao buscarmos compreender a pós-modernidade:

(...) somos forçados a usar modos de compreensão que derivam dos períodos e conceitos sob exame, forçados a repetir histórias de conceitos dos quais preferíamos manter distância. (...) Na tentativa de entender nossos eus contemporâneos no momento presente, não há postos de observação seguramente afastados nem na “ciência”, nem na “religião”, nem mesmo na história. Estamos no e pertencemos ao momento que tentamos analisar, estamos nas e pertencemos às estruturas que empregamos para analisá-lo. (CONNOR, 1996, p.13)

Essa organização da pós-modernidade implica uma imersão em estruturas de conhecimentos herdadas na estruturação (frágil) do acontecimento presente, em uma – paradoxal – composição fragmentada, contraditória e polifônica do sujeito contemporâneo. Assim, haverá a pluralidade da manifestação do poder nesse lugar discursivo e, concomitantemente, das diferenças discursivas, do movimento de exclusão cultural e social produtor de sentido. Nada está na “profundez” das representações, mas sim na “rizomática”¹³ relação entre sentidos a deslizarem na superfície lingüística e sua condição “ironicamente descartável”, ou seja, na indeterminação dos múltiplos efeitos de sentido.

A discursividade da cultura “pós-moderna” é produzida na organização interdiscursiva dos dizeres e dos sentidos nele instituído. Isso acarreta em um deslocamento de dizeres

¹² Quanto à tensão, ela corresponde à relação entre o consciente, o inconsciente e os sentidos enunciáveis. Em outras palavras, é a articulação ocorrida entre a enunciação e a prática enunciativa durante a dinâmica discursiva, provocando a produção de sentidos na enunciação dos sujeitos.

¹³ O rizoma é uma concepção de realidade na enunciação do texto literário contemporâneo em que se dá um tratamento estético a uma série de elementos articulados, propiciando significações ao serem conjugados. Assim, compreendemos por rizoma a condição do texto literário em relação à condição pós-moderna. Nesse lugar, não há necessidade de buscar uma significação no interior do texto, já que o procurado encontra-se na superfície, espalhado na materialidade lingüística. Em síntese, esse tipo de produção chama a atenção do leitor contemporâneo para os indícios presentes na discursividade literária (daqui a diante, DL), esquivando-se da busca de temas e questões “profundas”, pois a significação relevante encontra-se na superfície lingüística. Aqui valemo-nos da acepção para tratar e qualificar o lugar em que os sentidos são produzidos na materialidade lingüística contemporânea: na superfície discursiva.

instituídos em lugares não considerados como o centro de poder sociocultural, desconstruindo/reconstruindo as identidades dos sujeitos contemporâneos.

Nesse ponto de nossa reflexão, salientamos uma relevante contribuição dessa relação contraditória existente entre a cultura “pós-moderna” e o discurso. No lugar discursivo contemporâneo, a polifonia se faz presente em diversos aspectos e traz, para seu arranjo, a enunciação de vozes advindas de independentes lugares discursivos, levando à formação de identidades.

No entanto, um fenômeno relevante é o fato de significar as vozes ideologicamente advindas de diferentes formações discursivas e, contraditoriamente, essas formações discursivas de onde advêm tais vozes apontarem para um domínio das relações de poder ocorrido por meio do deslocamento do eixo de preponderância ideológica. Nesse sentido, observamos a necessidade de ponderar sobre a noção de sujeito, a fim de refletirmos a relação existente entre cultura “pós-moderna” e “diáspora”.

1.5 Sobre a relevância da fragmentação da forma-sujeito

Iniciamos essa reflexão por meio da argumentação apresentada pelo personagem Simon (Schmitt, 2003, p.38-39)¹⁴ ao perceber que, ao dizer “eu”, ecoavam vozes constituintes de sua unidade e, a partir do momento em que o personagem é interpelado em sujeito-personagem por meio de sua relação com a religiosidade, a idéia de sua unicidade torna-se

¹⁴ Referimos-nos ao subsequente diálogo ocorrido entre Simon (o narrador do conto *Milarepa*) e leitor da obra durante o desenrolar dessa:

Desculpe-me, temo ter dito “eu”...
 Eu disse “eu”, não foi? Disse “eu, Milarepa”?
 É, disse mesmo.
 Curiosamente, sempre há um momento nesta narrativa em que começo a dizer “eu” me referindo a Milarepa. “Eu, Milarepa...” Que farsa! De tanto viajar de Simon a Svastika, de Svastika a Milarepa, esqueço meus nomes, meus documentos, perco esse fardo de hábitos e reflexos que chamamos de “eu”. Viajo mais leve.
 Será que isso tem importância?
 Enfim, se eu começar de novo com isso, conserte você mesmo. (SCHMITT, 2003, P.38-39)

Mais detalhes concernentes a esse momento da narrativa, ver anexo III em CD-ROM, *Corpus* da Dissertação, no arquivo “*corpus_Milarepa*”, p.14.

rarefeita. Observamos, então, a organização do sujeito do discurso descentrada do “eu”, mas no espaço discursivo que a organiza.

Assim, esse tópico objetiva explorar a noção de sujeito estabelecida em Pêcheux (1997) por meio das MEDR. Portanto, essa reflexão nos faz pensar nas discussões circundantes à linguagem e a noção de sujeito observada na AD, recortando ponderações significativas para nosso estudo.

A partir da perspectiva da AD, a forma-sujeito encontra-se vinculada à sua inscrição ideológica, ao assujeitamento althusseriano, melhor dizendo, o sujeito possui a ilusão de ser o dono de seu discurso, o primeiro a dizê-lo, silenciando as vozes de manifestações discursivas inscritas em uma formação ideológica que em seus dizeres, de alguma maneira, tornam-se evidentes. Essa ilusão é necessária, pois ela propicia a produção de sentidos outros – tanto o sujeito constitui a ideologia quanto ela o institui, uma vez que a ideologia necessita do sujeito para se (re) significar.

Essa inscrição da forma-sujeito a uma ideologia leva-nos, ainda, à observação de que tal formatação se constrói em uma angulação específica, possuidora, como condição *sine qua non* para sua existência, da relação forma-sujeito e ideologia. Referimo-nos à posição-sujeito. Entendemos por posição-sujeito o espaço de dispersão do sujeito, constituído sob a dominância de uma FD. Desse lugar ocorre a emergência do sujeito enunciador por meio da organização de seus dizeres. Esse é um efeito relevante para a (re) significação discursiva e para a formatação do sujeito.

Como referenda Foucault (1995), essa maneira de analisar a enunciação do sujeito deve ser entendida como

[...] um conjunto de coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante (...). Não importa quem fala, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade. (FOUCAULT, 1995, pp.141-142).

Dessa forma, a posição de onde enuncia o sujeito organiza-se por meio de sua instauração no interior de uma forma-sujeito e de que maneira essa relação forma X posição aponta para as exterioridades enunciativas que as fomentaram (condições de produção do discurso e as relações que essas possuem com a historicidade e a formação social para se constituir).

Portanto, Pêcheux passa a analisar a forma-sujeito e seus desdobramentos entre sujeito da enunciação e sujeito universal¹⁵. Nesse sentido, compreendemos o sujeito do discurso como uma inscrição em uma dada FD por meio da forma-sujeito. Portanto, o estudioso enuncia três efeitos paradoxais produzidos pelos desdobramentos entre sujeito da enunciação e universal:

A primeira modalidade consiste numa superposição (um reconhecimento) entre sujeito da enunciação e o sujeito universal, de modo que a “tomada de posição” do sujeito realiza seu assujeitamento sob a forma do “livre consentimento”: essa superposição caracteriza o discurso do “bom sujeito” que reflete espontaneamente o Sujeito (....) (PÊCHEUX, 1997, p. 215).

Esses desdobramentos nos levam a perceber a possibilidade de ocorrer uma superposição entre esses sujeitos, ou seja, o sujeito identifica-se com a FD a ponto de encontrar-se submetido às significações e determinações da FD dominante em sua enunciação. Um exemplo para essa forma de subjetivação circunscrita no âmbito desse estudo

¹⁵ O *sujeito da enunciação* é aquele que, “na medida em que lhe é ‘atribuído o encargo pelos conteúdos colocados’ – portanto, o sujeito que ‘toma posição’, com tal conhecimento de causa, total responsabilidade, total liberdade, etc.” e *sujeito universal* aquele que “representa ‘o chamado sujeito da ciência ou que se pretende como tal’.” (PÊCHEUX, 1997, p.214). Faz-se mister destacar que esse desdobramento não se formata homogeneamente, uma vez que se considera o fato de que o indivíduo é interpelado em sujeito por meio de uma identificação com o Sujeito universal.

corresponde ao indivíduo interpelado em sujeito em uma determinada MEDR e que se identifica de tal maneira com a discursividade religiosa a ponto de reproduzir militantemente os dizeres de ordem da MEDR, assumindo a argumentação sobre as verdades¹⁶ ali circunscritas e, assim, sustentando sua posição-sujeito.

Na segunda modalidade proposta por Pêcheux (1997, p.215-216), esse desdobramento pode também acarretar no distanciamento entre o sujeito da enunciação e o universal. Tal desdobramento ocorre por meio da contestação do sujeito enunciador aos dizeres do sujeito universal, funcionando como formas de contra-argumentação de uma identificação com uma FD por meio de sua refutação. Conforme Pêcheux (1997, pp.215-216), poderíamos afirmar que “(...) o sujeito, ‘mau sujeito’, ‘mau espírito’, se contra-identifica com a formação discursiva que lhe é imposta pelo ‘interdiscurso’ como determinação exterior de sua interioridade subjetiva (...)” Retornando mais uma vez a observação sob esse estudo, esse posicionamento do sujeito permite o processo de interpelação em sujeito do discurso, mas não suprime a possibilidade da “desconfiança” dos dizeres enunciados pela MEDR a que se vincula, passando a (re) significar a enunciação da MEDR.

Por fim, temos a terceira modalidade caracterizada por ser subjetiva e discursiva, integrando uma prática política e científica, simultaneamente, a ponto de propiciar deslocamentos. Isso nos mostra que, conforme Pêcheux (1997), essas práticas não se encontram segregadas, mas são constituídas nas condições de produção (doravante CP).

Assim, notamos que interpelar o indivíduo em sujeito do discurso ocorre pela identificação do sujeito com uma determinada FD inscrita no interdiscurso. Pelos desdobramentos ocorridos da forma-sujeito e pelas influências de vozes nas FDs encontradas no interdiscurso, asseveramos que o sujeito encontra-se em contato não somente com a FD

¹⁶ Trataremos dessa relação entre as verdades enunciáveis por uma MEDR ao final desse capítulo, no tópico 1.7.

dominante, mas ainda com aquelas entrecruzadas em seu espaço discursivo ou mesmo contestadas.

Esse movimento discursivo na instituição do sujeito ocorre pelo viés da História que reflete marcas discursivas de caráter socioideológico na enunciação do sujeito. Em contrapartida, possuir a ilusão de origem do dizer é relevante para a instituição do sujeito. Para contemplar essa ilusão, temos as noções de esquecimentos.

Segundo Pêcheux (1997), o esquecimento nº 1 passa pelo crivo ideológico. É a inconsciente necessidade que o sujeito possui de “esquecer” o “já-dito” e possuir a ilusão de ser fonte do dizer para inscrever-se num discurso, circunscrito em uma determinada formação discursiva. O esquecimento nº 2 diz respeito à enunciação: no momento em que se enuncia de uma determinada maneira e não de outra, trata-se de outra posse: a da enunciação, ou seja, ele considera-se capaz de dizer o que quer e como deseja. No entanto, esse processo se dá por meio da tomada de um enunciado por meio de paráfrase.

Esse jogo ilusório encaminhará para a instituição do sujeito, em uma relação entre matéria lingüística e as condições de produções discursivas. Pêcheux (1997), então, dirá que não há uma posição-sujeito em funcionamento identificada em um sujeito enunciador, mas diferentes posições, produzindo distintos sentidos.

Assim, devemos atentar, nesse momento, para a seguinte questão: tanto numa interpelação ideológica quanto numa inserção cultural, o sujeito se constitui porque existe a linguagem. Nesse sentido, aos analistas de discurso interessa expor, evidenciar os sentidos que emergem dos enunciados fomentadores uma discursividade e suas condições de produção – efeitos de sentido materializados na historicidade do acontecimento.

Diante disso, ao tomarmos alguns sentidos da DR para serem observados, podemos dizer que entendemos a FD como heterogênea e, no mesmo sentido, a forma-sujeito também o

será. Essa formatação aponta para o seu “estilhaçamento” e nos leva a refletir sobre a possibilidade de se optar por diferentes posições no interior da forma-sujeito circunscrita no âmbito da DR como, por exemplo, a posição-sujeito hinduísta, budista, judaica, cristã ou muçumana circunscrita no sufismo. Resta ainda dizer que tais posições-sujeito podem ser (des) construídas ao serem atravessadas pelos dizeres da contemporaneidade, implicando na (re) significação das acepções religiosas colocadas pelas suas respectivas MEDRs.

Nesse sentido, entendemos que a construção discursiva do sujeito ocorre a partir da *desestruturação-reestruturação* dos dizeres e a partir do outro. Entretanto, ao refletirmos sobre os efeitos de sentido ocorridos por meio dessa *desestruturação-reestruturação* discursiva, compreendemos que o seu acontecimento se organiza por meio da *agitação nas filiações sócio-históricas*¹⁷. Portanto, devemos levar em consideração o efeito de sentido propiciado pela diáspora na rede discursiva que traspassa o fomento da forma-sujeito na contemporaneidade. Seguimos nossa reflexão retirando dos estudos culturais a relação entre cultura pós-moderna e diáspora.

1.6 Aspectos culturais: um sentido para a diáspora

Possuir uma identidade cultural está ligado à fidelidade ininterrupta a uma tradição da qual buscamos o sentido existencial de maneira atemporal. Portanto, a reflexão sobre diáspora torna-se inevitável quando se trata de sua dispersão cultural. A fim de construir um sentido para dispersão cultural, enfocamos as acepções foucaultianas sobre a dispersão. Segundo o filósofo,

¹⁷ Os fragmentos em itálico desse enunciado correspondem a trechos da obra de Pêcheux intitulada *Discurso: estrutura ou acontecimento*. (2002, p. 56-57).

(...) o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos (FOUCAULT, 1995, p.107).

Nessa tentativa de encontrar a unicidade, o sujeito procura constituir-se por meio de seus dizeres, imerso num leque de vozes que o compõem. Dito de outra forma, chamamos de dispersão cultural a rede de aspectos culturais mostrados pela linguagem que demarcam a caracterização das identidades. Tal complexo de dispersão cultural é construído em um contexto social e histórico de uma determinada comunidade.

Considerando tais reflexões, buscamos em Hall (2003) o conceito de diáspora. Conforme o autor, esse conceito

(...) se apóia sobre a construção binária da diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e (...) e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural (...) requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas que são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a lingüística moderna pós-saussuriana insiste que o significado não pode ser fixado definitivamente. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível na plenitude de sua presença a si mesma (HALL, 2003, p.33).

A diáspora se organiza pela diferença, pela limítrofe, expressão externa (da linguagem e de outros tantos elementos constituintes da cultura) – e interna (dos sujeitos a expressarem-se). A diferença – regularidade do mundo contemporâneo – traz a ilusão de que, culturalmente, tudo se assemelha, entretanto, mostra a diferença advinda do poder de ordens diversas em um outro eixo de significação. Essa *différance* evidencia a expressão cultural acontecendo de forma desigual. Ela viabiliza a movimentação da diáspora nas relações

sociais, evidenciadas por meio das condições socioeconômicas implicativas dos fatores mencionados e de outros tantos que corroboram a permanência dessa situação.

Como se percebe, esse constante paradoxo excludente acontece por intermédio das relações sócio-históricas construídas nas condições de produção e, nesse momento, pensamos a correlação da diáspora com a manifestação do discurso. Partindo dessas afirmações, compreendemos que o processo de constituição de uma formação diaspórica está intimamente ligado tanto aos processos de caracterização social do sujeito quanto aos processos discursivos cujo fomento já explicitamos nos tópicos antecedentes.

Em suma, uma formação diaspórica corresponde à manifestação de vozes deslocadas de seu eixo de enunciação, construindo significações à margem daquelas que se encontram em dominância em uma FD. Dessa forma, observa-se a procura de enunciar um determinado dizer a partir de outro lugar no interior da própria FD, mas que, paradoxalmente, possibilita questionar a sua origem por meio de sua instituição histórica.

Tomando como base a significação construída para formação diaspórica, percebemos que há dizeres que se desviam de um determinado discurso e se inscrevem em outro, devido à alteridade ocorrida entre os discursos, buscando o seu lugar de manifestação. É dessa maneira que o processo das formações diaspóricas se institui, em outras palavras, na busca (re) significar o lugar das culturas, vozes, dizeres, discursos e sujeitos marginalizados.

1.7 Sobre a Discursividade Religiosa

Procuramos evidenciar, neste tópico do estudo, uma noção sobre a discursividade religiosa¹⁸ por meio de reflexões sobre o discurso religioso. Pensando nesse recorte, toma-se como cerne da reflexão as investigações de Grigoletto (2003) as quais ressaltam que

[...] no discurso religioso, o homem – que pode ser padre ou não – faz falar a voz de Deus. Não se trata da mesma voz: a voz do padre não é necessariamente a voz de Deus. Entre a voz de Deus, que pertence ao plano divino, e a voz do homem, que pertence ao plano temporal, há um espaço preenchido pelo silêncio e pelas relações imaginárias e simbólicas. E é nesse espaço que também se constroem os sentidos do discurso religioso (GRIGOLETTO, 2003, p.38-39).

O discurso religioso é construído pela tensão existente entre o plano divino e o plano temporal. Em outras palavras, o discurso religioso se institui na tensão mediadora entre os referentes divinos (Sujeitos, que consideramos como a voz de Brahm e outros referentes hindus, Buda, Javé, Deus, Allah) e os referentes de ordem “real” (formas-sujeito circunscritas em uma formação religiosa). No entanto, percebemos que, nessa tensão divino/temporal existente no interior da DR há diferentes maneiras de enunciar os dizeres desse discurso. Essas variadas formas de significar a DR são representadas pela enunciação das diferentes religiões. Nesse sentido, as representatividades discursivas referem-se a vozes que constroem sentidos por meio das condições de produção socioideologicamente evidenciadas nas variadas manifestações enunciativas do discurso religioso na qual estão inseridas.

Refletindo a respeito dessa tensão entre plano divino e temporal, é relevante discutir os dizeres de Orlandi (2006) sobre a reversibilidade de discurso e a não-reversibilidade do discurso religioso. Assim, dizemos que

¹⁸ Doravante, procuraremos tratar da discursividade religiosa, utilizando a sigla DR sempre que possível ou sua grafia por extenso, a fim de evitarmos conflitos durante a leitura desse trabalho. Pelo mesmo motivo, utilizamos a grafia extensa de discurso religioso para nos referirmos a ele.

Pela noção de reversibilidade, proponho não fixar de forma categórica o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte. Em minha perspectiva, esses pólos, esses lugares, não se definem em sua essência mas quando referidos ao processo discursivo: um se define pelo outro, e na sua relação, definem o espaço da discursividade (ORLANDI, 2006, p. 239).

Logo, entendemos por reversibilidade as diferentes posições-sujeito assumidas no processo discursivo. Não há somente a instituição de um lugar discursivo no momento da enunciação, mas a presença de outros lugares que formam aquele um e, dessa maneira de diferentes FDs a traspassem esses lugares de presença da enunciação religiosa, tornando tal espaço plural em sua significação e nas diferentes posições-sujeito possíveis de ocorrerem na discursividade religiosa. Com efeito, ao considerarmos essa propriedade discursiva em que uma determinada posição-sujeito pode ser invertida/revertida em outra, passamos a refletir sobre a não-reversibilidade do discurso religioso.

Assim, dizemos que tal inversão/reversão das posições-sujeito visa à sua não ocorrência quando tratamos da não-reversibilidade. De fato, considerando a tensão entre plano divino/temporal, percebemos que cada posição-sujeito circunscrita em uma dada manifestação religiosa funcionará como lugar de manifestação de um determinado plano divino no plano temporal. Desse modo, cada MEDR passa a considerar-se detentora das verdades e explicações metafísicas.

Com isso, cada uma dessas MEDRs busca, ilusoriamente, um referente divino como representação do plano divino, a fim de que os referentes de ordem real possam enunciar os dizeres que sustentam uma dada MEDR. Tal fato implica em dizer que, no plano temporal, ocorre a ilusão da reversibilidade (ou não-reversibilidade), uma vez que, ao deixar falar a voz de uma representação divina, ocorre, concomitantemente, a ilusão de que se é veículo desta, “não alterando” sua enunciação, tampouco se apropriando desse lugar divino: apenas ocorre a veiculação de seus dizeres. Dessa forma, compreendemos que

O representante, ou seja, aquele que fala do lugar de Deus transmite suas palavras. O representante legitimamente, não se confunde com Ele, não é Deus. Essa, (...), é a expressão fundamental da não-reversibilidade. E daí deriva a “ilusão” como condição necessária desse tipo de discurso: como se fosse sem nunca ser. (ORLANDI, 2006, p. 253).

Dessa maneira, encontramos os diferentes atravessamentos que constituem a discursividade religiosa. Nesse espaço intervalar (e heterogêneo) entre plano divino e temporal, entre o Verbo e as posições-sujeito compreende a formatação das manifestações enunciativas da discursividade religiosa. (MEDR).

Portanto, entendemos por (MEDR) como a materialidade enunciativa de sentidos relacionada às múltiplas manifestações de religiosidade. A construção da significação em cada MEDR levará em consideração percepção histórico-social do que vem a ser entendido como sagrado ou profano e da forma como as diferentes MEDRs enunciam os ritos que se configuram como forma de expressão para garantir a relação entre a forma-sujeito e o plano divino. Essa maneira de significar espaço e ritual é que garantirá o *status* divino a esse conjunto de elementos que fazem de uma manifestação histórico-social uma manifestação enunciativa da discursividade religiosa.

Como já explicitado, a interdiscursividade configura a expressão de diferentes vozes a fim de (re) significar na DR. Essa polifonia propicia um deslocamento de posições-sujeito ao constituírem os processos de aceitação ou contestação do sentido das concepções de “verdades” construídas nas MEDRs em questão por meio da movência das vozes. Com efeito, os sentidos constituídos em uma MEDR poderão acarretar na identificação da posição-sujeito com a MEDR, ou na discordância com os enunciados dessa manifestação discursiva e, por fim, no deslocamento desses sentidos.¹⁹

Assim, essa relação entre o plano divino e temporal acarreta o deslizamento de sentido dos dizeres na discursividade religiosa e nos leva a refletir sobre a categorização ideológica da

¹⁹ Sobre essa questão, ver o tópico 3.5 que trata da noção de sujeito na AD francesa.

significação religiosa de verdade e de suas subcategorias que nomeamos de verdade dogmática, sacralizada e filosófica.

Diferentes filósofos, lógicos, críticos literários, historiadores e sociólogos buscaram construir enunciados que explicassem a significação sobre a verdade. O que torna relevante nesse fato é saber que desde Platão, a partir de sua concepção sobre os universais²⁰, passando pela escolástica agostiniana²¹, caminhando em nosso tempo por meio das reações de Nietzsche às propostas filosóficas concernentes à verdade de até então²², encontrando a era contemporânea em que vivemos, discutimos sobre esse conceito, suas múltiplas faces e os enunciados sobre ela a serem (re) construídos amiúde.

Nessa esteira de significações sobre um conceito de “verdade”, recortaremos a concepção foucaultiana (2001). O filósofo procura analisar o sentido de verdade no fio do discurso, relacionando o desejo²³ e o poder, a fim de mostrar que a vontade de saber acarreta na vontade de verdade e, por isso, a relação com a verdade seja um dos métodos de exclusão efetivamente relevantes na sociedade. Assim, Foucault (2001) comenta que

²⁰ Em linhas gerais, o filósofo aprofundará o conceito de verdade mostrado, pela primeira vez ao mundo Ocidental, em Sócrates. Assim, na doutrina platônica das idéias universais reais, admite-se a existência de modelos arquetípos (ou universais metafísicos), os quais não seriam apenas essências ideais, mas reais dos objetos considerados moldados tal qual o ideal. Nessas cópias são imperfeitas e fugazes, restando à verdade ao seu referencial de imitação.

²¹ O problema da gnosiologia discutido em Platão é retomado por Agostinho para discutir o conhecimento intelectual do homem. Para ele, há uma verdade superior e nela se encontrará todo o saber humano: a verdade está em Deus.

²² Segundo Nietzsche, a verdade e a falsidade não mais existem, o homem está destinado à multiplicidade, pois tudo é interpretação. Como toda interpretação é perspectivista, isto é, relativa a certo nível de potência, o bem e o mal seriam relativos, válidos para as relações de poder estabelecidas, desse modo, os valores estariam para além da moral, pois seriam compostos pelas relações de poder estabelecidas entre os seres humanos. Dessa forma, suas afirmações devem ser tomadas como um ‘instrumento’ que serve para demarcar as possíveis interpretações de mundo, e não como uma verdade. (OLIVEIRA, C. G. M. de. **Nietzsche: conceito de vida**. Disponível em <<http://www.filosofiavirtual.pro.br/vidanietzsche.htm>>. Acesso em 14 de jul. de 2007.)

²³ O conceito psicanalítico de desejo não será trabalhado nesse estudo: encontra-se apenas como uma referência ao texto e aos termos técnicos utilizados pelo filósofo em questão.

Essa vontade de verdade, como os outros sistemas de exclusão²⁴, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como um sistema de livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios de outrora, os laboratórios de hoje. Mas ela é também reconduzida, mas profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído (FOUCAULT, 2001, p. 17).

Com efeito, a “vontade de verdade” é uma forma de exclusão discursiva. Há o grupo de sujeitos “detentores” do saber e aqueles desprovidos desse poder. E, nesse caso, há que se refletir sobre a qual grupo de sujeitos ela pertence. A “vontade de verdade” se movimenta no terreno arenoso no qual o discurso em evidência é tomado como verídico, o que não invalida os enunciados construídos pelos discursos atravessados pela formação diaspórica, em que o discurso do “gueto” é significativo nas práticas discursivas. O verdadeiro é ao menos descobrir diferentes verdades e sua prática.

Independente de que lugar discursivo ela seja observada, é notório o fato de que a “vontade de verdade” faz com que se (re) construam dizeres norteadores das posições-sujeito. Nessa busca de exprimi-la, compreendemos que ela deve ser analisada na relação existente entre os enunciados e sua possível separação entre falso e verdadeiro concernente à posição em que se observa o dizer. Em resumo, o verdadeiro e o falso são relativizados pelo poder do fio do discurso.

Dessa forma, ao enunciar que um dizer de uma MEDR é categorizado com a significação de verdade, corresponde ao fato de um enunciado percebido como verdadeiro poder deslocar-se e tomar outro sentido, uma vez que este não é considerado fixo, mas movente.

²⁴ Foucault menciona outros dois sistemas de exclusão nessa obra: “a palavra proibida, a segregação da loucura” (2001, p.19).

À guisa de exemplificação, existem enunciados hindus que são tidos como verdades e que sua significação pode sofrer deslocamentos sem que tal fato seja visto como uma heresia²⁵. Poderíamos citar aqui a noção de *samsara*. Nesse enunciado, várias religiões espiritualistas tomam o sentido do ciclo da vida para explicar a reencarnação. Entretanto, essas outras MEDRs não consideram a necessidade de encarnar em corpos diferentes do humano para que o sujeito atinja o *nirvana*.

Portanto, recortando a pluralidade de significações que a verdade pode encontrar no interior da DR, vemos a verdade subcategorizada em dogmática, ou seja, um flanco de verdade em que a possível (re) significação dos dizeres de uma MEDR é considerada como uma forma de heresia. Por um lado, nessa subcategoria, o ponto fundamental é apresentar a sentido como irrefutável, na expectativa de que os sujeitos aceitem sem questionar a validade do enunciado tomado como dogmático. Por outro lado, mesmo que se procure manter estável a enunciação de uma verdade dogmática, ela se (re) significa, uma vez que os dizeres aqui também se encontram em alteridade, permitindo a plurissignificação desses dizeres. É no espaço discursivo entre a voz de Deus e a do sujeito que essas enunciações dogmáticas se (re) organizam.

Temos a subcategoria da significação de verdade que nomearemos por verdades sacralizadas. Levando em consideração o estudo sobre a relação existente entre o sagrado e o profano²⁶, entendemos que essas significações nas MEDRs são construídas conforme sua relação com as condições de produção, ou seja, conforme o lugar discursivo em que se considera um dizer como sagrado ou profano. As significações dessas verdades sacralizadas podem ser consideradas como distorcidas, mas são culturalmente instituídas na DR.

²⁵Faz-se mister evidenciar a noção de heresia que consideramos nesse trabalho. Assim, segundo Orlandi (2006, p.254), “A transgressão (...) pode ser ou uma quebra das regras do jogo – tal como fez a blasfêmia, a heresia, o pecado – ou a usurpação do lugar, tal como o pacto com o diabo. (...) Todas essas formas de transgressão, se observarmos bem, são formas de tentar ocupar um lugar nunca ocupado, ou ocupável, pois ao se tomar o lugar, se exclui.” Consoante a fundamentação teórica estudada, entendemos ser uma heresia toda significação constituída por meio da transgressão, da violação de determinados dizeres tomados como verdadeiros no interior de uma discursividade religiosa e, por conseguinte, contestadora dos enunciados de uma dada MEDR.

²⁶ Sobre essa questão, ver o tópico 2.2 que trata da alteridade entre o sagrado e o profano.

Podemos nomear as verdades como filosóficas²⁷. As construções de sentido desse grupo de enunciados na DR referem-se às significações construídas por meio da reflexão de questões tais como a natureza de Deus, da alma e do universo, distanciando dos subterfúgios ideológicos da crença para chegar a essas significações.

Por fim, ressaltamos a ocorrência do atravessamento da formação diaspórica na DR. Nessa instituição dialógica, percebemos a manifestação de vozes advindas de lugares discursivos distintos, mesmo que se constituam em um lugar diaspórico da cultura – não deixando de produzir sentidos.

Esses conceitos discutidos no presente trabalho podem colaborar para a compreensão do atravessamento discursivo de sentidos da DR na DL. Para tanto, na seqüência, apresentamos as condições de produção da discursividade religiosa, a fim de evidenciar a relevância da historicidade de seus ritos, mitos, templos e símbolos em sua constituição.

²⁷ Categorizar a verdade como filosófica aqui não significa que esse estudo encontra-se filosoficamente ligado aos dizeres de Hegel ou Tarski. Procuramos, apenas, nomear categorias que facilitassem o processo de análise.

CAPÍTULO II

“A DICURSIVIDADE RELIGIOSA”: ASPECTOS DAS CONDIÇÕES DISCURSIVAS DE PRODUÇÃO DAS MEDRs

(...) se a história é capaz de promover ou de neutralizar novas experiências religiosas, não consegue nunca abolir definitivamente a necessidade de uma experiência religiosa. Mais ainda: a dialética das hierofanias permite a *redescoberta* espontânea e integral de todos os valores religiosos, quaisquer que eles sejam e qualquer que seja o nível histórico em que possam encontrar-se a sociedade ou o indivíduo que realiza essa descoberta. A história das religiões vê-se, assim, reduzida, em última análise, ao drama provocado pela perda e pela redescoberta desses valores, perda e redescoberta que não são nunca, que *não podem nunca ser, definitivas*. (Eliade, 1998, p.378-379)

2.1 Introdução

Neste capítulo, pontuamos aspectos relevantes concernentes às condições de produção da discursividade religiosa, por meio da construção discursiva das MEDRs escolhidas que formatam tal discursividade. Assim, situamos o nosso objeto de análise – as relações Polifônico-Diaspóricas Interdiscursivas²⁸ no discurso religioso presentes em *Trilogia do Invisível*, de Eric-Emmanuel Schmitt.

Tal desafio, entretanto, faz com que tratemos, em primeira instância, dos deslocamentos de sentido – e de sua construção – na alteridade entre o sagrado e o profano a fim de que esses espaços venham a constituir-se. A partir disso, podemos questionar como e

²⁸ Nomeamos as Relações Polifônico-Diaspóricas Interdiscursivas como inscrições discursivas produzidas pela relação entre as vozes constituintes de diferentes dizeres, produtoras de sentidos dessa alteridade, juntamente com a organização cultural propiciada pela diáspora no interdiscurso.

em que medida as manifestações enunciativas da discursividade religiosa (MEDR)²⁹ constituem a DR.

Tomamos, portanto, algumas regularidades das MEDRs necessárias para a construção de um olhar para a discursividade religiosa em suas correntes budista, islâmica, cristã, hinduísta e judaica, sobre as quais apontamos elementos que se configuram, até então, nos questionamentos contemporâneos³⁰. Diante disso, iniciamos nossa reflexão relativa ao sagrado e ao profano.

2.2 Sagrado e profano: alteridade constitutiva da Discursividade Religiosa

Nesse momento do estudo, optamos por delinear a alteridade entre o sagrado e o profano e, na seqüência, escolhemos o templo³¹ sagrado, por acreditarmos que esse lugar é uma regularidade entre as cinco religiões observadas. Em outras palavras, todas elas necessitam de um centro de manifestação para fomentar sua enunciação. Com efeito, trabalhar a movimentação da religião na História é a relevância discursiva que nos interessa focalizar, ou seja, o lugar do sagrado se constituirá conforme a significação oferecida a uma sociedade e a uma MEDR³².

Devemos ainda ressaltar que observamos as religiões como manifestações discursivas. Isso implica sublinhar o fato de a percepção histórica aqui ser considerada não como

²⁹ Sinteticamente, essa categorização foi utilizada para designar o *continuum* discursivo existente entre os dizeres das manifestações religiosas. Essa multiplicidade existente no interior da DR advém da alteridade em que os dizeres encontram-se nesse discursividade, produzindo outras enunciações e, assim, outros sentidos. A guisa de exemplificação, essa alteridade pode ser denominada a partir da maneira como cada grupo enuncia a existência divina, sua visão de morte, vida, divisão social, sofrimento, bem e mal ou, dentre tantos outros, o posicionamento perante a justiça. Visualizamos que a enunciação de cada uma dessas manifestações religiosas se dá concernente à posição histórica tomada.

³⁰ Em anexo, algumas indicações textuais mais detalhadas acerca dessas MEDRs.

³¹ O templo é designado como casa na terminologia mesopotâmia e, por extensão de sentido, foi sendo introduzido enquanto terminologia de designação do local de culto para outras religiões.

³² Sobre a conceituação das manifestações enunciativas do discurso religioso, essa questão é abordada no Capítulo I, no Tópico 1.7, intitulado *Sobre o Discurso Religioso*.

linearidade factual e sim como acontecimento. Da mesma forma, as religiões são percebidas a partir de suas particularidades rituais e místicas, em suas manifestações discursivas.

Dito isso, a relação entre o sagrado e o profano pode ser constituída na História das religiões e em suas concepções filosóficas. Isso significa dizer que, a partir do devir histórico³³, uma manifestação antes considerada como uma hierofania³⁴, como uma MEDR pode ser re-significada. À guisa de exemplificação, observemos o exemplo dado por Eliade (1998) para mostrar essa re-significação:

(...) os semitas adoraram em certo momento de sua história o par divino do deus da tempestade e da fecundidade, Baal, e da deusa da fertilidade (sobretudo da fertilidade agrária), Belit. Os profetas judeus consideravam estes cultos como sacrilégios. Do seu ponto de vista – isto é, do ponto de vista dos semitas, que, por intermédio da reforma mosaica, tinham chegado a uma concepção mais elevada, mais pura e mais completa da divindade – esta crítica era plenamente justificada. No entanto, o culto paleossemítico de Baal e de Belit nem por isso deixaram de ser também uma hierofania; (...). Tal revelação conservou o seu valor, se não durante milênios, pelo menos durante inúmeros séculos. Esta hierofania continuou a ser valorizada até o momento em que foi substituída por uma outra que – realizada na experiência religiosa de uma elite – se afirma mais perfeita e mais consoladora. A “forma divina” de Javé levava a melhor sobre a “forma divina” de Baal; revelada a sacralidade³⁵ de uma maneira mais integral, santificava a vida sem desencadear as forças elementares concentradas no culto de Baal, revelava uma economia espiritual em que a vida do homem e o seu destino se atribuíam novos valores, assim como facilitava uma experiência religiosa mais rica, uma comunhão divina simultaneamente mais “pura” e mais completa. Até que, finalmente, esta hierofania javeísta triunfou; e, na medida em que representava uma modalidade universal do sagrado, era por sua própria natureza acessível às outras culturas; através do cristianismo tornou-se um valor religioso mundial (ELIADE, 1998, p.10).

Observamos, portanto, que a mudança do lugar de uma hierofania institui-se a partir da movimentação da História, ou seja, dependendo da significação oferecida a uma sociedade

³³ O devir histórico é o movimento ininterrupto transformador da história, ou seja, ele é o fluxo permanente e ininterrupto dos acontecimentos históricos. Tal movimentação proporciona a sua (re) organização e a (re) significação no bojo social.

³⁴ Para hierofania, utilizamos o entendimento de Eliade (1998, p.17) que explica: “(...) por ora consideraremos cada documento – rito, mito, cosmogonia, ou deus – como constituindo uma hierofania; ou por outras palavras, tentemos considerá-los como uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o recebera.”

³⁵ Tomaremos por sacralidade os dizeres de Eliade (1998, p. 374) ao enunciar que elas são:

(...) em primeiro lugar, real. Quanto mais religioso é o homem, mais real ele é, e mais se desvia da irrealdade de um devir privado de significação. Daí a tendência em “consagrar” toda a sua vida. As hierofanias sacralizam o cosmos, os ritos sacralizam a vida. Esta sacralização pode também ser obtida de maneira indireta, isto é, pela transformação da vida num ritual. A “fome”, a sede, a continência são no homem (o que) a consagração é (no sacrifício) (...).

no interior de uma manifestação religiosa, é que o lugar do sagrado se constituirá. Assim, podemos dizer que esse lugar se organiza por meio de sua constituição histórico-social.

Em outras palavras, o fato de o homem construir uma concepção primitiva de divindade e de suas atribuições sociais conduzirem a uma hierofania histórica, advém de uma conjuntura sócio-histórica que norteará a organização de uma MEDR. A (re) descoberta de uma manifestação hierofânica e a sua reformulação trazem, em si, significações de acontecimentos históricos relevantes para que percebamos uma multiplicidade de sentidos constitutivos de cada MEDR a ser analisada.

Seguindo esse percurso, dizemos que a alteridade existente entre o sagrado e o profano se dá pela escolha do que vai se manifestar como uma sacralidade e, por esse motivo, entendemos que a escolha de qualquer objeto como simbolização é constitutivo de sua História. Além disso, também pode existir uma tendência à opacidade discursiva em que cada MEDR não reconhece a hierofania de outra.

Diante da percepção dos limites existentes entre o sagrado e o profano, tratamos da peculiar delimitação do templo sagrado. Assim, não nos devemos esquecer de que a organização do espaço sagrado ocorre de forma semelhante à cosmológica, na qual cada evento funciona de maneira a ter uma finalidade na essência do universo. Nesse sentido, entendemos como a noção de espaço sagrado centraliza uma hierofania, singularizando-se como dogma.

De fato, há três pontos relevantes na construção desse espaço: a sua consagração, suas limitações físicas e seus caminhos percorridos como manifestação hierofânica que assumem diferentes significações. O que é alterado são as formas de perceber essas significações. Assim, a organização desse espaço indica um funcionamento particular em que cada movimento e representação litúrgica constitui uma singular manifestação hierofânica.

A partir dessa organização litúrgica, é preciso refletir sobre os limites que separam esse espaço sagrado do restante do mundo profano e o faz diferente. Assim, remetemo-nos a Eliade (1998) quando explica que

O muro ou o círculo de pedras que encerram o espaço sagrado contam-se entre as mais antigas estruturas arquitetônicas conhecidas no domínio dos santuários. (...) Os muros ou a vedação não implica e não significa apenas a presença contínua de uma cratofania³⁶ ou de uma hierofania no interior do recinto; ele tem, além disso, por objetivo preservar o profano do perigo que se exoria se ali penetrasse sem devidos cuidados. O sagrado é sempre perigoso para quem entra sem devidos cuidados com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos “movimentos de aproximação” que qualquer religião requer. [...] (ELIADE, 1998, p.298)

Segundo as considerações do autor, percebemos que essa separação arquitetônica é significativa, pois difere o que é profano do sagrado. Temos ainda que destacar o necessário cuidado da “preservação” do mundo profano. Conforme Eliade, tais limites acontecem como uma estratégia de resguardar o profano de um contato “indevido” com a hierofania, sem um rito de passagem, sem uma aproximação paulatina de uma posição-sujeito.

Entretanto, é preciso refletir sobre a significação do sagrado. Isso nos leva a pensar que essa “preservação” é relevante para a manutenção do espaço sagrado como sacralidade, como dogma e como hierofania. Compreendemos que a proteção do espaço sagrado e de sua manifestação litúrgica é mantida graças a um rito de passagem necessário para o fomento de posições-sujeito. Para ilustrar o percurso exigido para que se possa chegar a um determinado lugar de manifestação religiosa como prova de fé, podemos citar a existência de labirinto de Creta em relação a outras representações mitológicas:

³⁶ Compreendemos a cratofania como uma regularidade de efeito de sentido em alteridade com a hierofania, embora não seja necessário que toda cratofania possua uma hierofania. Nas palavras de Eliade (1998, p.21) elas são “(...) manifestações da força e, por conseqüência, são temidas e veneradas. A ambivalência do sagrado não é exclusivamente de ordem psicológica (na medida em que atrai ou causa repulsa), mas também de ordem axiológica: o sagrado é ao mesmo tempo ‘sagrado’ e ‘maculado’”.

(...) *Ninguém* podia ter a pretensão de penetrar num labirinto ou sair dele incólume: a entrada tinha o valor de uma iniciação. (...) o labirinto tinha por finalidade defender um “centro” na acepção inicial e rigorosa do termo, quer dizer, representava o acesso iniciático à sacralidade, à imortalidade, à realidade absoluta. (...) O labirinto³⁷, tal como as outras provas iniciáticas, é uma prova difícil que nem todos podem vencer. (...) Cada uma dessas provas resumia, para falar em termos de morfologia, em penetrar vitoriosamente num espaço dificilmente acessível e bem defendido, no qual se encontrava um símbolo mais ou menos transparente de *poder*, da *sacralidade* e da *imortalidade*. (ELIADE, 1998, p. 306-307)

Esse acesso difícil ao Templo das MEDRs independe do caminho percorrido para se exercer uma determinada religiosidade, embora tal percurso seja uma necessidade. O caminho propicia à manifestação religiosa o poder do incontestável por preparar o indivíduo para se instituir em uma dada posição-sujeito e, por isso, o poder de tornar a divindade sagrada e imortal.

Nesta seção, apresentamos uma sintética relação entre o sagrado e o profano; segundo as acepções de Eliade, a contradição entre o profano e o sagrado é aparente, uma vez que a alteridade entre esses espaços corrobora a organização de posições-sujeito. A seguir,

³⁷ O labirinto era, originalmente, o palácio cretense do rei Minos, local onde estava encerrado o Minotauro, e de onde Teseu saiu graças ao fio de Ariadne. Essa é a complicação do seu plano e a dificuldade do percurso. Símbolo de um sistema de defesa, o labirinto anuncia a presença de algo de precioso ou sagrado. Pode ter uma função militar, para a defesa de um território, de uma aldeia, de uma cidade, de um túmulo, de um tesouro: apenas são aí admitidos aqueles que conhecem os planos – os iniciados. Possui uma função religiosa de defesa contra as investidas do mal: o mal é não apenas o demônio, mas também o intruso, aquele que está quase a violar os segredos, o sagrado, a intimidade das relações com o divino. O centro que protege o labirinto será reservado ao iniciado, àquele que, por meio das provas de iniciação (as sinuosidades do labirinto), mostrar-se digno de aderir à revelação misteriosa. Uma vez atingido o centro, fica como que consagrado; introduzido pelos segredos, está ligado a eles.

Na tradição cabalística, retomada pelos alquimistas, o labirinto desempenhava uma função mágica, que seria um dos segredos atribuídos a Salomão. É por isso que os labirintos das catedrais, série de círculos concêntricos, interrompidos em determinados lugares, de modo a formar um trajeto entrelaçado, era chamado Labirinto de Salomão. Para os alquimistas seria uma imagem do trabalho completo da Obra, com as suas dificuldades maiores: a da via que convém seguir para atingir o centro, local onde se trava o combate da natureza humana e divina; a do caminho que o artista deve tomar para sair. Esta interpretação se junta a certa doutrina ascético-mística: a concentração sobre si mesmo, por meio dos milhares de caminhos das sensações, das emoções e das idéias, suprimindo qualquer obstáculo à intuição pura, e a chegada à luz sem se deixar prender pelos obstáculos do caminho. A ida e a volta seriam o símbolo da morte e da ressurreição espirituais.

A chegada ao centro do labirinto, como ao fim de uma iniciação, leva a uma loja invisível que os artistas dos labirintos deixaram sempre no mistério ou, ainda, que cada um podia preencher segundo a sua própria intuição ou as suas afinidades pessoais. Quanto mais difícil se mostra a viagem, mais numerosos e árduos são os obstáculos, mais o adepto se transforma, e durante o percurso desta iniciação itinerante, adquire um novo *ego*.

A transformação do eu que se opera no centro do labirinto e que se afirmará no grande dia, no final da viagem de retorno, no fim desta passagem das trevas à luz, marcará a vitória do espiritual sobre o material e, ao mesmo tempo, do eterno sobre o efêmero, da inteligência sobre o instinto, do saber sobre a violência cega. Com efeito, nas MEDRs, estudadas é possível depreender a relevância da significação do labirinto como rito de passagem no percurso de interpelação do indivíduo em posição-sujeito.

observamos algumas questões que circundam as condições de produção discursivas das MEDRs.

2.3 Hinduísmo: ecos religiosos

Quando nos referimos ao hinduísmo, um leque de informações mostra-nos a riqueza cultural desse posicionamento religioso, no que se refere à instituição das MEDRs conhecidas na atualidade. Assim, é preciso que retomemos algumas questões fundadoras desta MEDR para compreendermos a forma como ela se estabelece.

O hinduísmo pode ser chamado de Sanátana Dharma, do sânscrito (língua original da Índia), que significa a lei eterna do processo evolutivo que guia e impulsiona o ser humano (microcosmo) e o universo (macrocosmo). Trata-se, pois, de um conjunto de princípios, doutrinas e práticas filosófico-religiosas surgido na Índia. O momento exato de seu aparecimento não é conhecido, o que provoca inúmeras discussões entre os estudiosos.

Os hindus seguem os ensinamentos contidos nos Vedas, em outras palavras, o conhecimento por excelência. Na verdade, temos nesses escritos grandes epopéias indianas, dentre as mais conhecidas estão *Mahabharata* (a “Guerra de Bharata”), *Bhagavad-Gita* (Canto ao Senhor), *Ramayana* (Celebra a conquista do Sul da Índia), *Upanishades* (corresponde a sentados juntos) e *Manusmrti* (leis de Manu, o homem primordial).

Consoante o hinduísmo, o homem está ligado à natureza e ao universo. O universo é Deus e, estando unido ao universo, todos são deuses. Ensina ainda que esse mesmo Deus é impessoal, havendo inúmeros deuses adorados pelos hindus. Com efeito, temos a noção de absoluto marcada por *Brahama* que, conforme as acepções védicas, corresponde ao poder sagrado. Observando sob esse escopo, podemos inferir uma visão monista, pois tudo o que existe é *Brahm*.

Entretanto, devemos destacar a importância dos *avatars*³⁸ na cultura indiana e, de algum modo, para a formação das religiões subseqüentes. O fato de uma divindade encarnar-se para instruir a humanidade se tornará uma regularidade nas MEDRs que se seguirão. Assim, temos *Vishnu*³⁹, a força que conserva o equilíbrio entre os opostos, mitologicamente, representa a preservação; outro *avatara* significativa é *Shiva*⁴⁰ que reúne em si aspectos contraditórios: o destruidor, no sentido oriental de finalidade de uma fase, uma vez que outra era já se encontra presente. Assim, ao propiciar a destruição, provoca um incessante recriar.

Por último ressaltamos *Shakti*⁴¹, o aspecto feminino da divindade. Essas manifestações do divino como forma de representação do sagrado poderão ser encontradas nas manifestações religiosas contemporâneas do hinduísmo.

³⁸ Consideramos por *avatars* a concepção oferecida por Turci Júnior (1990, p.28-29) ao dizer que é

(...) O aspecto de *Brahma* que desce periodicamente ao plano dos processos mundiais para ajustar o curso evolutivo natural, prejudicado pela ação dos *Asuras* e *Rakshasas*. (11.25). (...) Avatara significa descendo e se chama assim porque esses grandes seres, que em seu estado natural permanecem invisíveis e imortais, resolvem assumir uma forma para fazerem-se visíveis e assim ajudar-nos a subir a um plano superior de consciência. (...). Assim, deve-se evitar cair no erro de supor que Eles pertençam à categoria geral de seres humanos só por terem a aparência humana. (...) ao Avatara não se pode classificar meramente como homem. Eles, no descendo, têm plena consciência do passado, presente e futuro de toda a família humana, assim como de Suas próprias encarnações passadas (ver Gita III. 5 e 18)

Seguindo esse escopo e as noções apresentadas nessa dissertação, os *avatars* asseguram a idéia de polifonia. Essa afirmativa é possível, pois a multiplicidade de *avatars*, as inúmeras formas como se apresentam na MEDR-hinduísta são maneiras de expressar as diferentes vozes na cultura hindu. Esse fato implica que a pluralidade de enunciados que emergem dos dizeres de variados *avatars* de uma mesma divindade são coerentes com a concepção de polifonia, uma vez que muitas e diferentes vozes se fazem ouvir de um mesmo lugar discursivo.

³⁹ Conforme nos explica Zimmer (1989, p.75-76)

O papel de *Vishnu*, enquanto preservador do mundo, envolve sua função de mediador ou moderador das energias antagônicas em atividade no processo vital do universo. Ele aplaca o impacto avassalador dos poderes destrutivos e desequilibrantes. Consegue-o, descendo ao universo encarnado em algum de seus avatares, refreando ou subjugando as forças terríveis que ameaçam trazer a ruína geral, restaurando, por fim, o equilíbrio efetivo entre os opostos.

⁴⁰ Ao ponderarmos sobre as relações que Zimmer (1989, p.106) organiza sobre *Shiva*, *Vishnu* e *Brahm*, devemos considerar o aspecto triádico que essas divindades assumem no Hinduísmo moderno:

Quanto à *Shiva*, mais do que *Vishnu*, toma o centro do palco, o papel do *Brahm* personalizado ganha tintas de morte e destruição. Enquanto *Vishnu* evoca o papel mais luminoso dos atributos vitais – simbolizando, melhor, portanto, o caráter do criador-preservador –, o ascetismo rigoroso de *Shiva* lança um sortilégio negativo sobre a esfera do renascimento. Sua presença nega e transcende o caleidoscópio do sofrimento e do júbilo. Apesar disso, concede sabedoria e paz; não é tão somente terrível: é também de uma profunda benignidade. Tal como *Vishnu* é destruidor, *Shiva* é criador e conservador; sua natureza transcende e abarca, a um só tempo, todas as polaridades do mundo vivente.

⁴¹ Segundo Zimmer (1989, p.30-31), *Shakti* é

(...) é personificada como o aspecto protetor do mundo – lado feminino e maternal do Ser Supremo; como tal corresponde à aceitação espontânea e amorosa da realidade tangível da vida. Suportando o sofrimento, o sacrifício, a morte e as privações presentes em toda a experiência do transitório, ela afirma, ela é,

Na questão fundadora do hinduísmo, sobre o ponto de vista social, temos a tradição védica organizada com os primeiros árias, por volta de 1500 a.C., povo de origem indo-européia que se estabeleceu nos vales dos rios Indo e Ganges. Segundo o hinduísmo, Os Vedas contêm verdades eternas reveladas pelos deuses, a ordem (*dharma*) e o saber por excelência, estabelecendo uma organização da sociedade indiana, tal como as castas, cuja filosofia contempla reflexões sobre o destino da alma, sobre a morte, alcance da libertação, entre outras questões.

Ao nos referirmos ao sistema de castas, lançamos nosso olhar perante as Leis de Manu ou *Manavadharmachastra*. Nesses textos, recortamos somente a questão concernente à divisão social. Assim, cada casta possui seus próprios direitos e deveres espirituais e sociais, tendo vigorado até meados do século XIX. Às três primeiras castas era permitido o estudo dos Vedas e à última classe era permitida a leitura dos *Itihasas* (a grande Epopéia) e dos *Puranas*.

Nesse sistema, as classes eram dispostas da seguinte maneira: no ápice, encontramos os brâmanes, ou sacerdotes, cuja educação era oferecida por um mestre brâmane em convivência cotidiana. Em segundo lugar, a classe composta pelos xárias, guerreiros nobres ou magistrados, cuja educação era confiada a um mestre ambulante em local improvisado, reduzindo-se à leitura, à escrita e ao conhecimento de fábulas e canções. Em terceiro lugar, apareciam os vaixás, agricultores, comerciantes e artesãos que corresponderiam, na atualidade, à burguesia, cuja educação oferecida era a mesma do grupo anterior. Por fim, os sudras, encarregados dos trabalhos mais humildes, sem qualificação, cuja educação era oferecida no âmbito familiar e se restringia ao aprendizado dos afazeres domésticos.

representada e desfruta o delírio das formas manifestadas. É a alegria criativa da vida, a beleza, o prodígio, o fascínio e a sedução do mundo vivente. Inspira-nos – sendo-o, por sua vez – a submissão aos aspectos mutáveis da existência. (...) é Eva, o eterno feminino, (...); ela, que comeu e tentou o cônjuge para que comesse a maçã, sendo, ela mesma, o fruto. Do ponto de vista do princípio masculino do Espírito (que busca o valor permanente, eterno e absolutamente divino), ela é o enigma dos enigmas. (Zimmer, 1989, p.30-31)

Quanto à origem desses grupos, os três primeiros são de origem ariana, o quarto refere-se aos descendentes dos drávidas ou aborígenes. Existiam, ainda, os párias ou intocáveis. Esse grupo não fazia parte de nenhuma das classes anteriores. Pelo motivo de não pertencerem a nenhuma casta, não havia regras precisas para esse grupo, por isso, gozavam de uma liberdade maior que os demais.

É relevante destacar a função dessa divisão social. Em síntese, ela retrata o resultado do Mito indiano do Homem primordial. Sob essa perspectiva, a sociedade possui um corpo em que cada parte deverá desenvolver sua função e não assumir outro papel para o bem-estar desse organismo social. Assim, cada um desses grupos assume seu papel, sua atuação econômica, social ou intelectual. Esse fato evidencia a necessidade de repartir o trabalho e as responsabilidades de cada grupo. No entanto, tal posicionamento ideológico é questionado no século XIX, a partir de seus atravessamentos com o cristianismo.

No que tange à questão filosófica que circunda a sociedade de castas, a posição do homem em determinada casta é definida pelo seu carma⁴². O objetivo é superar o ciclo de reencarnações (samsara)⁴³, cumprindo o *Dharma*⁴⁴ e, assim, atingindo o nirvana⁴⁵, a sabedoria resultante do conhecimento de si mesmo e de todo o Universo.⁴⁶

Dessa maneira, segundo ensina o hinduísmo, há vários caminhos para se alcançar a libertação (*mokcha*) do samsara. Primeiro pela *via dos atos*, na preocupação da realização dos

⁴² Concebemos a noção de carma como um dogma central do hinduísmo e “(...) decorre do princípio de causalidade que preside aos destinos humanos. Todo o ato, todo o pensamento produz um efeito, bom ou mau, de que o responsável terá de prestar contas um dia, nesta ou noutra vida. Pode acontecer que isso se realize imediatamente, mas ninguém pode evitá-lo.” (LEMAITRE, 1958, p.73)

⁴³ Concepção também advinda da Índia milenar. Segundo esse princípio védico, a alma nasce e morre sucessivamente em corpos diferentes – os corpos são considerados como capas (kochas) – até que a alma extermine seus carmas e, logicamente, não crie outros, escapando ao ciclo reencarnatório. Como a alma (atman) é parte do Brahama (divino), para se retornar ao Brahm, é preciso a libertação do maya (ilusão dos fenômenos sensíveis).

⁴⁴ O Dharma pode ser compreendido como uma obrigação, uma lei moral e religiosa a ser seguida. Nas palavras de Lemaître (1958, p.76), “(...) O dharma é de algum modo o “suporte” dos seres e das coisas, a lei da ordem em sua maior extensão, isto é, a ordem cósmica. Mas ele é ao mesmo tempo uma lei de ordem moral, de mérito religioso: a pura noção do dever individual.”

⁴⁵ É considerado como a extinção dos males que circundam a alma: a ilusão, o desejo, o ódio.

⁴⁶ Embora esses conceitos sejam componentes do princípio filosófico-religioso da Índia milenar, eles serão retomados em outras MEDR e rediscutidos, tal como acontece no budismo.

ritos, das peregrinações e recitações de preces predeterminadas pelos Vedas. Em seguida, considerada como forma superior à já descrita, temos a *via iniciatória*, que passa pelo caminho do ascetismo (doutrina que leva em consideração o autocontrole físico e espiritual) e do sofrimento.

A *via do conhecimento*, segundo os Vedas, consiste na experiência de viver os Vedas: viver a verdade, a iluminação que invade o espírito. Por fim, têm-se os métodos práticos de treinamento espiritual: os *yogas*. Assim, podemos contar com algumas *yogas* como meio de libertação, tais como *karma-yoga* (ação desinteressada), *bhakti-yoga* (contemplação amorosa), *jnana-yoga* (conhecimento do absoluto).

Dentro da concepção hindu, há a relevância social dos templos, embora não se constituam como no Ocidente. São lugares, segundo tal filosofia, da manifestação do *Sanátana Dharma*, extremamente espaçosos para abrigar os peregrinos e viajantes, sem horários fixos, nem dias para as reuniões: o tempo é relativizado. No entanto, mesmo que o espaço sagrado hindu não seja construído de forma ritualística como em outras MEDRs há que se dizer que é nesse lugar que ocorre a maioria das expressões sociais e cerimônias religiosas. Mais uma vez, diferindo do Ocidente, na Índia cada um possui a liberdade para construir um templo para o *avata* de sua adoração, sendo desnecessária a autorização para erguer um templo hindu.

É preciso ressaltar que, no que se refere à questão da escolha do lugar de manifestação do sagrado hindu, existem, dentro do escopo de manifestações relevantes em um templo, dentre as quais destacamos duas: a prece e os sacrifícios como formas de cultos. No que se refere à prece ou *mantra*, segundo os hindus, é uma forma de alcançar o que se pediu, quando pronunciada em cadência ritmada, com a devida concentração. Nesse sentido, entendemos a prece como uma maneira de permitir que, por meio dessa posição-sujeito, entre-se em contato com o sagrado por meio da manifestação ritualística da prece, circunscrevendo o sujeito em um espaço discursivo no qual ele se julga em contato com o panteão dos deuses hindus.

Quanto ao sacrifício, apresentamos os dizeres de Lemaître (1958), que o define como um ato sagrado por excelência:

(...) Ele é um testemunho de adoração sob a forma de uma oferenda à Divindade, de uma “oblação”. A verdadeira natureza do sacrifício védico é antes de tudo uma “consagração de si-mesmo”, a “transposição do profano para o sagrado”, que modifica a pessoa moral que serve de assunto à cerimônia, eventualmente um objeto: flores, frutos, arroz, etc. (LEMAITRE, 1958, p.113).

Assim, o sacrifício é visto como uma maneira de ofertar às divindades elementos que mostrem a estima do sujeito e que mostrem, sob a forma do rito de passagem, seu encontro com o sagrado, sua possibilidade de inclusão religiosa e social. Esse percurso do sacrifício tem os mesmos princípios dos labirintos que circundam alguns lugares sagrados: é preciso mostrar-se merecedor. A relação que podemos estabelecer desses lugares sagrados com seus dizeres religiosos é que é ali que encontramos as marcas de suas leis: dos sacrifícios, dos mantras, da ordem do homem primordial.

O que nos faz recortar sucintamente essas questões sobre os mitos do panteão hinduísta, bem como sua estruturação discursiva, é o fato de que, embora a cultura ocidental tenha buscado silenciar essas representações, elas aparecem na organização do mundo ocidental desde a efemeridade e impermanência do mundo contemporâneo até as mais diversas MEDRs. Assim concluímos esse parêntese sobre o hinduísmo com os dizeres de Zimmer (1989) que, em seus escritos, procura mostrar essa ancestralidade deixada pela cultura indiana em todos os tempos da História da humanidade:

O fato de que a virtude, a sabedoria e inspiração possam ser encontradas entre os inimigos históricos do cristianismo, os judeus que prenderam o Salvador no madeiro, os romanos que perseguiram mártires, os muçumanos que combateram os cruzados, sempre foi reconhecido pela literal doutrina ortodoxa do cristianismo medieval, sendo aceito até hoje pela Igreja Romana – embora fosse rejeitado por certas seitas protestantes intolerantes e fanáticas, de orientação calvinista. Durante a Renascença chegou mesmo a haver um momento (representado de modo admirável pela figura de Pico della Mirândola) em que os últimos baluartes da exclusão ortodoxa pareceram a ponto de render-se, considerando-se Ovídeo, Homero, a Cabala e o Alcorão como basicamente concordes com os opúsculos sagrados do

movimento cristão. Por trás da multiplicidade de símbolos, uma tradição universal perene e muito sofisticada da sabedoria humana foi reconhecida com júbilo e esteve a ponto de ser oficialmente aceita pelos defensores da “fé única e verdadeira”. (ZIMMER, 1989, p.176).

Passamos agora a refletir sobre um dos maiores legados da filosofia hindu: a manifestação enunciativa da discursividade religiosa budista.

2.4 Budismo: olhares sobre a tradição oriental

Originário da Índia por volta de 483 a.C., possuindo como pano de fundo o hinduísmo, o budismo é uma religião que tem como princípio o comportamento ético e filosófico. O responsável por sua fundamentação foi Sidarta Gautama, posteriormente conhecido como Buda, em outras palavras, o iluminado (ele nascera aproximadamente no ano de 563 a.C., vindo a falecer em 483 a.C., ano que marca o início do budismo), pregador de um comportamento – antes de se configurar como uma religião – pautado em uma investigação filosófica como forma de encontrar o conhecimento. Com o passar dos tempos, essa MEDR se dividiu em budismo *mahayana* (o grande veículo) – esta escola budista se difundirá efetivamente no Tibete, palco de nossas observações a respeito de Milarepa – e budismo hinaya (o pequeno veículo) difundido na Índia.

Considerando as questões biográficas de Buda⁴⁷, ressaltamos o fato de o asceta ter vivido a sua infância e juventude em meio à fortuna, protegido pela vida palaciana. Entretanto, ao ultrapassar as fronteiras de seu Castelo e conhecer o sofrimento do mundo, ele optou por abandonar suas regalias e buscar o cumprimento de seus votos: “(...) salvar todos os homens; renunciar aos maus desejos; aprender todos os ensinamentos; e alcançar a perfeita Iluminação.” (GAUTAMA, 2003, p.26)

⁴⁷ Vide anexo I.

Para compreendermos os dizeres de Buda é preciso que pontuemos algumas questões provocadoras do início do movimento budista. Sobre essa questão, podemos enumerar alguns aspectos que, ao mesmo tempo em que contribuíram para sua formação, também serviram para constituí-la por meio de sua denegação. São eles: autoridade, ritual, especulação, tradição, crença e mistério.

Nesse primeiro aspecto, temos os dois lados do poder. A autoridade no interior da religião tem significância, uma vez que sua enunciação requer o poder de decisão de um sujeito que seja tomado como uma autoridade ao lado da divindade. Esse aspecto aparece na Índia milenar e atravessa a MEDR-budista, no entanto, é revogado em parte já que, ao usá-lo de maneira inadequada – como a cobrança por serviços religiosos feita pelos Brâmanes –, não correspondiam eficientemente à filosofia budista. Dessa maneira, a MEDR-budista pregou uma religião desprovida da autoridade. Esse ataque budista ao autoritarismo religioso buscou romper a hegemonia brâmane sobre os dizeres religiosos, estimulando as pessoas a procurarem, em sua interioridade, os sentidos dos dizeres de uma MEDR.

O segundo aspecto a ser observado corresponde ao ritual considerado como representativo para a religião, pois é por meio dele que as comunidades principiaram suas manifestações religiosas de questionarem-se a respeito do motivo pelo qual realizavam seus ritos. Todavia, os rituais passaram a funcionar de maneira mecânica, sem representatividade efetiva na instituição da MEDR-hinduísta, resultando no questionamento budista de sua validade. Dizemos, dessa maneira, que o budismo buscou uma religião avessa aos rituais, ridicularizando os cultos ao panteão hindu e classificando-os como repetições supersticiosas. A partir dessa argumentação, Buda procurou instituir uma religião calcada na racionalidade.

O terceiro aspecto refere-se à especulação religiosa, no sentido de procurar dar explicações “plausíveis” para os questionamentos humanos. As indagações antigas do homem, a religião tenta oferecer-nos algumas respostas, tais como o lugar de onde a

humanidade surgiu, ou então, por que motivo há existência humana, entre outras tantas para as quais a religião busca explicações místico-religiosas. Contudo, ao se deparar com o questionamento do sentido da *verdade*, a percepção budista é de que muitas explicações não passam de sofismas. Desse modo, a tentativa de Buda foi a de desviar a religiosidade do campo da especulação inútil. Essa tentativa de silenciar tais especulações infundadas é mostrada por Smith (2002, p.102), ao trazer a enunciação de um dos discípulos de Buda: “Se o mundo é eterno ou não, se o mundo é finito ou não, se a alma é o mesmo que o corpo ou se a alma é uma coisa e o corpo outra, se Buda existe após a morte ou não existe após a morte – essas coisas (...) meu Mestre não me satisfaz”.

A presença da tradição é o quarto aspecto. Ela é responsável pela conservação cultural dos hábitos de uma comunidade, mas, ao tornar-se uma repetição imposta e exigente, torna-se esvaziada de sentido – sobre as condições de produção discursiva a que nos referimos, ressaltamos o questionamento sobre o uso do sânscrito, mesmo como língua morta e não mais utilizada pela população, como língua oficial da MEDR-hinduísta⁴⁸. Sobre essa conservação, Buda esclarece: “Não te baseies naquilo que te foi legado, nem na autoridade dos teus ensinamentos tradicionais. Quando souberes, por ti mesmo, que ‘esses ensinamentos não são bons; quando seguidos e postos em prática, eles conduzem à perda e ao sofrimento’, então irás rejeitá-los.” Smith (2002, p.103).

Por fim, pensamos na religiosidade hindu vista como um mistério. Esse fato permite mostrar a tentativa de limitar a compreensão humana para os dizeres da MEDR, além disso, mostra-se como um apagamento e silenciamento de indagações que possam surgir ao se discursivizar o ato sagrado. Porém, esses silenciamentos passaram a serem percebidos na

⁴⁸ Essa questão também ocorreu em outras MEDRs e pode ser comparada ao fato de Lutero traduzir a Bíblia do latim para o alemão. No caso do budismo, seu fundador buscou passar seus ensinamentos por meio da linguagem popular e não pelo sânscrito.

MEDR-budista como uma confusão entre o que era sagrado ou, simplesmente, uma manifestação fantástica e, mais uma vez, com uma significação equivocada na concepção budista. Para o budismo original, o sobrenatural era visto como uma forma de distanciamento do autoconhecimento e, por esse motivo, desencorajado.

Portanto, os ensinamentos filosóficos budistas encontram-se baseados em quatro axiomas que norteariam os ensinamentos que surgiriam posteriormente, chamados aqui de *as quatro verdades*: a existência está relacionada à dor, ao desconhecimento e ao desejo como origem dos sofrimentos (*dukkha*), no sentido de que a vida encontra-se desarticulada e, por isso há a dor⁴⁹.

Logo, para aniquilar o suplício é necessário conhecer sua causa e se livrar da ignorância. Desse modo, a causa do sofrimento é o desejo. Conforme Smith (2002, p.108), essa concepção budista é “um tipo específico de desejo, o desejo de realização individual. (...) é a força que o rompe, arrancando-nos da liberdade do todo e nos levando de volta ao estado em que buscamos realização no nosso ego, o qual exsuda como feridas secretas.” Assim, o meio para retirar o sofrimento é suprimir o desejo. Em outros termos, passar a tomar o mundo e a sociedade como extensão do eu e, portanto, buscar agir de maneira altruísta.

No entanto, se o sujeito conseguir perceber e retirar o sofrimento provocado pelo desejo, atingirá a última verdade proposta no budismo, a *Verdade da Extinção do Sofrimento*. Essa última verdade, a da superação dos obstáculos, conduz à observação dos caminhos que se podem percorrer para escapar ao sofrimento: eis os oito caminhos pregados por Buda.

Para tanto, o homem possui *oito caminhos* a percorrer ao encontrar-se no equilíbrio entre a renúncia excessiva e a tolerância para com as angústias cotidianas, sendo esse ponto de equilíbrio chamado de *Caminho do Meio*. Conforme nos ensina o budismo, os *oito*

⁴⁹ Buda tomou como formas de desarranjo individual e, portanto, causador do sofrimento o trauma do nascimento, a patologia das doenças, a ansiedade sobre a morte, a subordinação ao que não se deseja e a separação daquilo que se ama.

caminhos são a compreensão, o pensamento, a palavra, a ação, o modo de vida, a atenção, o esforço e a meditação corretos.

O primeiro, a compreensão correta, é a tomada de consciência da natureza das coisas. Segundo a doutrina budista, o homem alimenta a ilusão de ter, em sua interioridade, um “eu” que abrange e reúne todos os aspectos de sua existência, mas tal unidade inexistente para essa doutrina, sendo uma combinação de forças físicas e psíquicas. O pensamento correto é o segundo caminho correspondente àquele livre do desejo e de toda a crueldade, em outras palavras, um pensamento desapegado deste mundo.

A palavra correta é aquela que se abstém de qualquer significação que provoque o ódio, uma linguagem brutal ou injuriosa. Já a ação correta exige que a vida do sujeito disposto a seguir os ensinamentos de tal manifestação discursiva seja, em síntese, pacífica. Como quinto caminho, temos o modo de vida correto, ou seja, o meio de subsistência precisa evitar que o sujeito pratique atos injustos.

O sexto, o esforço correto, busca tentar evitar o mal. Já no sétimo caminho, o da atenção correta, tem como objetivo perceber as três características gerais dos fenômenos físicos ou mentais (matéria, sensação, percepção, vontade e consciência) conforme as percepções budistas, ou seja, eles são transitórios (*anutya*), dolorosos (*dukkha*) e destituídos de um “eu” ou de realidade substancial (*anatman*). Por fim, encontramos o oitavo e último caminho, o da meditação caracterizada pela ausência da distração e inquietação mental, considerada como a fixação do pensamento em um ponto único.

De todos os caminhos apresentados, a meditação é, efetivamente, significativa para atingir o estado de *nirvana*. Dessa forma, o conhecimento de si é imprescindível na filosofia budista. Conforme tais acepções, o sujeito encontrará o estado de não-dualidade quando abandonar o de ignorância, relacionado à sua identidade e atingirá o de Buda (a Iluminação).⁵⁰

⁵⁰ No budismo, ignorância e iluminação estão no budismo como um par dualístico.

A comunidade budista é composta por monges e leigos, possuindo cada qual as suas obrigações. Aos primeiros, é dito que devem seguir os dez preceitos fundamentais, ou seja, i) renunciar o ato de destruir qualquer vida, ii) de furtar, iii) abdicar da prática sexual, iv) abdicar de mentir, v) não fazer uso de bebidas alcoólicas, vi) o preceito que desautoriza o hábito de comer no período da tarde, vii) a proibição de dançar e de cantar, independente do espetáculo (em outros termos, uma tentativa de denegar o ritualismo hindu), viii) abdicar de ornamentos, ix) renunciar ao luxo e, por fim, x) recusar pagamentos.

No que se refere aos leigos, a doutrina budista lhes pede que renunciem aos cinco primeiros preceitos – destruição da vida, furtar, prática sexual, mentir e do uso de bebidas alcoólicas – como uma forma de se prepararem para voltarem como monges na reencarnação subsequente. De alguma forma, podemos ver nessa estruturação social marcas das Leis de Manu, propostas pelos hindus. Isso significa dizer que, mesmo não considerando como válidas as divisões sociais hindus em casta e a inflexibilidade das classes sociais, encontramos na MEDR-budista, marcas que evidenciam como essa cultura influenciou na instituição do budismo.

Tal fato pode ser percebido na conduta traçada aos monges e aos leigos, evidenciando que esses apenas atingirão o *status* social de monge, superior ao seu, após desempenharem os cinco preceitos supracitados como forma de treino da prática budista em um dos ciclos do *samsara*. Assim, é possível dizer que também não bastará ser um iniciado nas concepções que envolvem a MEDR no decorrer dessa interpelação em sujeito, mas será necessária, ainda, a permissão para que ela se manifeste ao sujeito.

Nessa perspectiva de estudo, a contradição – similarmente à presença desta na contemporaneidade – atravessa os dizeres do budismo, possuindo como inscrição discursiva a constituição sujeitudinal por meio da alteridade, da luta interna do sujeito para sobrepor-se às

intempéries mundanas. Tal reação de alteridade organiza-se na compreensão budista de que não há a unicidade subjetiva, mas, sim, a ilusão de tal estado.

Portanto, compreendemos a presença dessa manifestação discursiva na contemporaneidade⁵¹, no propósito de buscar estruturar o sujeito, mostrando-lhe a sua não unicidade, a inexistência dos efeitos de sentidos compreendidos no “eu”, ou seja, a denúncia da identidade fragmentada própria da sociedade contemporânea.

Antes de passarmos para o tópico seguinte, consideramos imprescindível que nosso leitor se inteire de alguns dados por nós coletados a respeito de uma figura do budismo tibetano que constitui nosso personagem principal: Milarepa.

2.4.1 Milarepa: uma (re) significação?

Na literatura pesquisada, deparamo-nos com uma questão curiosa: a factualidade da existência de Milarepa. O conhecimento desse fato levou-nos a pensar o motivo de uma possível (re) significação.

Primeiramente, pensemos no sujeito Milarepa instituído pelo devir histórico. Assim, esse sujeito viveu em Lhasa, capital do Tibete e lá é conhecido como o eremita da pedra branca, discípulo do Guru Marpa, tendo sido este discípulo de Mestre Naropa. Tal personagem integrante da História tibetana também é conhecido como Milarespa, pois usava uma tanga de algodão (*respa*). Os dizeres sobre esses ascetas encontram-se presentes no interdiscurso e se tornam efetivamente mostrados no Tibete.

⁵¹ Concepção indiana de libertação da alma. Esse termo foi apropriado pelo budismo, para designar “a perfeita tranqüilidade”.

Milarepa nasceu em 1039, filho de uma família abastada que, a partir da morte de seu pai, enfrentou a ambição da administração de um tio, levando sua mãe e irmã à escravidão e ele, à vingança. Com efeito, ele foi uma figura admirável por seu conflito interno e sua busca em instituir-se como sujeito da MEDR-budista: atordoado entre a escolha de fazer o bem ou o mal foi feiticeiro, poeta, criminoso.

Isso nos leva a dizer que Milarepa, em um primeiro instante e a pedido de sua mãe, freqüentou uma escola de magia negra, no entanto, provocar o mal não lhe garantiu a felicidade. É a partir desse momento que ele procurou Marpa para encontrar a auto-realização. Esse Mestre o fez realizar trabalhos forçados e destruí-los em seguida, começando outro na seqüência. Após tais tarefas, Marpa o conduziu a uma caverna para que encontrasse a iluminação.⁵²

Segundo Chiang Sing (1984, p. 126), é nesse lugar que Milarepa “aprende a conversar com Dakins (fadas), com os seres demoníacos e os animais selvagens. Domina por completo o tumo, ou o calor psíquico, e a Yoga da Kundalini⁵³.” É, a partir desse ponto de inflexão histórico, que Milarepa começa sua tarefa como eremita tibetano.

⁵² Faz-se mister ressaltar a postura em que Milarepa se encontra sentado na caverna a fim de encontrar a iluminação: em posição de yoga com uma vela sob sua cabeça. Tal fato é relevante, no que se refere à sugestão para a significação dos chacras. Essa denominação hindu refere-se a pontos energéticos dispostos ao longo da coluna vertebral, significando "Roda" ou "Disco Giratório". São eles: Coronário (topo da cabeça), Frontal (fronte), Laríngeo (garganta) Cardíaco (coração), Umbilical (plexo solar), Sacro (baixo-ventre) e Básico (base da coluna), possuindo cada qual a sua especificidade. Quando se encontra bastante desenvolvido, o chacra apresenta um brilho muito intenso e gira em alta velocidade. A relevância de cada um desses chacras refere-se à função que possuem no instante em que a Kundalini toca cada um deles no instante de meditação, iniciando pelo chacra básico até atingir o coronário. Conforme o budismo tântrico, em cada uma dessas fases, a energia é representada por um elemento numa ordem crescente: terra, água, fogo, ar e éter.

⁵³ Resumidamente, consideraremos a Kundalini como o fogo secreto que dorme na base da coluna vertebral. Essa potencialidade energética, quando despertada, acarreta em um estado de criatividade e a possibilidade de relacionamento com as energias cósmicas. Esse é, segundo os preceitos do budismo tântrico, a possibilidade de libertação do sujeito. Assim, quando a Kundalini se manifesta, ela permite a abertura dos chacras, fazendo com que o sujeito compreenda a realidade e possua a auto-realização. Dessa forma, entendemos a Yoga da Kundalini como uma técnica ancestral designada para expandir a consciência do sujeito em meditação. Conforme os preceitos tântricos, essa técnica de meditação permite o autoconhecimento por meio do controle das energias oriundas das faculdades mentais, da energia emocional e da estrutura física de sujeito em estado de meditação, permitindo um equilíbrio das mesmas. É a partir desse equilíbrio energético que os yogues crêem ser possível cada sujeito experimentar suas capacidades, expressar e compartilhar com o todo Infinito (*Brahm*). Segundo as acepções do budismo tântrico, essa prática elimina os apegos, torna o desconhecido revelado, expande a percepção da realidade, oferece forças para a eliminação de hábitos nocivos e substituição por outros saudáveis

Deveríamos destacar o motivo de tomarmos o personagem fictício para comentarmos a história do eremita que mudou os rumos do budismo no Tibete, mas o que temos como ponto de encontro dessas histórias é o devir desses sujeitos, ou seja, o percurso de homens rudes do Tibete a monges budistas. As diferenças contadas entre a história e a manifestação literária como *Dakins* (fadas) ou o *tumo* (segundo Chiang Sing (1984), corresponde ao que a autora nomeia de *calor psíquico*) encontram-se (re) significadas consoante elementos ficcionais, os quais não se encontram dispostos na mesma formatação no decurso da enunciação literária como a presença de *demônios* e *pulsões*, presentes no momento de meditação.⁵⁴ Essas (re) significações nos mostram deslizamentos de sentidos por meio do atravessamento da DR na DL.

Essa diferenciação se faz relevante nesse momento em que colocamos em alteridade o sujeito Milarepa histórico e o ficcional, pois precisamos compreender que na enunciação literária ressoam vozes de diferentes lugares, da História, da religiosidade, da cientificidade, da ficcionalidade e de outras constitutivas de sua manifestação que desejamos categorizar. Assim, os conflitos no percurso de interpelação em sujeito do personagem histórico configuram-se pela presença da alteridade entre bom e mau, entre eremita e feiticeiro dentre outros aspectos.

Quanto à personagem ficcional, essa heterogeneidade é marcada não somente por esses aspectos, mas ainda pela presença do narrador que passa a enunciar do lugar discursivo de Milarepa, de Svastika, do tio e de seu próprio, conjugando essas vozes e multiplicando as significações da enunciação literária. O conflito identitário, o processo de constituição em sujeito do budismo existem, mas evidenciados de lugares diferentes: o da História e o da literatura.

por meio da tentativa compreensão de quem se é e da visualização de hábitos autodestrutivos, curando as feridas com o poder do amor.

⁵⁴ A Sd7 tratará desse atravessamento no Capítulo IV.

Na seqüência, tecemos algumas considerações sobre o judaísmo, dando continuidade às discussões propostas nesse capítulo, concernentes à contextualização das condições de produção da manifestação discursiva que será analisada. Assim, adentremos os meandros do judaísmo e sua contribuição para a concepção de divindade no mundo ocidental.

2.5 Judaísmo: princípio monoteísta

Uma das marcas da sociedade ocidental encontra-se na construção do pensamento judeu. Primeira religião monoteísta, sendo o livro sagrado tido como base de concepções verídicas a *Torah*, ou a lei. Para os judeus, o documento sagrado é a Bíblia – sem o Novo Testamento. Entretanto, ela foi dividida em *Torah*, *Nebiim* (dizeres dos profetas, anteriores e posteriores) e *Ketubim* (Salmos, Cinco Rolos Festivos). Conforme esse povo, Deus fez um acordo com os hebreus, elevando-os à categoria de povo escolhido e oferecendo-lhes a Terra Prometida.

No entanto, a organização hierofânica do judaísmo não deve ser percebida como uma epifania que desemboca na MEDR-judaica: é a partir do devir histórico que ela se constrói. Ao contrário do que sempre ouvimos a respeito da História judaica, se olharmos para MEDR-judaica, percebemos a movência de sentido a partir da heterogeneidade que a constitui:

No texto final do Êxodo, editado no século V AEC, diz-se que Deus fez uma aliança com Moisés no monte Sinai (o que supõe que tenha ocorrido por volta de 1200). (...) a idéia de aliança nos diz que os israelitas ainda não eram monoteístas, pois isso só faria sentido num cenário politeísta. (...) Na verdade a Bíblia nos diz que como Moisés estava no monte Sinai, o resto do povo voltou-se instintivamente para a velha religião pagã de Canaã. Fizeram um bezerro de ouro, efígie tradicional de El, e executaram os antigos ritos diante dele. A colocação desse incidente em crua justaposição à apavorante revelação no monte Sinai pode ser uma tentativa dos editores finais do Pentateuco⁵⁵ de indicar a seriedade da divisão em Israel. Profetas como Moisés pregavam a elevada religião de Javé, mas a maioria do povo queria os rituais antigos, com sua visão holística de unidade entre deuses, natureza e humanidade. (ARMSTRONG, 1994, p. 34)

⁵⁵ Coleção dos cinco primeiros livros do Velho Testamento (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio).

É nesse lugar heterogêneo que se ordenará o amálgama dos dizeres judaicos. Fica evidente que tal religião mostra o conflito existente no interior dessa comunidade em seus primórdios, ao se instituir por meio de uma “aliança”. A aquisição do sentido de unidade divina, portanto, é uma construção ideológica fundadora dessa MEDR: aos sujeitos, oferece-se a Terra Prometida, o lugar sagrado e, em troca, como em uma via de mão dupla, retribui-se com a possível crença em um Deus único. A partir do momento em que tal concepção entra no rol de dogmas sociais, torna-se possível crer em uma unidade divina para essa sociedade.

A libertação do povo judeu ocorreu por volta de 1300 a.C. Esse fato aconteceu por meio da fuga judaica do Egito comandada por Moisés, o responsável pela divulgação das tábuas dos Dez Mandamentos, recebidas no monte Sinai. Ele intervém junto ao Faraó pela libertação dos israelitas e ocorre a passagem no mar dos Juncos⁵⁶. Durante 40 anos peregrinaram pelo deserto, até receberem um sinal de Deus para voltarem para a Terra Prometida, Canaã.

De acordo com as escrituras sagradas, Abraão recebeu um sinal de Deus para abandonar o politeísmo e viver em Canaã (atual Palestina) por volta de 1800 a.C. Por volta de 1700 a.C, o povo judeu migrou para o Egito, porém, foi escravizado pelos faraós durante aproximadamente 400 anos. Smith (2002) mostra como eram vistos os judeus pelos demais povos:

(...) Em termos temporais, os hebreus chegaram tarde ao palco da História. (...) o Egito já tinha suas pirâmides, Suméria e Babilônia já eram impérios mundiais. Por volta do ano 1400 a.C., a Fenícia já tinha suas colônias. E onde estavam os judeus em meio a esses potentes redemoinhos? Eram ignorados. Minúsculo grupo de nômades circulando sem destino pela parte setentrional do deserto da Arábia, eles nem chegavam a atrair a atenção das grandes potências. (SMITH, 2002, p.261)

⁵⁶De acordo com Armstrong (1994, p. 30) o nome seria *Sea of Reeds* e não *Red Sea* (mar Vermelho). Esse equívoco ocorreu devido a um erro de impressão na chamada “Bíblia de rei Jaime”, a primeira em tradução inglesa.

Foi um grupo sociocultural que parecia insignificante perante a ostentação da História dos povos vizinhos, expulso de sua terra, sem lugar para se organizarem, buscando retomar a Terra Prometida, se percebido no recorte de seu surgimento. Diante disso, refletimos sobre a contribuição dessa MEDR para a construção da DR. Com efeito, de imediato e sinteticamente, dizemos que o legado deixado na DR pelos judeus foi a percepção do significado de Deus, da criação, da existência humana, da História, da moral, da justiça e do sofrimento.

Já comentamos o fato da organização lenta da figura divina, mas existem questões sobre o sentido de Deus que ainda devemos ressaltar. Em primeiro lugar, dizemos que é necessário levar em consideração a não existência da “auto-criação”, ou seja, o sujeito dependerá de outro Ser para que possua vida e, ainda, que o poder dos sujeitos é limitado – diferentemente de quem os criou, considerando o escopo das MEDRs em estudo. No judaísmo, essas questões se fundem em uma única imagem, não como pessoa, mas como vontade única, concentrada em um ser que transcende a natureza. Nesse sentido e a título de exemplo, quando nos voltamos para o judaísmo, a natureza passa a ser uma manifestação da vontade do Senhor Único de todos os seres.

Ao nos referirmos à concepção de unidade divina, esse ponto nos reporta ao sentido da criação do mundo, realizada por tal unidade. Isso implica dizer que podemos afirmar que essa é uma das correntes religiosas considerada como materialista juntamente com o cristianismo e o islamismo, se observarmos esse sentido a partir da percepção da natureza como componente físico da existência. Logo, para os judeus, o caráter material do mundo deveria ser respeitado, pois ele está destinado a gerar frutos, nas mãos daqueles que são a imagem e a semelhança divina, renegando seus aspectos ilusórios, caóticos e defeituosos.

Nessa MEDR, o mundo fora criado em sua perfeição e, portanto, os aspectos materiais serão relevantes para o espírito, uma vez que é por meio deles que se manifesta o sagrado; a matéria se instituirá como obrigatoriedade para a salvação (vê-se pela instituição do dogma da

Ressurreição da Carne) e a natureza abriga o divino (o que no cristianismo se (re) significará como encarnação).

Os judeus percebiam as limitações humanas e tal fato fez com que se voltassem inúmeras vezes para a pergunta “O que é o homem mortal para que te lembres dele? E o filho do homem, para que o visites?” (Salmos, 8:4). A partir disso, desenvolveu-se a percepção de que o homem é uma mistura de *pó* e *divindade*, ou seja, a vida humana nada mais era do que um sujo rascunho de imagem divina devido à sua fragilidade. Entretanto, não se deve descartar a centelha divina que habita todo ser. Segundo a MEDR-judaica, o ser humano, além de frágil, suscetível à dor, com sua vida exaurível, possui a percepção da existência a partir da noção de pecado:

(...) A palavra pecado provém de uma raiz que significa “errar o alvo”, e é exatamente isso que o ser humano (apesar de sua origem elevada) está sempre fazendo. Destinado a um comportamento nobre, ele muitas vezes fica abaixo do padrão (...). Criado superior ao animal, ele freqüentemente afunda num estado inferior ao animalesco. (SMITH, 2002, p.270)

Tal como podemos perceber, essa conceituação difere do sentido usualmente conhecido de que o pecado é a atração e afetação da existência humana pelo ato de possuir: “Todos os corpos, o ouro, a prata, e todos os demais têm, com efeito, seu aspecto atraente” (AGOSTINHO, 2002, p. 56).⁵⁷ “Errar o alvo” aqui não traz como significação a transgressão, mas, sim, a escolha, podendo acertar ou não ao escolher alguma atitude. Assim, o sentido da existência na MEDR-judaica resume-se em realizar escolhas a partir da percepção da dupla constituição humana.

⁵⁷ Em linhas gerais, essa noção de pecado proposta por Agostinho em suas *Confissões* foi difundida entre os religiosos, servindo de sustentação filosófica a respeito desse assunto. O filósofo e santo disserta no Capítulo VI a respeito da causa dos pecados e conclui que:

A crueldade dos tiranos quer ser temida; porém, quem a de ser temido senão Deus (...). As carícias da volúpia buscam ser correspondidas; porém, nada há mais carinhoso que tua caridade (...). A curiosidade sugere amor à ciência, enquanto só tu conhece plenamente as coisas (...). O luxo gosta de ser chamado de fartura; mas só tu és a plenitude e a abundância inesgotável (...). A prodigalidade veste-se com a capa da liberalidade; porém, só tu, és verdadeiro e liberalíssimo doador de todos os bens (...). A avareza quer possuir muitas coisas; porém, só tu as possuis todas (...). A ira busca a vingança; e que vingança mais justa que a tua? (AGOSTINHO, 2002, p. 58).

Diferentemente do hinduísmo ou do budismo, a experiência no mundo não é vista pelos judeus como *maya*, como ilusão: para eles, dar um sentido para a experiência histórica possuía um valor monumental. É preciso pensar a História, no sentido de que a contextualização afeta a constituição de uma sociedade. Assim, à guisa de exemplificação, não há como se falar em Noé e dispensar o acontecimento do dilúvio e, por conseguinte, no que implicaria a aceção dessa história para os judeus.

Outro ponto que compreende a composição da significação da História para o judaísmo corresponde à ação coletiva ou social. É necessário o trabalho em conjunto que, na modernidade, chamamos de classes, para manejar os rumos da História. O acontecimento possui relevância nessa manifestação religiosa como forma de marcar seu lugar de luta por seu espaço social. Nesse sentido, se procurarmos olhar detidamente a aliança entre israelitas e judaísmo em fundação, é que perceberemos amostras dessa coletividade que ensinaria o caminho da luta de classes ao mundo Ocidental.

Continuando essa reflexão ressaltando a forma como o judaísmo concebe a História, ele a percebe como um campo de oportunidades regido por Deus em que nada ocorre sem a sua vontade, tomando cada acontecimento como um aprendizado vivido. Por fim, temos a História como oportunidade única, no sentido de que cada acontecimento tem sua forma singular de ocorrer e de propiciar, mais uma vez, o aprendizado.

Essa concepção de singularidade encontra-se ligada à significação de que Deus interfere nos pontos críticos da História e de que eles eram o único povo escolhido como preceptores de todos os desafios que os levariam à Terra Prometida e a Deus. Diferentemente do que ocorria no hinduísmo, em que o *status* social era garantido pela concepção do homem primordial e pelo politeísmo, temos, a partir dessa visão da História, uma outra significação:

No judaísmo, por outro lado, a História vive uma perpétua tensão entre suas possibilidades divinas e suas frustrações manifestas. Existe uma aguda tensão entre o “deveria” e o “é”. Consequentemente, o judaísmo lançou as bases do protesto

social. Quando as coisas não são como deveriam ser, algum tipo de mudança se faz necessário. A idéia deu frutos. Foi nas terras afetadas pela perspectiva histórica judaica (que influenciou o cristianismo e até certo ponto o islamismo) que ocorreram nos principais impulsos por melhora social. Os profetas estabeleciam o padrão. “Protegidos por sanções religiosas, os profetas de Judá eram uma força política reformadora que nunca foi superada e talvez nunca igualada na História mundial subsequente”. (SMITH, 2002, p.274)

Fica notório que a significação de História oferecida pela MEDR-judaica traz questões relevantes de sua formação para o discurso social que se instituirá na modernidade. Nosso papel, aqui, compreende mostrar os caminhos teóricos percorridos para se formar essa MEDR, ou seja, notarmos a que ponto a significação da História pode chegar para os judeus, procurando suprimir qualquer visão epistemológica militante. Com efeito, compreendemos a razão e o limite do estabelecimento judeu concernente aos Mandamentos: uma forma de organização social e constante reformulação da sociedade na medida em que “deveria ser” Lei na ordem social “não o é”, reformulando-as a partir do lugar enunciativo do sagrado.

Ligados à significação de Deus, da existência humana e da História, temos os demais sentidos: moralidade, justiça e sofrimento. O sentido de moral colocado pela MEDR-judaica advém da necessidade de estabelecer mecanismos de controle social. Assim, encontramos as Leis Bíblicas que buscam regular o comportamento humano em 613 Mandamentos. Para percebermos como funciona esse controle, utilizamos como escopo os Dez Mandamentos, os quais foram apropriados pelo cristianismo e pelo islamismo. A significação desses dizeres servirá de base para a organização moral da sociedade Ocidental.

Para a instituição deles, é relevante que se tomem quatro áreas que podem tornar o controle social precário: a força, a riqueza, o sexo e a palavra. Com efeito, os Dez Mandamentos visavam a uma vida coletiva possível, uma vez que

A respeito da força, os Mandamentos dizem que o indivíduo poderá discutir e brigar, mas não lhe será permitido matar um membro do grupo, porque isso instigaria um espírito de vingança que destruiria a comunidade. Portanto, *não matarás*. O mesmo ocorre com o sexo. O indivíduo poderá ser farrista, (...) e até promíscuo; embora não louvemos tal comportamento, não é por isso que botaremos a lei em seu calção. (...) não será permitido que pessoas casadas façam sexo fora do casamento, porque isso desperta paixões que a comunidade não tolera. Portanto, *não cometerás adultério*. Quanto às riquezas, o indivíduo erguerá sua pilha de moedas tão alto quanto quiser (...) Mas uma coisa ele não poderá fazer: saquear diretamente a pilha de moedas dos outros (...). Portanto, *não roubarás*. Finalmente, quanto à palavra falada, o indivíduo poderá dissimular e enganar, mas há um momento em que exigimos que ele diga a verdade (...): se uma disputa alcançar proporções tais que tenha de ser levada ante um tribunal, os juízes terão de saber o que aconteceu e, se o indivíduo mentir no tribunal, sob juramento, sua punição será severa. Portanto, *não prestarás falso testemunho*. (SMITH, 2002, p.275-276)

Percebemos, então, a relevância da significação dos Dez Mandamentos, visto que esse sentido permite uma constituição social em uma perspectiva da ética social como valores morais. Nesse sentido, a significação dessas Leis atravessará outras MEDRs e, ainda, (re) significará para outras manifestações discursivas que organizam a sociedade de maneira ética, por exemplo, as questões concernentes ao sexo, às relações jurídico-sociais ou, então, as questões econômicas.

Quando nos remetemos ao sentido de justiça posto pelos judeus, isso implica dizer que é preciso levar em consideração os acontecimentos, as percepções de ordem divina e a Lei que organiza esse lugar para percebermos a instituição dos sujeitos nesse lugar discursivo. No entanto, é preciso daquele que fale a voz de Deus, estabelecendo a ligação entre o plano divino e temporal: o profeta.

A fim de explicarmos essa concepção de profeta, reportamo-nos à acepção grega para esclarecer a presente reflexão. Assim, temos do grego *prophétes* em que a primeira (*pro*) significa “por” e a outra (*phétes*) “falar”, apresentando a concepção de que um profeta “fala por alguém”. Seguindo esse princípio, temos no judaísmo uma (re) significação da palavra “profeta”, visto que ele faz falar a voz de Deus. É por meio desse personagem que temos as alterações sociais judaicas funcionando como monumentos históricos por meio da percepção de justiça promovida por eles.

Nesse sentido, incluímos os fenômenos proféticos funcionando em grupos (Confraria dos Profetas), como se a massa ali envolvida se encontrasse em transe; em outro estágio, a ética organizará a conduta dos profetas chamados de Individuais da Pré-escrita. Agora recebem a visita divina sozinhos, dominando os dizeres a serem enunciados. Também é relevante o movimento de justiça efetuado por esses profetas, ou seja, eles constroem uma relação de alteridade direta entre suas enunciações e ações das instituições dominantes.⁵⁸

Por fim, essa organização de profetas atingiu o seu refinamento com os Profetas Escritores, uma vez que eles não se preocupavam com desmandos individuais, mas, sim, com problemas de ordem social relevantes, tais como, a escravidão, o aborto ou mesmo a subjugação feminina aos homens. Eles procuravam uma estabilidade política e social por meio da justiça divina. Com efeito, entendemos que eles entram para o palco da História não apenas como veículos da MEDR-judaica, mas também como sujeitos que marcaram a intensidade das relações de alteridade.

O significado de sofrimento é percebido nessa MEDR como o propósito pelo qual se institui uma *lição* e não uma *punição*. Conforme o pensamento judeu, era preciso aprender uma lição ensinada a partir da derrota, que se tornaria redentora para o mundo. Essa concepção de sofrimento deve-se ao episódio da Assíria que levaria à aparente derrocada desse povo:

Em 721 AEC, a Assíria “atacou como um lobo ataca o aprisco” e apagou para sempre do mapa o Reino do Norte, transformando seu povo nas “dez tribos perdidas de Israel”. O Reino do Sul, Judá, foi conquistado em 586 AEC; neste caso, porém, a liderança permaneceu intacta quando Nabucodonosor levou os judeus para o longo cativeiro na Babilônia. (SMITH, 2002, p.275-276)

⁵⁸ Podemos observar esse afrontamento na história de Nabot ou no episódio de Davi e Betsabá em que profetas expuseram e executaram a justiça divina a despeito da vontade real.

É por meio desse acontecimento que a (re) significação do sofrimento ocorre, ou seja, o sentido do sofrimento toma a via da exaltação social e não do abandono divino. Caso essa percepção não ocorresse, é provável que a posição-sujeito na MEDR-judaica tivesse uma direção diferente: os judeus não seriam o povo eleito por Deus. Completando os sentidos que podem ser depreendidos dessa questão, podemos ainda dizer que tal percepção colabora com a construção de concepções como liberdade e justiça, uma vez que esse é o povo escolhido para enfrentar as provações do cativeiro egípcio ou do exílio em prol da Terra Santa. Nesse sentido, a austeridade das provações nunca ultrapassaria a significação daquilo em que acreditam.

Na seqüência, abordamos algumas considerações sobre o lugar do cristianismo em nosso enfoque de pesquisa.

2.6 Reflexões sobre a significação de Cristo e sua importância na História ocidental

Por ser uma religião histórica, o cristianismo é a que possui o maior número de adeptos das manifestações religiosas em estudo e, portanto, um complexo de significações que atravessa o mundo contemporâneo. Por esse motivo, abordamos nesse tópico a construção dessa enunciação religiosa em suas generalidades, por meio de questões regulares que independem das particularidades do catolicismo romano, da ortodoxia oriental ou do protestantismo. Nesse sentido, procuramos mostrar como pode ser percebida a figura de Jesus Cristo, a consolidação dos princípios cristãos e a aceção de Corpo Místico de Cristo.

O cristianismo pauta-se nos Dez Mandamentos e nas Máximas de Jesus, veiculadas pela Bíblia, o livro sagrado dos cristãos. Tal livro pode ser dividido em duas partes: Antigo e Novo Testamento. Sobre essa divisão da Bíblia em livros a partir da nomenclatura que recebem, podemos asseverar que “(...) O termo ‘antigo’ mostra que a revelação de Deus a

Israel não é completa para os cristãos: encontra sua realização no Novo Testamento que acontece em Jesus Cristo.” (RAMPAZZO, 2000, p.109).

Dessa forma, o Antigo Testamento versa sobre a criação do mundo, a História, as tradições judaicas, as leis, a vida dos profetas e a vinda do Messias. Já o Novo Testamento, fala sobre a vida do Messias, principalmente, e foi escrito póstumo a Jesus. Têm-se ainda os Evangelhos Apócrifos chamados também de Gnósticos⁵⁹, que foram banidos pelo cristianismo, devido à sua alegada não autenticidade – esses textos questionavam concepções fundantes como a culpa e o pecado impostos pela Igreja até então.

O acontecimento central dessa religião deve-se à história do carpinteiro judeu, nascido em Nazaré no século IV a.C. no período do reinado de Herodes, que arrastou uma multidão, devido a suas palavras, principalmente na Galiléia entre os 30 e 33 anos de idade. Sua popularidade assumiu tamanha proporção que atraiu os olhares de alguns conterrâneos e, essencialmente, dos romanos, o que acarretou sua crucificação nos arredores de Jerusalém. Esse acontecimento nos faz questionar o motivo pelo qual esse sujeito constituiu-se como um divisor de águas da História da humanidade. É nessa relação entre a religiosidade cristã e a construção do Jesus histórico que passamos a refletir sobre tal problemática.

Em princípio, percebemos a figura de Cristo como aquela que buscava na religiosidade formas de ajudar as pessoas e, paradoxalmente, desestabilizar suas concepções de vida, caracterizando o mundo para o qual ele estava voltado, a possibilidade de utilizar seu saber e poder para diminuir o sofrimento humano e, por fim, a organização social que pretendia. Essas seriam características que constroem a figura do Cristo como um monumento histórico e alterou o lugar da religiosidade por meio desses acontecimentos.

⁵⁹ Entendemos por Apócrifos como um documento considerado sem autenticidade. Assim, sob o escopo da discursividade religiosa em questão, esses evangelhos são considerados de autenticidade duvidosa. Esses manuscritos também são conhecidos por Evangelhos Gnósticos, uma vez que procuram revelar ensinamentos sob perspectiva diferente daquela encontrada nos Evangelhos Oficiais da Igreja Romana. É preciso lembrar que antes da organização da Igreja Romana, os judeus organizavam-se em comunidades que representam um *continuum* discursivo religioso dessa futura MEDR-cristã. Entretanto, muitos desses conhecimentos continuaram a permear esse amálgama, mesmo que pela sua não credulidade de uma imposição ideológica. É devido a esse ato de propiciar o conhecimento que tais Evangelhos são nomeado também de Gnósticos.

No que se refere à relação entre acontecimento discursivo, monumento histórico e religiosidade, podemos asseverar que o trabalho messiânico de Jesus estava ligado à sua relação com tais acontecimentos e àquilo que era considerado sobrenatural, chamado de Espírito, no judaísmo, sendo realçado o caráter místico nas enunciações dessa figura religiosa. Nesse sentido, Jesus exercia o papel de mediador entre esses dois planos, a partir do acontecimento do batismo realizado por João Batista, em que lhe foi permitido atuar como o profeta esperado pelo povo, conforme tal tradição. Isso significa dizer que, a partir de então, Jesus passou a ser conduzido pelo Espírito que desceu do céu e o encaminhou para a vida messiânica.

Essa questão nos reporta ao Concílio de Nicéia em 325, uma vez que, nele, buscou-se decidir de que substância era composto Jesus. Dessa maneira, diz-se que Cristo possuía a “mesma substância que o Pai”. Isso leva a significação de que o modelo de vida de Jesus era perfeito para conduzir a vida humana, evidenciando o caminho a ser seguido pelos judeus. Essa questão acima abordada em conjunto com o estudo sobre o hinduísmo, revela-nos um atravessamento da MEDR-hinduísta, já que tal Concílio seria uma (re) significação do conceito de *avatara* empregado pela sociedade indiana. A diferença é ideológica, visto que, aqui, o cristianismo evidencia com mais ênfase o caráter pedagógico da figura divina, mas também evidencia o seu caráter superior aos demais indivíduos.

Complementando essa questão da natureza divina de Jesus e de sua relevância histórica, temos ainda o Concílio de Calcedônia (ano 451) em que “(...) foi definido que, em Cristo, as naturezas humana e divina não se misturavam. De fato, Cristo, na única pessoa divina do filho de Deus, *une, sem misturá-las*, as duas naturezas, humana e divina. Por isso, é ele, ao mesmo tempo, visível e invisível, *sofre e não sofre*”. (RAMPAZZO, 2000, p.111).⁶⁰

⁶⁰ Grifos nossos.

Mostra-se a partir desse Concílio, a divisão entre o plano divino e o temporal, já que eles não se misturam e o primeiro é superior ao segundo. Nesse sentido, há outra questão que ainda nos chama a atenção: a essência de Jesus segundo tal Concílio. Tal essência nos mostra que existe uma mediação entre esses dois lugares o que permite distinguir a existência entre os tipos de sofrimento enfrentados (moral e físico), a insistente procura em ser justo e não justiceiro, sentir as dores humanas e delas se compadecer.

Essas características marcam a entrada de Jesus na História das religiões: a concepção do Deus-homem amoroso e distante das imperfeições humanas, tal como percebemos no panteão hindu ou mesmo no greco-romano. O mundo no qual ele se encontrava era voltado ao divino, entretanto, usava dessa natureza de superioridade espiritual para problematizar as questões humanas.

Esses concílios marcam a entrada de dogmas importantes na doutrina cristã: a Encarnação, a Expição e a Trindade. Dessa forma, o dogma da Encarnação acabava por mostrar que Deus tinha a disponibilidade de assumir a forma humana, exemplificada por meio de Jesus, significando de maneira diferente das divindades colocadas até então. Isso significa dizer que Deus se preocupava com a humanidade, ao contrário das outras divindades que eram incapazes de sofrer pelo homem.

Quanto à doutrina da Expição, a vida e a morte de Cristo haviam realizado um novo acordo entre a humanidade e Deus para os cristãos. Os pecados humanos acumulados até então exigiam penitência e sofrimento extremos para repará-los. Com o advento da morte de Jesus, houve a reconciliação com o divino, significando que tais desobediências a Deus foram quitadas e cancelaram a dívida da humanidade para com Ele.

Por último, a crença na Trindade mostra que, mesmo sendo Deus de natureza única, também é composto por Cristo e pelo Espírito Santo. Jesus possui a essência de Deus e encar-

nou para expiar a culpa da humanidade. Nesse sentido, Jesus é a personificação do Verbo Divino, do *Logos*. Já a concepção de Espírito Santo refere-se a ele como a alma de Cristo, sendo os dois surgidos do Pai. Assim como no islamismo e no judaísmo, observamos a fé centrada na unicidade de Deus, entretanto, para os cristãos, Deus é uma trindade formada pelo Pai (Deus), pelo Filho (Jesus) e pelo Espírito Santo a partir do advento da Igreja Católica com Pedro. Percebemos, portanto, que esse enunciado é (re) significado em cada uma dessas MEDRs conforme um posicionamento ideológico dessas enunciações religiosas.

Outro fator que organiza a figura de Jesus corresponde à sua propensão para valer-se de seu poder a fim de amenizar o sofrimento humano. Nesse sentido, podemos concordar que “(...) O fator que o fez sobreviver à sua época e lugar foi a maneira pela qual ele utilizou o Espírito que o imbuía para curar não só algumas pessoas, mas – e essa era a sua aspiração – curar a humanidade, começando com seu próprio povo.” (SMITH, 2002, p.305)

Por mais difícil que seja a possibilidade de comprovação científica de seus milagres, ou seja, se eles se encontram na ordem do sobrenatural ou são passíveis de explicação na atualidade, dizemos que a entrada de Jesus na História é marcada por esses feitos “milagrosos”. Para os judeus, é aceitável a supremacia do Espírito sobre a natureza. Nesse ponto, desejamos evidenciar que não se trata de qualquer espírito, e sim daquele que possui o poder e superioridade de manipular os princípios naturais. Não é objetivo desta pesquisa refletir sobre o valor pragmático ou, em contrapartida, metafísico de seus feitos, mas compreender a significação que eles trouxeram na construção da MEDR-cristã. O fato é que tais feitos mudaram o curso da História da humanidade e, evidentemente, das religiões, pois “provocavam” a reflexão a respeito das concepções vigentes, os saberes socialmente instituídos a partir da sua colaboração com o outro.

Essa maneira de agir procurava instituir uma alteridade entre suas concepções quanto aos demais posicionamentos político existentes. Assim, cada um desses grupos buscava um

sentido para seu sofrimento, originados pela dominação romana. Os saduceus⁶¹, por questões econômico-sociais, encontravam-se estabilizados na cultura romana e, por esse motivo, tentavam amenizar a negatividade do sofrimento.

Os demais grupos judaicos entendiam que deveria haver uma mudança realizada por Javé, sendo o agente potencializador desse acontecimento os judeus, cada qual à sua maneira.

Os fariseus⁶² procuraram modificações pautadas na Lei Mosaica. Os zelotes⁶³ buscaram alte-

⁶¹ Em linhas gerais, os judeus subdividiram-se em grupos após a dominação grega e o grupo dos Saduceus referia-se àqueles judeus favoráveis ao helenismo e, posteriormente, à cultura romana. Os judeus adeptos a esse grupo eram pertencentes, em sua maioria, às famílias sacerdotais e à classe rica. Eles rejeitavam a concepção de ressurreição dos corpos e a vida após a morte depois de um juízo universal, permanecendo a alma junto ao corpo, negavam também a existência e proteção dos anjos. Quanto à ponderação concernente ao destino, os saduceus tendiam a dar mais significado ao livre-arbítrio como escolha humana do que uma interferência de Deus. Eles rejeitavam ainda as tradições dos antigos, em outras palavras, a Lei Oral, e só reconheciam como regra a lei escrita, a escritura da Toráh. Assim, para que uma enunciação dos fariseus tivesse validade para os saduceus era preciso a sua comprovação escrita nas Leis da Toráh.

⁶² Fideli no artigo *Escribas, Doutores da Lei e Fariseus*, explica que os fariseus eram membros de um grupo religioso judaico, surgido no século II a.C., que vivia na estrita observância das escrituras religiosas e da tradição oral. O grupo foi acusado de formalista e hipócrita pelos Evangelhos. Quanto ao percurso histórico para a consolidação desse grupo judeu, ela ocorreu a partir da dominação grega, momento em que parte dos judeus renegou a tradição helênica e outra parte aderiu aos costumes. Aos fariseus coube a parte da negação dos costumes e da cultura grega, procurando, na Torah Oral, uma maneira de encontrar equilíbrio e prestígio moral. Admitiam a imortalidade da alma, a ressurreição, o juízo final, bem como criam a existência dos anjos. No que se refere ao livre-arbítrio, os fariseus consideravam que a decisão divina pesava sobre as atitudes humanas, colocando a liberdade humana como fruto da imposição divina.

(<www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=braOnline>. Acesso em 18 jan. 2007)

Quanto às leis, os fariseus valorizavam a chamada Toráh Oral como sendo a forma correta de desenvolvimento da compreensão da Toráh escrita. Assim, essa lei oral era compreendida como somatória dos dizeres de sábios e eruditos da época, no intuito de mostrar que essa era a única forma de se compreender os textos da Toráh. Com esse posicionamento calcado na oralidade, esse grupo era composto econômico, social e politicamente por integrantes advindos das camadas populares e, dessa maneira, a sua maioria era formada nas escolas rabínicas. Assim, percebemos que algumas das ponderações acerca dessa subcategorização judaica compreendem uma questão ideológica e não somente religiosa.

⁶³ Surgidos no século I a. C., esse termo caracteriza um partido político-religioso de origem judaica. O Zelote, membro desse partido ou seita, era assim nomeado uma vez que o sentido do termo passa pela significação de zelador, aquele que cuida, que possui zelo. Do grupo dos fariseus, essa era a ala radical, oposta severamente aos preceitos helênicos. Nesse sentido, ao cuidarem fervorosamente dos preceitos judaicos e da crença no Deus único, os Zelotes tomavam atitudes radicais ou partido, sendo categorizados pelo uso da força bélica para a imposição de suas crenças. Conforme Smith (2002, p.306), “Sem esperanças de que qualquer mudança ocorresse sem o uso da força bruta, os zelotes praticavam atos esporádicos de resistência, os quais culminaram na catastrófica revolta de 66-70 d.C. [revolta da Judéia], que levou à segunda destruição do Templo de Jerusalém.” O fanatismo desse grupo perdurou por algum tempo na história e apenas foi encerrado por volta de 1260, por meio de uma contenda entre mongóis e zelotes no século XIII, findando com a atuação efetiva desse grupo no Oriente Médio.

rações sociais pelo sentimento bélico que possuíam. Já os essênios⁶⁴ tentavam obtê-las por meio do isolamento no interior de suas comunidades, já que entendiam que o mundo configurado daquela maneira encontrava-se exageradamente corrupto para o desenvolvimento da fé judaica. É nessa convulsão de posicionamentos que Jesus assume uma posição de alteridade, pois

(...) ao contrário dos saduceus, ele queria mudança. Ao contrário dos essênios, permaneceu no mundo. Ao contrário dos defensores da opção militar, louvava os pacifistas e insistia em que mesmo os inimigos devem ser amados. Foi dos fariseus que Jesus esteve mais próximo, porque a diferença entre eles estava apenas na ênfase. Os fariseus enfatizavam a divindade de Javé, como Jesus enfatizava a compaixão de Javé; mas os fariseus seriam os primeiros a insistir que Javé também era compassivo e Jesus, o primeiro a insistir que Javé também era divino. (SMITH, 2002, p.306)

Essas diferenças configuraram caminhos distintos entre os judeus e o cristianismo e buscamos visualizá-los na comparação dos cristãos com os fariseus, grupo judeu que possui semelhanças relevantes com o cristianismo em sua compreensão da religiosidade. Conforme os fariseus, Javé desejava que o mundo fosse transformado em lugar divino e, para esse intento, escolheu os judeus para fazê-lo. Dessa maneira, passaram a considerar-se “uma nação de sacerdotes”.

Mesmo concordando com a aceção de que era preciso tornar o mundo melhor, Jesus refuta a questão concernente a essa divisão social e étnica judaica, derivada do fato de se

⁶⁴ Por volta de 150 a.C e 70 d. C, havia a presença dos essênios na história judaica, um grupo de judeus que professavam uma vida austera. O ideal essênio de vida corresponde àquele em que há a presença do idealismo ético e pureza espiritual. Nesse sentido, eles foram considerados como os precursores do cristianismo.

Os sentidos depreendidos em alguns idiomas em que esse grupo foi catalogado (sírio, aramaico, grego e latim), vão de médico a terapeuta, considerado, sinteticamente, como aquele que cuida. Nesse sentido, os essênios inspirariam o surgimento dos hospitais, pois iniciaram a prática da assistência médico-social em lugares pré-determinados pelo grupo de colaboradores. Esse grupo não possui expressividade na enunciação bíblica, mas, sim, histórica. Essa diminuta expressividade religiosa se deve ao fato desses locais de assistência encontrarem-se fora das comunidades e, ainda, ao fato dos essênios se deslocarem dos outros grupo judaicos vivendo, assim, separadamente.

Os procedimentos ritualísticos cotidianos diferentes aos dos demais judeus se caracterizam por: i) vestirem-se de branco; ii) abolirem a propriedade privada; iii) questionarem o matrimônio; iv) praticarem o banho antes das refeições (essa atitude será precursora ao Batismo de João Batista), ritual de purificação do alimento e, por fim, v) praticarem o vegetarianismo. Quanto às questões político-sociais, não havia escravos no grupo e a hierarquia social era obedecida conforme a elevação espiritual de cada membro.

considerar um povo “melhor” do que outro. Assim, barreiras sociais colocadas pelos judeus como justos e pecadores, certos e errados, dignos ou não, tornou-se a maneira cristã de afirmar que, na verdade, Javé era a compaixão e tais barreiras, um insulto, uma forma de evitar o seu exercício. Vemos que há um posicionamento diferente nas maneiras de abordar a percepção de Javé relacionada às questões sociais. Percebemos que Jesus vive uma tensão das concepções judaicas e cristãs, entretanto, não podemos deixar de evidenciar a ressonância da MEDR-judaica na MEDR-cristã.

Se tomássemos apenas as questões aqui elencadas já encontraríamos razões para que Jesus fosse considerado, em sua época, um sujeito destabilizador e tivesse um final sinistro. No entanto, ele não fica enterrado nas páginas da História e a sua morte marca o aparecimento do cristianismo que estava em formação. A partir de então, encontra-se a pregação de seus dizeres sendo veiculada pelos profetas – grupo dos doze organizado por Pedro – e na certeza de que esses sujeitos possuíam da ressurreição de Jesus, passando a sentir nele as qualidades de Deus. Tal pregação ocorreria por meio do que seria chamado de Evangelho que, em síntese, trazia como um de seus sentidos a “*Boa Nova*”. É preciso mencionar, também, o papel de Paulo junto aos gentios a fim de propagar a “*Boa Nova*”.⁶⁵

No entanto, precisamos compreender em que medida essa “*Boa Nova*” colaborou para dividir a História da humanidade em duas. A significação da ressurreição aponta para outro direcionamento que a crucificação mostra no momento primeiro. Ao invés de aniquilar com um pensamento, multiplica-o, ao contrário da tentativa de fragilizar a imagem cristã, solidifica a bondade que os profetas percebiam em Jesus, destabilizando o conceito de sofrimento e morte.

⁶⁵ Entre os hebreus, os gentios são considerados como sujeitos que não professam a religião judaica. Nesse sentido, vemos Paulo de Tarso realizando o papel de propagador dos preceitos cristãos junto a comunidades não-judaicas, essencialmente, a gentia. Tal movimentação dos enunciados cristãos por meio de Paulo levaram a contendas significativas entre as comunidades religiosas de seu tempo.

A Boa Nova pode ser traduzida pelo ícone do peixe grafado em diversas partes das cidades da Palestina no intuito de indicar o local de reunião cristã. Esse ícone foi preferencialmente tomado, uma vez que as iniciais da palavra grega “peixe” compõem um anagrama, significando o princípio da “*Boa Nova*”, “Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador”. Considerar Jesus salvador compreende dizer que foram suprimidos de um povo três obstáculos para viverem bem, a partir de seus ensinamentos, de sua morte e ressurreição.

O primeiro corresponde ao medo, em especial o da morte, já que, consoante as palavras de Jesus, tal sentimento não era necessário, pois ele sempre estaria com seu povo. O outro se refere à libertação da culpa. Encontramos nas ciências humanas compreensões distintas para essa questão; à guisa de exemplificação, nas demais religiões em estudo, nas diferentes vertentes jurídicas que discutem esse princípio. Entretanto, aproveitamos as acepções cristãs que afirmam que, independente de seu grau, a culpa é própria da condição humana, uma vez que nenhum sujeito consegue viver à altura da perfeição em todos os instantes de sua existência. Segundo essa acepção, torna-se necessário perceber a falha humana, mas não mergulhar no sentimento de culpa.

Por fim, temos a libertação cristã, no que se refere à descoberta de que o sentir de cada sujeito continha restrições e que isso não o fazia menor. Conforme Warren (1979, paginação irregular) “a maldição humana é amar e às vezes amar bem, mas nunca suficientemente bem”. A percepção dessas três questões alivia a relação daqueles judeus com a religiosidade e permite que o cristianismo se prolifere não só na Palestina, mas, de alguma maneira, em todo o mundo. Assim, os cristãos experimentaram o que eles passaram a chamar de amor, especialmente o amor de Deus, resultando no denominado amor cristão que tomaria forma na primeira epístola de Paulo aos Coríntios⁶⁶ no Capítulo 13.

⁶⁶Conforme a primeira epístola de Paulo aos Coríntios (1, 2), percebemos que o apóstolo fala aos habitantes da região, pois “A igreja de Deus que está no Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos, como todos os que em todo o lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso.” Dessa maneira, observamos que, além de serem habitantes dessa região grega, ela dirigia-se aos iniciados à palavra de

Assim, essas “*Boas Novas*” passaram a ser divulgadas pelos cristãos na crença da presença de Jesus, sentida por meio do amor e poder de Jesus e não fisicamente. Essa questão da participação imaterial divina leva à compreensão da relevância da Igreja no interior das comunidades cristãs. Em princípio, a significação da palavra Igreja em grego era de “*assembléia*”. Dessa forma, no princípio do cristianismo, não era o local que se designava por Igreja, mas, sim, a comunidade cristã como um todo. A partir disso, podemos dizer que se desenvolveu a crença no Corpo Místico de Cristo. Segundo essa concepção:

A Igreja era o Corpo Místico de Cristo, Místico no sentido de sobrenatural e misericordioso, mas não irreal. A forma humana de Cristo deixara a Terra, mas ele continuava sua missão (...) por meio de um novo corpo físico, sua igreja, da qual permanecia sendo a cabeça. Esse Corpo Místico veio à vida naquela estalagem de Jerusalém, no Dia de Pentecostes⁶⁷, pelo poder vitalizante do Espírito Santo. (SMITH, 2002, p.319)

Analogamente às subdivisões de um organismo social nos preceitos hindus, temos o Corpo Místico de Cristo. No ápice dessa estrutura corporativa, encontramos a posição divina de Cristo que terá a divulgação de seus enunciados por intermédio do Papa no futuro da História cristã. O Espírito Santo pode ser considerado como sua alma e os cristãos, como suas células. Por mais individuais que pareçam, tais células colaboram para a sobrevivência e amadurecimento desse corpo que as hospeda, devendo, cada qual, desempenhar uma função.

Deus. No que se refere à localidade geográfica, Corinto era a capital de Acaia, sul da Grécia. Essa capital era relevante, pois era um ponto de influência e desenvolvimento econômico, cultural e religioso para as demais áreas circundantes, lá existindo variados templos a deuses do panteão greco-romano. Ao observarmos o itinerário das cartas de Paulo de Tarso aos Coríntios, vemos que ele saiu de Atenas chegou a essa cidade, permanecendo dezoito meses. Nesse ínterim, Paulo executava sua pregação aos sábados e lá permaneceu por mais seis meses devido à insistência das pessoas que criam nele. A partir do momento em que os judeus iniciaram a perseguição a Paulo, ele iniciou suas viagens e, dessa maneira, o envio das epístolas aos Coríntios, no sentido de continuar sua pregação àquele povo.

⁶⁷Para os judeus, o Pentecostes corresponde à festa em memória do dia em que Moisés recebeu de Deus as tábuas da Lei. Para os católicos, é a festa celebrada 50 dias depois da Páscoa, em comemoração à descida do Espírito Santo sobre os apóstolos quando cada um deles começou a falar em língua diferente da sua e, dentre os ouvintes advindos de variadas partes e que falavam variados idiomas, nenhum ficou sem compreender a enunciação dos apóstolos, pois o Espírito Santo é que falava por meio deles.

Nesse processo de troca entre a essência mística desse corpo e a percepção de que os cristãos se unem nessa corporação, materializa-se a significação de que existe a presença de Cristo e do Espírito Santo em cada sujeito cristão, já que eles são partes constituintes do Corpo Místico de Cristo. Há uma ordem hierarquicamente estabelecida que remonta às relações de poder cristãs.

A seguir, tecemos as considerações gerais sobre o islamismo e sobre os dizeres de sua tradição mística: o sufismo.

2.7 O Islamismo: percursos de um profeta e princípios fundadores

A religião cujo porta-voz foi Maomé (Meca, tribo Koreish, 571d. C – Medina, 632 d.C ou 10 d.H.), possui parentesco com as religiões abraâmicas e toma o aparecimento de Maomé no cenário histórico e a sua fuga de Meca, fato mais conhecido como Hégira, a migração (*Hijra*, em árabe), como marco de seu acontecimento. A questão significativa dessa religião oriental – e que a aproxima do Ocidente – é a crença na unicidade divina (*al-tawid*) como expressão essencial. Nesse estudo averiguamos a relação estabelecida entre o Islã e uma de suas tradições, conhecida como sufismo.⁶⁸

Antes de nos certificarmos das questões concernentes ao islamismo, percebemos a necessidade de um adendo sobre a forma pela qual os adeptos dessa religião observam os profetas conhecidos da História abraâmica perante a presença divina. Jesus, Moisés e Abraão são tidos como representantes e mensageiros de Deus (*Allah*, em árabe significa não um Deus, mas *o Deus*), ao passo que, para eles, Maomé possui a alma do Corão, pois foi a ele que Deus se revelou. Dessa maneira, uma inovação que encontramos no interior do islamismo refere-se ao fato de retirar a força divina dos ídolos religiosos e atribuí-la a um único e invisível Deus.

⁶⁸ Devemos ressaltar que analisamos recortes das condições de produção do islamismo e dos pilares que fomentam a conduta do muçulmano. Deixaremos para outro estudo demais aspectos que fomentam essa manifestação religiosa.

Assim, ele é a representação de homem que pôde identificar-se com Deus devido à sua completude, ou seja, os muçulmanos acreditam na unicidade divina, porém respeitam o lugar ideológico imputado a esse messias. No entanto, chamar essa religião de maometismo implica em dizer que esses foram ensinamentos oferecidos pelo homem e não por Deus e isso ofende os muçulmanos.

É nesse sentido que o nome apropriado dessa religião é “islamismo”, palavra que advém da raiz *s-l-m* que em árabe significa paz. Resumidamente, é admissível dizer que na enunciação de/sobre o Islã, podemos encontrar a significação de que a paz é conseguida por meio da entrega do sujeito nas mãos de Deus, dentre o universo de significações razoáveis.

No início desse tópico, consideramos, para efeito didático, o surgimento do islamismo como datado dos dias de Maomé. No entanto, para qualquer muçumano, a resposta é distinta da que optamos: o princípio do islamismo, da Arábia e de Maomé, aconteceu com Deus. Para compreender essa questão, o islamismo busca os dizeres da Gênese para deliberar o seu surgimento. Ela enuncia que Deus criou o mundo e depois os seres humanos, sendo Adão o primeiro e sua descendência chegou até Noé. Ele teve um filho chamado Sem e, por isso, os muçulmanos, tanto como os judeus e cristãos, consideram-se um povo semítico, ou seja, da descendência de Sem. Até aqui essas três religiões encontram-se na mesma árvore genealógica.

A separação entre esses povos aconteceu, conforme os muçulmanos, a partir do teste ao qual Abraão foi submetido, conhecido como o sacrifício de Abraão:

O sacrifício humano era comum no mundo pagão. Era cruel, mas tinha uma lógica e uma explicação. Muitas vezes acreditava-se que o primeiro filho era rebento de um deus, que engravidara a mãe num ato de *droit de seigneur*⁶⁹. Ao gerar a criança, a energia do deus esgotava-se, e por isso, para reabastecê-la e assegurar a circulação de todo o *mana* existente, o primogênito era devolvido ao pai divino. O caso de Isaac era bem diferente, porém. Fora uma dádiva de Deus, mas não seu filho natural. Não havia motivo para sacrifício, nem necessidade de reabastecer a energia divina. Na verdade, o sacrifício tornaria num disparate toda a vida de Abraão, que se baseara na promessa de que ele seria o pai de uma grande nação. Esse deus já começava a ser concebido de um modo diferente da maioria das outras divindades do mundo antigo. Não partilhava da situação humana; não precisava de um influxo de energia de homens e mulheres. Pertencia a uma categoria diferente, e podia fazer qualquer exigência que quisesse. Abraão decidiu confiar em seu deus. Ele e Isaac partiram numa viagem de três dias ao monte Moriá, que seria mais tarde o local do templo de Jerusalém. Isaac, que nada sabia da ordem divina, carregou ele mesmo a lenha para seu próprio holocausto. Só no último instante, quando Abraão já estava empunhando a faca, Deus recuou e disse que fora apenas um teste. Abraão mostrara-se digno de tornar-se pai de uma poderosa nação, que seria então numerosa quanto as estrelas do céu ou os grãos de areia da praia. (ARMSTRONG, 1994, p. 30)

Podemos perceber que apareciam concepções distintas de Deus, nesse momento de formação da religiosidade islâmica, mas nos atemos ao sacrifício de Abraão. Isaac não foi o primogênito de Abraão, pois Sara apenas dera-o à luz após o nascimento de Ismael, filho de Abraão com a escrava Agar, uma vez que, em princípio, sua esposa legítima não poderia oferecer-lhe descendentes. Após o nascimento de Isaac, Sara exigiu que Agar e Ismael fossem expulsos. Conforme o Corão, dos filhos de Abraão, Ismael e Isaac, originaram, respectivamente, os muçulmanos, em Meca e os hebreus, na Palestina. Assim, diferenciam-se os hebreus dos muçulmanos.

O que devemos ressaltar do ato de sacrifício é o fato de a submissão a Deus acarretar o surgimento de uma das maiores comunidades religiosas nos tempos modernos. Por mais que, atualmente, essa percepção de Deus nos pareça cruel e despota, especificamente para o mundo Ocidental, essa é a forma que os muçulmanos encontraram para mostrar a maneira pela qual se encontram fielmente ligados à religião que possuem, capazes de sacrificar suas vidas pelos seus ideais. E, mais uma vez, compreendemos o motivo pelo qual a figura de Abraão tornou-

⁶⁹ Direito de senhor; legitimidade de propriedade garantida pelo caráter divino que os deuses possuíam. Nesse caso, acreditava-se que os deuses da Antiguidade possuíam o direito de desposar a mulher e nela fecundar o primogênito.

se central para entender o comprometimento islâmico, ou seja, a entrega a Deus chega a tal ponto que sacrificaria o próprio filho, caso essa fosse a vontade de Deus.

Com efeito, considerando a relevância da descendência e do sacrifício abraâmicos para a comunidade muçulmana em sua História, recortamos a entrada no mundo Islâmico do Profeta Maomé, pertencente à linhagem de Ismael, na cidade de Meca no ano de 571 d.C., conforme o Corão (*al-qur'an*, por contração, Corão, significando “leitura”, “recitação”). Assim, após quinze anos de seu casamento com Khadija, Maomé começou a sua relação efetiva com Deus no Monte Hira, onde recebeu as instruções e Leis Corânicas. Concordando com Smith (2002, P.221) “(...) Maomé reivindicou um único milagre: o próprio Alcorão. Produzir essa obra da verdade, unicamente com seus próprios recursos, era a única hipótese naturalista que ele não aceitava.”.

Necessário se faz compreendermos a confecção do Corão para a relevância da pesquisa. O Corão é composto pelas palavras de Deus que chegaram até Maomé por meio da voz do Anjo Gabriel. Segundo o messias muçulmano, ele se considerava um homem leigo de seu povoado, incapaz de produzir uma obra de tamanha complexidade.

Já é perceptível uma diferença entre os livros hebreus e os muçulmanos. Os primeiros referem-se a relatos históricos em que outro sujeito busca mostrar o que desejava ensinar, mas, acima de tudo, marca historicamente o lugar primeiramente judaico e, em seqüência, cristão, já que o cristianismo alicerça-se nos princípios do Antigo Testamento. O outro possui uma relação inversa, ou seja, em primeiro lugar enfatiza uma enunciação doutrinal e, posteriormente, histórica. A partir desse paralelo, podemos dizer que

(...) os muçulmanos vêm no Antigo e no Novo Testamento dois defeitos dos quais o Alcorão está livre. Por razões circunstanciais, os dois Testamentos registram apenas parte da Verdade. Em segundo lugar, a Torah judaica e a Bíblia cristã teriam sido parcialmente corrompidas no processo de transmissão, fato esse que explicaria as ocasionais discrepâncias encontradas entre seus relatos e também entre os relatos paralelos do Alcorão. Livre dessas duas limitações, o Alcorão seria a revelação final e infalível da vontade de Deus. Seu segundo capítulo diz explicitamente: “Esta é a Escritura da qual não se pode duvidar”. (2:2). (SMITH, 2002, p.226)

De acordo com os muçulmanos, não houve intermediários entre a Lei, o Profeta e, na seqüência, a comunidade islâmica. É possível construir essa significação, já que crêem na enunciação do Corão como única forma de se chegar à verdade, e acreditam que essa Escritura foi concebida por Maomé diretamente da enunciação divina. Mesmo assim, o profeta Maomé, desacreditado em Meca, segue para Yathrib, mais tarde conhecida como Medinat al-Nabi, a Cidade do Profeta, ou simplesmente, Medina. Essa migração será tomada como marco no calendário para as gerações seguintes e cultuada todos os anos no mesmo período sob o nome de Hégira.

Dez anos após a Hégira, podemos observar um homem que saiu da profecia para a função de Estadista, conseguindo manter unida uma nação antes esfacelada, mesmo que de forma tensional e pela coação. A explicação dada pelos muçulmanos para o sucesso de Maomé em unir o poder estatal ao religioso deve-se ao fato de que sua obra era a obra de Deus. Para nós, fica a marca de um homem que deu expressividade política, social e mesmo bélica a um povo desterrado em seu princípio.⁷⁰

Ao observarmos a relevância do Corão nessa sociedade, percebemos que a preocupação de sua Lei focaliza-se na ação e não apenas na idéia que a organiza. Portanto, vemos que a vida muçulmana é regida por cinco pilares que orientam sua conduta. São eles:

- a afirmação da Unidade divina e o reconhecimento de seu “enviado”, seu mensageiro, o profeta Maomé;
- as cinco orações rituais cotidianas;

⁷⁰ Torna-se importante mencionar que não só os muçulmanos usaram da força bélica para impor politicamente sua supremacia, mas também cristãos e judeus o fizeram em outros momentos históricos que repercutiram em atrasos ou mesmo avanços científicos pela negação dos que não concordavam com a imposição ideológica.

- o jejum do Radamã⁷¹;
- a peregrinação à Méca⁷²;
- o dízimo destinado ao pobre. (KIELOE, s/d, p.17)

Nesse sentido, o Corão é considerado como o livro responsável por mostrar todas as verdades ao homem, em outras palavras, a revelação final das verdades divinas. Assim, para o muçulmano, o caminho da retidão encontra-se calcado nos cinco pilares acima mencionados. Isso significa dizer que, para trilhar o caminho da retidão, é necessário assumir o primeiro credo, comumente chamado de *Shahadah*, tal seja a confissão de fé que todo muçulmano deve proferir ao menos uma vez na vida, considerando a unicidade divina como verdade absoluta e tomando Maomé como seu profeta supremo.

Em seguida, temos as cinco orações cotidianas, em que se estimula o sujeito circunscrito nessa MEDR a ser constante. O sentido dessas orações envolve desde a agradecer a existência até ao ato de mostrar a sua submissão ao seu soberano. Essas orações são realizadas atualmente em direção à cidade de Meca; no entanto, se observarmos a relação do islamismo com as demais religiões abraâmicas:

Maomé queria ser aceito como profeta pela comunidade judaica local. Ele considerava a mensagem que pregava aos árabes idêntica à que fora dada aos judeus por Moisés e aos Cristãos por Jesus. De fato, os primeiros muçulmanos, quando faziam suas preces voltavam-se para Jerusalém, a Cidade Santa, e não para Meca, como acontece hoje. (RAMPAZZO, 2000, p. 129)

O que percebemos é o fato de que há a questão de dominação ideológica implícita no ato de realizar as orações voltadas para Jerusalém. Há, de alguma forma, uma tentativa de tornar submissos ao Deus de Maomé não só os muçulmanos, mas também os hebreus.

⁷¹ Mês do calendário islâmico em que Maomé recebeu a revelação de Deus e fez a Hégira de Méca até Medina.

⁷² Nessa peregrinação comemora-se ainda o Sacrifício de Abraão.

O terceiro pilar que configura a conduta islâmica refere-se ao ato de caridade, mediante a colaboração financeira dos sujeitos para com a comunidade religiosa em que vivem. Para o Corão, o ato da doação encontra-se relacionado à busca de diminuir as diferenças sociais. Resumidamente, o dinheiro doado é calculado conforme a somatória de bens do doador e o que a Instituição Religiosa Islâmica conseguir arrecadar será destinado às classes efetivamente menos favorecidas, não sendo destinado para o enriquecimento Institucional.

É imprescindível lembrar que o muçulmano desprovido de possibilidades de doação encontra-se desobrigado a cumprir, inclusive, com a cota mínima de 21/2% do que ganha. Situação oposta é encontrada nas religiões judaicas e cristãs, em que o fiel realiza a doação do dízimo (10% do que ganha mensalmente) para o cofre da Instituição Religiosa freqüentada.

A quarta atitude que prevê o Corão diz respeito ao Radamã, ou seja, ao mês do calendário islâmico em que Maomé recebeu a revelação de Deus e fez a Hégira de Meca até Medina. Essa comemoração é realizada por meio do jejum durante todo o mês e as refeições comedidas são realizadas apenas depois do pôr-do-sol. Conforme esse pensamento, tal prática foi adotada, pois o jejum obriga a pessoa a pensar, a ter autodisciplina, a conter-se na presença de outros vícios e, por fim, a possuir compaixão pelos que necessitam de alimentos.

O quinto e último pilar da prática islâmica volta-se para a peregrinação. Todo muçulmano, ao menos uma vez em sua vida, deverá ir a Meca e adorar a cidade onde, pela primeira vez, a voz de Deus se manifestou. Assim, dizemos que o islamismo solidifica-se no cenário histórico por meio de suas aproximações e diferenças com as religiões abraâmicas, mas, principalmente, porque a entrada do islamismo na História das religiões refere-se ao fato de oferecer uma nova significação, seja para a unicidade de Deus, seja para a conduta de seu fiel. No entanto, como em toda tradição religiosa, ocorreu uma fragmentação em correntes,

tais como os sunitas e xiitas⁷³. Dentre elas, tomamos para análise o sufismo, cujos adeptos são considerados como os místicos do Islã.

2.7.1 A tradição místico-oriental do Sufismo

A origem do sufismo costuma ser atribuída à palavra *suf*, que designava a vestimenta dos primeiros místicos dessa tradição religiosa, em média dois séculos após a morte de Maomé: uma roupa de lã branca em sinal de humildade. No entanto, não é essa a única explicação atribuída ao sufismo, uma vez que os preceitos dessa corrente advêm do esoterismo e, portanto, cabe à própria instituição sufista manter o enigma que a circunda.

Existem ainda outras explicações – outras significações – dadas pelos sufistas sobre essa origem etimológica⁷⁴: observa-se a assimilação do termo ao fato de que os sufistas foram assim chamados por ocuparem a primeira fila perante Deus (*saff*), ou pela afirmação de que eles vivem como os primeiros Discípulos do Profeta (*Ahl al-suffa*), ou ainda, devido à pureza interior (*safa*) e, por fim, em virtude da possibilidade de representarem a elite (*safwa*).

Segundo Kieloe (s/d), os sufistas adjetivam sua condição de adeptos como peregrinos, estrangeiros, famintos, como indivíduos de coração iluminado, ou ainda, caracterizam-se pela renúncia aos bens materiais e aos desejos. Essa última significação de sufista corresponde àquela referente aos dervixes⁷⁵.

⁷³ Devemos ressaltar que essa polêmica existente entre sunitas e xiitas é tomada como uma alteridade no capítulo de análises e, portanto, visualizamos somente pontualidades dessa contenda entre sunitas e xiitas. Assim, deixamos para uma outra reflexão questões mais complexas do Islã referentes a esses grupos, uma vez que esse estudo visa a enfatizar a relação dos sufistas com o islamismo, sendo a polêmica entre os grupos supracitados um recorte complexo para o momento.

⁷⁴ Essa questão da etimologia da palavra sufismo aparece como enriquecimento sobre as variadas explicações muçulmanas acerca dessa corrente. Entretanto, não é nosso intuito aprofundar em tal estudo etimológico.

⁷⁵ A expressão devirxes rodopiantes deve-se ao fato de a nomeação encontrar-se ligada à cerimônia religiosa sufista em que os membros dançam efetuando circunvoluções. Esse movimento de rotação é considerado no sufismo como uma maneira de orar (*zikr*, em árabe traz a significação de lembrar) a Deus. Assim, o ritual dos devirxes rodopiantes é uma forma de lembrar a Deus por meio do giro, já que tudo no universo estabelece essa movimentação, procurando a sintonia com a criação divina.

Os dervixes realizam sua purificação e encontro com a unicidade divina por meio da dança. Na dança cósmica dos dervixes rodopiantes, os participantes envolvidos efetuam três voltas na pista – simbolizando a progressiva integração entre Deus e o homem pelo conhecimento, visão, união, podendo também simbolizar os laços existentes entre as revelações corânicas e o sufismo –, envolvidos por uma música lenta e compassada. Ao final da terceira volta, eles passam a girar em torno de si, procurando evidenciar a pureza da alma e a lei que rege o universo nesse movimento de circunvolução, segundo os sufistas.

A doutrina sufista encontra-se pautada na fé irrevogável, no desenvolvimento de métodos para perceber a presença de Deus no decurso da vida do sujeito e reconhecendo-o nos próprios sujeitos, não aguardando o Dia do Juízo Final. Portanto, o Corão evidencia os cinco pilares supracitados, nos quais se deve pautar a conduta não só do sufista, mas de todo muçulmano, independente da subdivisão interna do islamismo.

Segundo os muçulmanos, todos devem submeter-se a essas leis, independentemente do grau evolutivo alcançado, até mesmo porque, ao se encontrarem na busca da Verdade, a prática não se torna um esforço, mas um hábito. Portanto, há o jogo entre a exterioridade e a interioridade nessa concepção religiosa. A primeira pode ser exemplificada pelo uso da lei corânica como meio de estabelecer uma alteridade entre os dizeres islâmicos e o sujeito e a segunda pode ser representada pela realidade do sujeito modificada por essa lei.

Continuando a reflexão sobre interioridade e exterioridade, utilizamos a significação sufista para essa questão. Dessa forma, podemos dizer que,

O aspecto exterior é aquele da Lei revelada (*a Shari'a*) que se ocupa da observância dos ritos e dos atos de devoção. O aspecto interior existe através do sufismo (*al-tasawwuf*), cujo objetivo é purificar o coração a fim de permitir que aquele que a prática venha a se confundir com Deus. (KIELOE, s/d, p.8)

Nessa visão sobre o islamismo, a preocupação encontra-se em buscar purificação por meio do conhecimento da verdade. Em outras palavras, essa busca compreende a libertação

do sujeito, mergulhando-o em seu interior, no que diz respeito ao mundo e sua multiplicidade imediata. Assim, o objetivo do sufismo é aproximar o ser da experiência, elevando a sua consciência sobre a realidade, conduzindo-o do individual para o universal.

A prática sufista encontra-se fundamentada em dois pilares essenciais: o das verdades universais e o da realização do homem por meio dos diferentes graus. O primeiro refere-se à busca da compreensão doutrinária. Essa compreensão tenta fazer-nos apreender a natureza da realidade e o lugar do homem, ou seja, o aspecto metafísico da realidade.

O segundo refere-se ao papel do sufismo em conduzir o homem ao patamar de santidade. Isso significa dizer que a sua integração à perfeição será acessível ao homem, uma vez que ele também se descobre em estado de pureza espiritual. Assim, conforme o sufismo, alcançar esse patamar é conseguir tornar-se *Aquele que amo e Aquele que amo se tornou eu*. *Somos dois espíritos fundidos em um único corpo* (AL-HALLAJ, apud KIELOE, s/d, p.11).

Além do respeito ao conhecimento e à prática religiosa esotérica, é necessário dizer que todo sujeito que aspira a seguir os conhecimentos do sufismo precisará de uma iniciação e de um método, propiciados por um guia espiritual, considerado como um representante do Profeta.

Existem diferentes formas de iniciação, diferenciadas apenas em seus ritos de passagem, entretanto, convergindo para a mesma exteriorização religiosa. Contudo, deve-se ter em vista que todo discípulo do sufismo busca adquirir as virtudes; em outras palavras, o sufismo a compreende como a verdade, o correto e o bom para o sujeito que modificar a sua conduta ao ser interpelado por essa MEDR. Nesse sentido, a busca dessa realidade estará pautada nas seguintes ponderações:

- um certo grau de compreensão, ou uma tomada de consciência da Unidade divina;
- uma realização em ato, consistindo em um despojamento progressivo diante da divindade; chamada de “pobreza espiritual” (al-faqr), essa realização contém de fato todas as virtudes;
- uma integração afetiva fundamentada no dom da graça e do amor, cujo suporte é a invocação de Deus (dhikr) e a concentração do espírito;
- uma realização que no plano da doutrina é a união com Deus e no plano humano é a descoberta do tesouro escondido, enterrado no mais profundo de si mesmo. (KIELOE, s/d, p.13)

Desse modo, para os adeptos do sufismo, o objetivo do Corão é distinguir o absoluto do relativo para *estar nesse mundo como um viajante*. Ao compreender a existência da Unidade divina – percebendo o grau de relevância da existência do Deus que organiza as virtudes –, os adeptos do sufismo valem-se do estado de pobreza em que se podem encontrar socialmente, procurando organizar suas práticas segundo preceitos de ordem afetiva, para tentarem encontrar a natureza do “eu”.

Observamos, sinteticamente, como se dão as condições de produção das manifestações religiosas em estudo. Na seqüência, apresentamos as condições de produção da enunciação literária de Schmitt, nosso objeto de análise.

CAPÍTULO III

“A DISCURSIVIDADE LITERÁRIA”: ASPECTOS DAS CONDIÇÕES DISCURSIVAS DE PRODUÇÃO DA ENUNCIÇÃO LITERÁRIA DE SCHMITT

Abel – Qualquer microcéfalo lobotomizado faria a mesma pergunta: “Qual a relação entre o que o senhor escreve e o que o senhor viveu?” De tanto registrar acontecimentos em seus jornalecos vocês ficaram incapazes de criar e pensam que todo mundo que pega na caneta é como vocês! Eu, meu senhor, eu crio, eu não registro apenas. Você teria perguntado a Homero se ele viveu no Olímpo no meio dos deuses? (SCHMITT, 2002, p.21-22).

Trata-se de inverter o problema tradicional. Não mais colocar a questão: como a liberdade de um sujeito pode se inserir na consistência das coisas e lhes dar sentido, como ela pode animar, pretensões que lhe são próprias? Mas antes colocar essas questões: como, segundo que condições e sob que formas alguma coisa pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar ele pode ocupar em cada tipo de discurso, que funções exercer, e obedecendo a que regras? Trata-se, em suma, de retirar do sujeito (ou do seu substituto) seu papel de fundamento originário, e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso (FOUCAULT, 1992, p.287)

3.1 Introdução

A priori, procuremos responder a que vem o título desse capítulo. Sabemos que, em uma formação discursiva, há uma pluralidade de vozes que ecoam em um determinado dizer e nas significações possíveis de serem estabelecidas, tanto discursiva quanto interdiscursivamente.⁷⁶ Assim, partimos apenas de algumas vozes da DR para mostrar esse deslocamento de sentidos.

O caminho encontrado para mostrar a movimentação da história na religião, a fim de evidenciar a constituição de suas MEDRs, foi partir da enunciação literária de *Trilogia do Invisível*. Com efeito, tomar essa enunciação como *corpus* nesse momento nos evidenciou a

⁷⁶ As reflexões concernentes ao discurso e interdiscurso foram tratadas no Capítulo I, no tópico 1.2.

possibilidade de levantar questionamentos relevantes sobre a manifestação discursiva que nos propusemos a estudar.

Para tanto, traçamos um panorama das condições de produção literária de Eric-Emmanuel Schmitt. Nesse sentido, este momento destina-se à discussão sobre o hibridismo, relacionado com a autoria, na tentativa de obtermos um referencial teórico que contribua para o estudo que ora se desenvolve. Por fim, procuramos mostrar um panorama de cada narrativa compreendida em nosso objeto de estudo, no intuito de evidenciar qual foi a leitura dos contos que realizamos. Essa amostra de nosso olhar sobre a obra procura elucidar algumas reflexões as quais constam no capítulo de análises.

3.2 Uma *questão multicultural*: hibridismo discursivo e autoria, na obra de Eric-Emmanuel Schmitt

Hall (2003)⁷⁷, ao discutir *a questão multicultural*, reflete sobre a heterogeneidade que atravessa tal questão e propõe-se a estabelecer críticas, a partir da desconstrução dos termos “multiculturalismo” e “multicultural” e, assim, desestabilizar a significação de alguns lugares discursivos⁷⁸ em cujo escopo se estabelece o lugar da cultura. Convém resgatar a distinção entre multicultural e multiculturalismo trazida pelo autor:

Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Em contrapartida, o termo “multiculturalismo”, é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade cultural e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. (HALL, 2003, p.52)

⁷⁷ As reflexões concernentes à questão multicultural advêm de apontamentos de Hall no ensaio intitulado *A questão multicultural*, que se encontra no livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. (2003, p.51-100).

⁷⁸ Nesse ensaio, além de averiguar a desestabilização da cultura em meio à heterogeneidade social que constitui as identidades, o autor ainda observa os equívocos de significação entre raça e etnia, a questão multicultural no interior do Estado Constitucional Liberal e ainda as questões que envolvem o lugar discursivo político contemporâneo, ou seja, as relações de *différance* de sua organização.

Segundo Hall (2003), esses termos são interdependentes e indissociáveis. O primeiro já evidencia sua pluralidade na própria nomenclatura. No que se refere às organizações sociais, torna-se impossível pensar em uma comunidade⁷⁹ que não se organize pela pluralidade. Há uma (re) significação no interior de cada comunidade, ao ser atravessada pelas outras comunidades que com ela convivem; entretanto, evidências de sua construção primeira permanecem em contraponto com as outras práticas sociais organizadas a partir desse encontro. Em resumo, o multicultural é a qualidade daquilo que se designa plural.

Já o multiculturalismo enfrenta problemas peculiares, uma vez que é o lugar de representação dessas qualidades multiculturais e, portanto, considerado como o lugar de veiculação da pluralidade. O fato é que entendemos esse multiculturalismo como uma pluralidade de formas de organização político-econômicas da sociedade multicultural pelas diferenças que constituem o seu interior⁸⁰. Ao multicultural cabe a qualificação do sentido pluralidade; ao multiculturalismo o lugar em que tal pluralidade é enunciada.

Assim, os termos multicultural e multiculturalismo encontram-se ligados pela constituição culturalmente heterogênea de uma sociedade e, de alguma forma, essas duas questões vêm ocorrendo no decurso da História da humanidade. Esse fato pode ser observado haja vista não só os movimentos atuais da heterogeneidade social como a globalização contemporânea, mas também como o princípio dos movimentos modernos por meio das migrações.

Na contemporaneidade, essa questão vem tomando forma em torno do movimento de sentido das diferenças, não como contraste com a sua oposição de significação, mas no seu interior, resultando em outras significações. Assim, consideramos que existirão movimentos

⁷⁹ Conforme Hall (2003, p.65):

O termo 'comunidade' (...) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior.

⁸⁰ Segundo Hall (2003) o multiculturalismo pode ser considerado sob diversos aspectos tais como o liberal, pluralista, comercial, corporativo e crítico.

de ruptura na abordagem concernente à questão multicultural, promotores da dispersão, ao irem além da (des) estabilidade cultural e de sua significação.

Dessa forma, refletimos sobre as rupturas provocadas por essa ponderação referente ao multicultural na percepção de cultura e, portanto, cabe resgatar a questão concernente ao hibridismo. Nesse sentido, o termo hibridismo não deve ser compreendido como uma composição racial mista, em outras palavras, ele

(...) não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade. (HALL, 2003, p.74)

Estamos categorizando como hibridismo o movimento de transição decorrido da movimentação social em que negociam, nervosamente, enunciados advindos de diferentes lugares discursivos. Nesse “hesitante” processo de tradução cultural, transitam diferentes lugares de transformação social em que se percebe uma negociação cultural das diferentes peças. Tais peças procuram combinar-se, no intuito de se construir uma identidade cultural do sujeito, mostrada em sua discursividade. Cabe ainda dizer que haverá a construção da identidade cultural por meio do processo de alteridade discursivo.

Assim, aceitamos o lugar da autoria como forma de manifestação multicultural, sub-categorizada pelo hibridismo, ou seja, compreendemos a autoria como uma multiplicidade cultural que se manifesta pelo texto literário. No entanto essa manifestação da autoria toma a (re) significação como princípio de construção discursivo, ou seja, como uma forma diferente e híbrida da primeira de significação.

Segundo Foucault, em sua obra *O que é um autor?* (1992), sabemos do apagamento do lugar de autor para dar lugar à escritura. Em síntese, compreendemos a necessária observação dessa posição-sujeito, da observação da função-autor como maneira de percebermos as

significações em uma dada manifestação enunciativa da discursividade literária⁸¹. Com efeito, isso nos leva a refletir que estão presentes as manifestações culturais e, conseqüentemente, o hibridismo no *continuum* discursivo em que a singularidade da obra se organiza. Entretanto, ao trazermos à baila a autoria, não tomamos como referência o sujeito empírico, mas aquele que movimenta uma série de formações discursivas no interior e ao redor de sua obra. Nas palavras de Foucault (1992), a função-autor pode ser sintetizada da seguinte forma:

(...) a função-autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que contém, determina, articula o universo dos discursos: ela não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; ela não é definida pela atribuição espontânea de um discurso ao seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; ela não remete pura e simplesmente a um indivíduo real, ela pode dar lugar simultaneamente a vários egos, a várias posições-sujeitos que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar. (FOUCAULT, 1992, pp. 279-280)

Entendemos a função-autor como aquela capaz de articular uma variedade de discursos por meio de sua prática enunciativa. Assim, essa posição-sujeito passa a funcionar como parte dispersa nessa discursividade, possibilitando a organização das condições de funcionamento de práticas discursivas específicas dispersas no *continuum* discursivo e tomando um determinado lugar no processo de enunciação. Essas práticas discursivas encontram-se diretamente vinculadas ao nome do autor e ao grupo de textos e de enunciações que podem ser relacionadas a essa posição discursiva de tal sujeito.

Nesse caso, torna-se desnecessária a presença física do autor para atribuir legitimidade ao texto. Em contrapartida, consideramos a problemática que envolve a autoria concernente ao fato de refletirmos como ela funciona como produção de discurso e o seu funcionamento.

É sob essa perspectiva que pensamos a relação entre as questões multiculturais e a movimentação de discursos proporcionada pela função-autor. Sob a ótica do multicultural, as

⁸¹ Termo utilizado para designar a enunciação produzida pelos dizeres circunscritos no âmbito dos estudos literários. Nessa denominação, levamos em consideração os aspectos estéticos e lingüísticos da obra e a sua regulação com a autoria como um lugar discursivo de que se fala. Assim, cada obra literária constitui-se uma manifestação enunciativa da discursividade literária.

comunidades são atravessadas, (re) significando sua organização, mantendo, entretanto, alguns pontos que as liguem à sua anterioridade. Em compensação, sua “diferença” é marcada nas formas que encontram para se organizar. É nesse lugar heterogêneo que os sujeitos instituem suas identidades e se tornam produtores de linguagem: a função-autor é uma dessas expressões da sociedade multicultural. É nessa função que percebemos as marcas do cotidiano social do sujeito que legitima uma obra, suas alteridades, seguidas de reflexões e de conseqüentes alterações no amálgama que a institui.

Assim, quando pretendemos olhar para a autoria em busca das questões multiculturais e multiculturalistas, estamos procurando refletir a respeito da prática discursiva que institui os sujeitos em sociedade. Dessa maneira, ao chamarmos para a observação a enunciação literária de Schmitt, observamos os lugares em que a obra aponta para a constituição dessa autoria. Nesse sentido, tomamos as palavras de Maingueneau (2001), que afirma:

Ao relacionarmos o escritor a seu espaço institucional, esforçamo-nos por mostrar o caráter ilusório de uma oposição entre uma individualidade criadora e uma sociedade concebida como um bloco. (...) As obras emergem em percursos biográficos singulares, porém esses percursos definem e pressupõem um estado determinado do campo. (MAINGUENEAU, 2001, p.45)

Com efeito, é relevante dizer que, nesse lugar discursivo de enunciação da função-autor, procura-se organizar a rede de sentidos intuída nesse lugar do dizer literário. O que se evidencia é o fato de a unidade da obra encontrar-se dispersa nessa *individualidade criadora*, uma vez que a pluralidade de lugares discursivos que organizam essa posição-sujeito se faz presente. E, assim, torna-se plausível concordar ainda com Foucault (1992, p. 270), afirmando que “a palavra ‘obra’ e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas quanto a individualidade do autor.”

Assim, um comentário acerca da relação *autor X obras* se faz relevante, uma vez que se demonstra a relação da autoria e dos lugares discursivos ocupados. Nesse sentido,

pensemos em Eric-Emmanuel Schmitt e sua constituição como sujeito-escritor. Schmitt começou a aparecer na literatura francesa no ano de 1990⁸². No ano subsequente, estreou sua primeira peça – *La nuit de Valognes* (A noite de Valognes). Entretanto, em 1993, ocorreu seu reconhecimento com *Le visiteur* (O visitante), peça ganhadora dos três Molières. *Le visiteur* corresponde a uma discussão estabelecida entre Deus e Freud acerca dos campos de concentração nazistas. Assim, Schmitt tem uma vasta produção bibliográfica que pode ser organizada em textos literários, teatrais e ensaios filosóficos.

Seu aparecimento se destaca pela escritura capaz de conciliar os dizeres advindos de formações discursivas distintas, mostrando o hibridismo que compõe a sua autoria culturalmente por meio da heterogeneidade enunciativa. Essa pluralidade de formações discursivas pode ser demonstrada na relação dos estudos filosóficos atravessados pelos psicanalíticos e os de natureza religiosa, circunscritos no âmbito dos dizeres de uma formação discursiva referente à ficção. É nesse lugar – o da pluralidade – que Eric-Emmanuel Schmitt estabelece sua escritura.

Quanto às obras desse estudo, elas provocaram e provocam inúmeras discussões na Europa, no que diz respeito à sua inscrição na DR, em específico, às manifestações discursivas do budismo, do islamismo e do cristianismo. Traduzida em inúmeros países e adaptada para o teatro e para o cinema, a *Trilogia do invisível* (2003) mostra as manifestações de possíveis lugares discursivos religiosos em que o sujeito pode constituir-se, fazendo com que se pense de maneira diferente sobre as religiões. Em outros termos, evidencia a presença da expressão das formações diaspóricas⁸³, funcionando como uma posição de deslocamento discursivo, propiciando um movimento de significação ocorrido à margem das relações de

⁸² Neste estudo mencionamos somente as manifestações enunciativas consideradas pela crítica como literárias. Os ensaios filosóficos do autor não serão o foco de estudo, apenas as citaremos como uma manifestação da autoria.

⁸³ Dizemos que a formação diaspórica refere-se ao aparecimento de vozes dispersas, deslocadas de seu lugar discursivo e cultural, mas que provocam alterações no efeito de sentido exatamente pela sua pseudo-autonomia no instante enunciativo, influenciando na procura da expressão discursivo-cultural desse dizer deslocado.

poder⁸⁴. Esse processo permite que, durante o ato de criação, o autor encontre questionamentos inesperados:

Minha provocação foi a de dar uma imagem positiva do Islã no momento em que os terroristas desfiguravam essa fé se entregando a atos imundos. Se atualmente o islamismo insulta o Islã, se o islamismo infecta o planeta, é necessário urgentemente distinguir o Islã e o islamismo, arrancar de nossos corações esse medo irracional do Islã e impedir que se confunda uma religião cuja sabedoria milenar guia milhões de homens com a fisionomia excessiva e mortífera de alguns agitadores.

As histórias têm suas representações na nossa vida intelectual, mesmo as pequenas histórias que apresentam pequenos personagens. O amor que une o Seu Ibrahim e Moisés, porque ele acontece simplesmente em seres de carne e sangue cujos sentimentos nos são próximos, abole nosso medo do outro, esse medo daquilo que não nos assemelha ao Seu Ibrahim ensina coisas essenciais à Momô: sorrir, conversar, não mexer muito, olhar as mulheres com os olhos do coração e não com os da concupiscência. Ele o leva a um universo mais contemplativo e o faz até mesmo aceitar a idéia da morte. Tudo isso o Seu Ibrahim aprendeu de seu Corão. Ele poderia tê-lo aprendido em outro lugar, mas ele o aprendeu de seu Corão. "Eu sei o que há em meu Corão", diz ele sem cessar. (Belgique, Bruxelles, 16/11/2004.) (SCHMITT, E. Commentaires de l'auteur. In: _____. *Théâtre: M. Ibrahim et les fleurs du Coran*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)⁸⁵

Assim, observamos na manifestação enunciativa da discursividade literária em Eric-Emmanuel Schmitt o movimento de vozes próprias da instância dialógica em que se encontra o processo de sua autoria. Dessa maneira, podemos dizer que, no acontecimento estético, estarão presentes múltiplas vozes a se desdobrarem no dizer dos personagens, anunciando os dizeres que ecoam de sua referencialidade polifônica, responsável pelo processo criativo em questão.

⁸⁴ Abordamos esse assunto no Capítulo I, tópico 1.6.

⁸⁵ Nossa tradução do original francês:

Ma provocation fut de donner une image positive de l'Islam au moment où les terroristes défiguraient cette foi en se livrant à des actes immondes. Si actuellement l'islamisme insulte l'Islam, si l'islamisme infecte la planète, il nous faut d'urgence distinguer l'Islam et l'islamisme, arracher de nos coeurs cette peur irrationnelle de l'Islam et empêcher que l'on confonde une religion dont la sagesse millénaire guide des millions d'hommes avec la grimace excessive et mortifère de certains agitateurs.

Les histoires ont leur rôle à jouer dans notre vie intellectuelle, même les petites histoires qui présentent de petits personnages. L'amour qui unit Monsieur Ibrahim et Moïse, parce qu'il advient simplement dans des êtres de chair et de sang dont les sentiments nous sont proches, abolit notre peur de l'autre, cette peur de ce qui ne nous ressemble pas Monsieur Ibrahim apprend des choses essentielles à Momo: sourire, converser, ne pas trop bouger, regarder les femmes avec les yeux du cœur, pas ceux de la concupiscence. Il l'emmène dans un univers plus contemplatif et lui fait même accepter l'idée de la mort. Tout cela, Monsieur Ibrahim l'a appris de son Coran. Il aurait pu l'apprendre ailleurs mais lui l'a appris de son Coran. " Je sais ce qu'il y a dans mon Coran " dit-il sans cesse. (Belgique, Bruxelles, 16 novembre 2004) (Schmitt, E. Commentaires de l'auteur. In: _____. *Théâtre: M. Ibrahim et les fleurs du Coran*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)

Nessa movimentação estética, pode-se ressaltar o fato de Schmitt valer-se de diversos meios de produção que expõem seus questionamentos. Assim, o autor mistura gêneros como romance, teatro, ensaio filosófico, epístolas e outros, para levantar suas indagações. Podemos perceber que, em cada manifestação enunciativa, ocorrerá a miscigenação dos gêneros discursivos de que o autor se vale para construir sua argumentação:

Eu escrevi um monólogo. É uma forma teatral que eu gosto, ainda que o passado o tenha ignorado e que o presente o utilize em demasia. Porque se trata realmente de teatro e não de narração. O monólogo é, certamente, apenas a palavra de uma consciência, mas ele oferece espaços de representação ao comediante, ele dá lugar a outros personagens, aos diálogos, às cenas, às rupturas de tom e de tempo. Em *Milarepa*, eu me esforcei, de maneira budista, a fazer com que os “eu” se sucedam, até mesmo se confundam, porque o narrador Simon, um homem de hoje, deve completar o ciclo de suas vidas anteriores narrando-as ao público. O monólogo, naturalmente e filosoficamente torna-se, então, duólogo, trólogo, até mesmo mais... Uma experiência inquietante para o comediante, mas ainda mais para o espectador. (Toronto, Canadá, 13/02/2000) (Schmitt, E. Commentaires de l’auteur. In:_____. *Théâtre: Milarepa*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)⁸⁶

Entretanto, o que notamos nessa prática enunciativa de Schmitt é uma busca do aparato ficcional para suscitar discussões epistemológicas lingüístico-discursivas, filosóficas, históricas, ou ainda, antropológicas. Essa multiplicidade de formações discursivas presentes na autoria de Schmitt permite levantar reflexões sobre os efeitos de sentido ocorridos na constituição dessa polifonia. Continuando nossa reflexão sobre as condições de produção da enunciação literária de Schmitt, temos a argumentação do autor sobre *Oscar e Senhora Rosa*. Dessa forma, ele enuncia que

⁸⁶ Nossa tradução do original francês:

J'ai écrit un monologue. C'est une forme théâtrale que j'aime, bien que le passé l'ait ignoré et que le présent en abuse. Car il s'agit bien de théâtre, et non de récit. Le monologue, certes n'est que la parole d'une conscience mais il offre des espaces de jeu au comédien, il fait place à d'autres personnages, aux dialogues, aux scènes, aux ruptures de ton et de temps. Dans *Milarepa*, je me suis ingénié, de façon bouddhiste, à faire en sorte que les "je" se succèdent, voir se confondent, car le narrateur Simon, un homme d'aujourd'hui, doit achever le cycle de ses vies antérieures en les narrer au public. Le monologue, tout naturellement et tout philosophiquement devient donc duologue, trilogue, voir plus... Une expérience troublante pour le comédien, mais encore plus pour le spectateur. (Toronto, Canada, le 13 février 2000) (Schmitt, E. Commentaires de l'auteur. In:_____. *Théâtre: Milarepa*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)

Como Oscar, eu conheci a doença mortal. Diferentemente de Oscar, puderam me curar. Entretanto, quando eu sarei – mas cura-se algum dia? –, eu descobri que não era tão importante sarar. Eu pensei até que havia algo de indecente na cura: o esquecimento daqueles que não saram.

Daí nasceu o livro Oscar e a Senhora-Rosa. Ele se resume talvez nessa obsessão: mais importante que sarar, é preciso tornar-se capaz de aceitar a doença e a morte. Eu levei anos antes de ousar escrever esse livro, consciente demais de que eu tocava não somente um ponto sensível, mas um tabu: a criança doente.

Dostoievski não dizia que a morte de uma criança impede de crer em Deus? Entretanto, Oscar escreve a Deus. Entretanto, Vovó-Rosa, na última carta, não se indigna, mas agradece a Deus por lhe ter feito conhecer e amar Oscar. Mesmo se ela chora pelo que não é mais, ela tem a força de se alegrar por aquilo que foi. Deus é não somente o destinatário dessas cartas, mas um personagem principal dessa história. Evidentemente, ele o é à sua maneira, isto é, de uma maneira ambígua, misteriosa. (...) Como diz um de meus amigos ateus: “Mesmo se Deus é apenas esse serviço que o homem inventa para o homem, já é muito!” Deus ou o melhor do homem? Cada um decidirá... In:_____. *Théâtre: Oscar et la dame rose*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)⁸⁷

Dessa forma, a autoria de Schmitt destaca o movimento de não unicidade do sentido, deslocando os sujeitos de seus lugares discursivos assim como as respostas possuem diversos caminhos para se constituir. Tal fato colabora na constituição das comunidades, uma vez que ocorrem por meio de uma instância dialógica organizada pela multiplicidade cultural. Sob essa perspectiva é que examinamos os recortes do *corpus* em estudo.

3.3 A narrativa de *Trilogia do Invisível*

Conforme explicitado anteriormente, os dizeres encontram-se entrelaçados à referencialidade polifônica da posição-sujeito autor e seus lugares discursivos em dialogismo.

⁸⁷ Nossa tradução do original francês:

Comme Oscar, j'ai connu la maladie mortelle. A la différence d'Oscar, on put me soigner. Cependant, lorsque je guéris - mais guérit-on jamais? -, je découvris que ce n'était pas si important de guérir. Je pensai même qu'il y avait quelque chose d'indécent dans la guérison: l'oubli de ceux qui ne guérissent pas. De là naquit ce livre Oscar et la dame rose. Il se résume peut-être à cette obsession: plus important que guérir, il faut devenir capable d'accepter la maladie et la mort. Je mis des années avant d'oser écrire ce livre, trop conscient que je touchais non seulement un point sensible mais un tabou: l'enfant malade. Dostoïevski ne disait-il pas que la mort d'un enfant empêche de croire en Dieu? Pourtant, Oscar écrit à Dieu. Pourtant, Mamie rose, dans l'ultime lettre, ne s'indigne pas mais remercie Dieu de lui avoir fait connaître et aimer Oscar. Même si elle pleure sur ce qui n'est plus, elle a la force de se réjouir de ce qui a été. Dieu est non seulement le destinataire de ces lettres mais un personnage principal de cette histoire. Evidemment, il l'est à sa manière, c'est-à-dire d'une façon ambiguë, mystérieuse. (...) Comme dit un de mes amis athée: “Même si Dieu n'est que ce service que l'homme invente pour l'homme, c'est déjà beaucoup!” Dieu ou le meilleur de l'homme? Chacun décidera... (Schmitt, E. Commentaires de l'auteur. In:_____. *Théâtre: Oscar et la dame rose*. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.)

Para averiguar essa proposta de estudo, evidenciamos os aspectos narrativos, na tentativa de elucidar questões sobre os dizeres que venham a surgir no momento de análise do *corpus* em estudo.

3.3.1 *Milarepa*

Em *Milarepa*, narrativa que carrega o nome do protagonista e visa à discussão do budismo, tem-se o contemporâneo Simon, um francês do século XX, narrando a história do eremita *Milarepa*, um tibetano do século XI.

Essa narrativa ocorre, pois o narrador compreende que ele fora, em outra encarnação, *Svastika*, o tio do eremita, por quem alimentou intenso ódio. Os fatos desencadeiam-se, pois a presença de *Milarepa* faz com que *Svastika* descubra sua condição financeira (e moral) inferior, desejando/arruinando os bens de seus familiares. Todas essas descobertas realizadas por Simon acontecem devido a uma série de sonhos passam a atormentar seu cotidiano. Após dois anos de sofrimento em torno desses sonhos, eles são desvendados a Simon por uma mulher misteriosa que vai ao encontro do narrador cotidianamente. Tal mulher mostrará a função de Simon: narrar cem mil vezes a história desse eremita, seu sobrinho, a quem tanto odiara, para escapar ao *samsara*, à transmigração dos corpos, um preceito budista.

Simon viaja até o Tibet na busca de respostas para o que lhe ocorrera e descobre, aos 38 anos, a sua real condição da existência anterior. *Svastika* era um pastor do Centro-Norte do Tibet, arruinado pelas pragas nas plantações e por doenças dos animais. Ao ver a situação financeira em que se encontrava, decidiu pedir ajuda a um primo abastado, pai de *Milarepa*. Este, ao perceber a situação de seus familiares, apieda-se e procura ser gentil. No entanto, *Svastika* sente-se humilhado pelo altruísmo do sobrinho e opta pela vingança.

Quando Milarepa tinha seis anos e a situação econômica de Svastika havia melhorado, o pai do menino falece, confiando a administração de seus bens e de sua família à tutela de Svastika até que Milarepa adquirisse idade para administrá-los. Entretanto, Svastika humilhava Milarepa e sua família durante todo o período de amadurecimento do personagem; Milarepa, todavia, tratava o tio com respeito, pois acreditava na sua dignidade e justiça que o lhe conferia o direito de administrar os pertences do sobrinho, fato que alimentava mais o ódio em Svastika.

Ao chegar a sua maturidade, Milarepa requereu os direitos que lhe competiam, mas, a intransigência de Svastika em persistir no ódio pela personagem, o levaria à tentativa de humilhação de Milarepa e à sua conseqüente indignação. Essa situação induziria Milarepa a vinganças por meio de magia negra na juventude, até que este refletisse sobre seus feitos e buscasse as concepções do budismo sob duras penas, conseguindo sublimar, de alguma forma, os problemas vividos. Durante o relato de Simon, percebemos as modificações da conduta de Milarepa e a busca em transformar-se num eremita por meio dos ensinamentos de seu mestre, o “grande Lama”.

Quanto a Svastika, a personagem finda sua existência perturbada pelo medo da morte, por sentir a angústia da morte e, acima de tudo, por sentir-se humilhada por Milarepa. Tal sentimento de humilhação decorria do fato de Svastika sentir-se furtado em todos os aspectos, imputando sempre a razão de seus revezes ao eremita, já que Milarepa conseguira viver e se desapegar do mundo que o circundava.

A narrativa termina com o retorno de Simon à sua existência atual, relatando a morte do eremita. Ao se questionar se era preciso parar de contar a história, se era possível escapar ao *samsara*, lembra da profecia que dizia que, ao final da centésima-milésima vez em que houvesse narrado, escureceria, e assim ocorre o fim da narrativa.

É interessante observar que, nessa primeira manifestação enunciativa da discursividade literária, Schmitt criou uma discussão em torno da voz que enuncia a narrativa. Ao fazê-lo, evidencia a multiplicidade de vozes que constituem o sujeito. Com isso, permite trazer à baila discussões budistas em reflexão na contemporaneidade, tal como uma discussão em torno da fragmentação do sujeito.

Podemos observar que essa narrativa busca mostrar a significação da DR para o sujeito contemporâneo. No entanto, trata-se de significações construídas em conjunto, visto que essa é a primeira obra da Trilogia. Nesse sentido, percebemos que a forma de ver o sujeito em relação à DR aproxima-se das questões budistas nesse momento, mas que iniciarão um diálogo com as demais religiões a partir do instante em que as demais obras componentes desse estudo aparecem, cada qual evidenciando uma forma de ver a DR na contemporaneidade.

3.3.2 Seu Ibrahim e as flores do Corão

Seu Ibrahim e as flores do Corão corresponde ao relato da personagem Moisés em sua idade madura. A narração dessa personagem refere-se ao ano de 1960, momento em que ele era um adolescente, mas via-se como um homem adulto naquele momento. Tal maturidade é construída em aspectos sexuais, ou seja, supõe ser a maturidade um encontro com o sexo por meio do contato com prostitutas da Rua Paraíso, o que faz aos onze anos de idade.

No entanto, o garoto teve dificuldade em encontrar uma prostituta que acreditasse na idade em que ele havia anunciado para se fazer aceito: dezesseis anos. Uma delas “acreditou” e Moisés sentiu-se satisfeito por ter “conquistado” uma mulher de 22 anos. Logo em seguida, ele acanhou-se com a situação, pois era de praxe oferecer uma *lembrancinha* à mulher com quem manteve tais relações; ao fim da sua primeira relação sexual, foi à sua residência buscar

algo que representasse algum valor. Um urso de pelúcia da infância: essa era a lembrança simbólica para a entrada na idade adulta.

Situada distante da maneira como acreditou adentrar na fase adulta por meio da prática sexual, Moisés percebe que havia a necessidade de inserção cultural para que ser interpelado em sujeito. Essa inserção caberia ao pai biológico, um judeu brutalizado pelo nazismo e pelo abandono familiar/conjugal. Dessa forma, o pai recusa tomar para si a sua função de educador, transformando a convivência familiar em uma sucessão de sofrimentos, tanto para Moisés como para ele mesmo.

Quanto ao relacionamento afetivo-familiar de Moisés, há a insistente carência emocional, pois ele vive apenas com o pai, sem saber do paradeiro materno. Segundo o pai biológico, a mãe de Moisés fugiu logo depois do nascimento do narrador. Nessa fuga, a personagem levou consigo Popol, o filho ideal. Sobre o aparecimento na narrativa de um suposto irmão de Moisés, podemos inferir que Popol mostra a ilusão que a figura paterna possuía de um filho. Podemos realizar essa afirmação, pois descobrimos que Popol não existiu, constituindo-se como uma alegoria do pai de Moisés.

Assim, quem assumiu o papel de educador foi Seu Ibrahim, o muçulmano, dono da mercearia da Rua Azul, que apelidara o narrador-personagem de Momô. É por meio desse sujeito que se observam as concepções islâmicas advindas do sufismo. Ao promover mudanças na formação de Moisés, essa corrente islâmica promoverá alterações também na significação de islamismo.

Moisés cuida de todos os afazeres domésticos e seu pai começa a suspeitar que ele estivesse a furtar as economias da família; então, para se vingar das suspeitas injustas do pai, ele começa a cometer esses pequenos delitos porque já se ressentia pelo completo abandono paterno e essa seria uma forma de castigá-lo. Como acreditava na prosperidade sem limites de Seu Ibrahim, o garoto opta por furtar produtos da mercearia em momentos de compras

eventuais. Essa foi uma forma que o narrador encontrou para responder tanto à maneira ríspida como o pai o tratava como à diferença econômica entre ele e Seu Ibrahim. Esses furtos eram realizados em momentos específicos, ou seja, durante os diálogos mantidos no decurso das compras cotidianas, quando Moisés aproveitava a distração de Seu Ibrahim para roubar.

Entretanto, os personagens se aproximam e iniciam uma efetiva interação verbal, a partir da presença de Brigitte Bardot no bairro para uma filmagem. Essa interação acontece, pois Brigitte Bardot entra na mercearia para comprar uma garrafa de água de Seu Ibrahim. Este, por sua vez, supervaloriza o produto e, imediatamente, ocorre uma discussão entre o dono da mercearia e a estrela do cinema. Essa discussão é assistida por Moisés e gira em torno do valor da garrafa de água que, no entanto, Seu Ibrahim a convence a pagar o preço estipulado.

Após a saída de Brigitte Bardot da mercearia, Moisés questiona Seu Ibrahim sobre o motivo pelo qual o incidente ocorrera. Dessa forma, a personagem responde que o preço alterado da água serviria para cobrir os gastos decorrentes dos furtos realizados pelo menino. Assim, Seu Ibrahim começa a passar os conceitos do sufismo para o Momô.

O pai de Momô fica desempregado e, passados alguns dias, abandona o menino no apartamento, deixando-lhe o dinheiro que ainda possuía juntamente com um bilhete. O garoto, ao sentir-se novamente rejeitado, optou por não contar às pessoas o que havia ocorrido: enquanto houvesse dinheiro, mentiria às pessoas, mas não admitiria que não fosse amado, ao menos pelo pai biológico.

Em discussões sobre como e com quem se deve aprender, Seu Ibrahim pergunta se Momô não gostaria de visitar a Normandia e se seu pai permitiria tal viagem; prontamente, o garoto afirma não haver problemas. Nessa viagem, ele aprende sobre as distâncias existentes entre as religiões e sobre o valor dos sentimentos, por meio do sacrifício de Abraão. No entanto, após retornarem, ele é surpreendido em determinada manhã, com a presença de

policiais em sua casa, que lhe comunicam que seu pai havia-se jogado em frente a um trem em Marseille.

Seu Ibrahim procura mostrar a Momô que tanto a maneira indiferente de tratar as pessoas quanto a morte do pai não eram responsabilidade do menino: existe a constituição histórica organizadora da formação do sujeito, ou seja, esse posicionamento paterno frente aos acontecimentos ocorreu por questões que (des) organizam a posição-sujeito do pai do garoto e que não dependem exclusivamente de Moisés. Uma família levada por um trem para morrer no Holocausto. Em seguida, uma esposa que não amara o marido e fugira da convivência conjugal. Assim, como forma de punição, o pai biológico omitiu a verdade e não permitiu que Momô conhecesse a mãe. Momô procura tentar compreender esses fatos com a ajuda de Seu Ibrahim.

Após alguns dias do suicídio paterno, a mãe de Momô retorna, desejando conhecê-lo. Fato interessante é a maneira como esses personagens estabelecem uma relação: Moisés se apresenta como Mohamed, amigo de Momô. Assim, os personagens resolvem seus problemas sempre se referindo a Moisés como uma pessoa que se encontra distante.

Seguindo os acontecimentos narrativos, Seu Ibrahim adota Momô com o consentimento da mãe do narrador. Agora como pai e filho, os personagens fazem uma viagem para o Crescente Dourado, lugar de nascimento de Seu Ibrahim. Durante todo o percurso, ele oferece ensinamentos para o garoto, visitam *tekkias*⁸⁸ – templos onde os *dervixes rodopiantes*⁸⁹ vão dançar para se purificar. Quando se encontravam perto do destino, Seu Ibrahim deixou Momô sob uma oliveira, pois desejava ir sozinho. Ao fim do dia, Moisés se deslocou até a aldeia mais próxima e descobriu, por intermédio de Abdullal, amigo de seu pai adotivo, que Seu Ibrahim sofrera um acidente, falecendo instantes após encontrar Momô.

⁸⁸ Nomenclatura utilizada para indicar o local onde os dervixes rodopiantes se reúnem para rezar e praticar seus rituais. Templo sufista.

⁸⁹ Ver Capítulo II tópico 2.7.1.

Chegando a Paris, Momô descobriu que Seu Ibrahim o emancipara e lhe deixara como herança seus pertences materiais e o Corão. A personagem descobriria, finalmente, os segredos de Seu Ibrahim: duas flores secas e uma carta de seu amigo Abdullal.

A narrativa retorna ao momento da vida adulta de Moisés em que ele agora se encontra casado, com filhos, numa convivência diplomática com a mãe biológica e, por fim, ele se torna o árabe da Rua azul, dono da mercearia, aberta em todos os períodos do dia e durante toda a semana.

Podemos observar que ocorre a procura de lançar um outro olhar sobre a DR nessa narrativa. É possível encontrar significações sobre o islamismo diferentes das veiculadas na contemporaneidade. Essa outra significação da DR concernente ao olhar lançado sobre o islamismo entra em alteridade com as discussões sobre o sujeito fragmentado exposto na primeira narrativa por meio do budismo, possibilitando outros olhares para as diferentes MEDRs.

3.3.3 Oscar e a Senhora-Rosa

Com relação à obra *Oscar e a Senhora-Rosa*, notamos a gênese enunciativa literária por meio de manifestação enunciativa de discursividade epistolar. Oscar, um menino com dez anos, encontra-se hospitalizado acometido por leucemia e recebe visitas da Senhora-Rosa (Vovó-Rosa), com quem divide suas incertezas sobre a existência humana. Por meio de cartas destinadas a Deus e a pedido de Senhora-Rosa, o protagonista relata sua história como válvula de escape das próprias emoções e demonstra a forma como entende o seu contato com o cristianismo nos últimos dias de vida.

Esse contato com as vozes que ecoam da manifestação católica se dá por meio da Senhora-Rosa, voluntária do hospital que decide falar sobre Deus, suscitando a imaginação de

Oscar para animá-lo. Nesse sentido, a personagem cria um estereótipo para “brincar” com a imaginação do paciente e se aproximar dele: para Oscar, Vovó-Rosa, na juventude, era uma lutadora de *catch*⁹⁰, a Estranguladora de Languedoc. Ela usava as lutas imaginárias para incentivar o paciente a não desistir e, juntamente com isso, dava breves lições acerca do cristianismo.

No hospital, o menino, várias vezes, relaciona a decepção com o Dr. Düsseldorf a *um Papai Noel sem presentes*, como se ele tivesse a obrigação de lhe dar o presente da vida e, por isso, o médico se sentia culpado e o menino o considerava da mesma forma. Esse é um momento da narrativa em que essa personagem viabiliza a discussão sobre a função da medicina, o lugar da religião e o valor dos bens que possuía em sua vida. Nas primeiras cartas de Oscar, percebemos a sua incompreensão em relação ao papel do médico em sua vida. À medida que ocorrem os diálogos com Deus, a personagem começa a compreender a desobrigação da medicina de restituir a vida tal qual ela era e aceitar a doença sem desistir dos dias que lhe restam.

Quanto às pessoas com quem convivia, existiam pacientes da ala infantil, significativos para a constituição da narrativa. Nesse lugar discursivo, encontram-se outros pacientes, os quais possibilitarão as reflexões do narrador a respeito do cristianismo. Nesse sentido, observamos que os personagens amigos do protagonista, tão enfermos quanto ele, eram apelidados ironicamente pela doença contraída. O protagonista, Cabeça de Ovo, conseqüência da leucemia; Yves, Bacon, vítima de queimaduras graves; Einstein, hidrocefalia; Pipoca, um garoto obeso; Peggy Blue, uma menina com problemas circulatórios e dificuldade de oxigenação dos tecidos, que lhe acarretavam um tom da pele azulado à pele; e Sandrine, a Chinesa, também portadora da leucemia, mas que usava uma peruca preta, lisa, de franja.

⁹⁰ Simplificação do substantivo inglês *catch-as-catch-can* – segure como pode segurar; pegue como pode pegar – que designa uma modalidade esportiva de luta livre em que o esportista poderá teoricamente utilizar qualquer método disponível para alcançar seu objetivo: vencer a luta.

Em um dia, pela manhã, o menino percebe a chegada dos pais ao hospital, entretanto, estranha a demora da (fria) visita. Sem que percebam, vai até a sala do Dr. Düsseldorf e escuta o seu diagnóstico: o organismo não respondia mais aos tratamentos. O maior desapontamento do personagem, em sua concepção, foi o fato de os pais não conseguirem visitá-lo, já que sabiam do falecimento que ocorreria em breve. Escondeu-se no armário onde se guardavam os utensílios de limpeza hospitalar e lá ficou até a chegada de Vovó-Rosa.

A voluntária decide criar uma lenda para Oscar já que ele descobre que seus dias são poucos. Ela diz que, em sua cidade, há uma lenda e esta reza que, se observarmos os últimos doze dias do ano, saberemos como serão os doze meses do ano seguinte. Logo, ela pede que Oscar passe a viver os últimos doze dias daquele ano como se cada dia equivalesse a dez anos e que relatasse isso a Deus em suas próximas cartas.

A cada dia, Oscar procura viver situações jamais imaginadas por ele: torna-se adolescente, apaixona-se por Peggy Blue, comete desatinos próprios da juventude, “casa-se” com Peggy Blue, reza por sua “esposa” no dia em que ela será operada e receberá alta no Hospital, reflete com Vovó-Rosa sobre qual a razão do sofrimento, discute as lutas em que a voluntária quase perdera, mas soubera o que fazer para ganhar a competição. Em cada dia, a cada etapa, Oscar passa a observar sua vida de modo diferente de outrora.

Ao final da história, procura retirar o sentimento de culpa imputado ao médico dizendo-lhe que ele *apenas conserta. É um restaurador*. Nesse momento, ele já conseguira perdoar as falhas dos pais e compreender as atitudes tomadas: não significava falta de amor, mas, sim, sofrimento. A última carta enviada por Oscar relata a compreensão da presença da morte e o “peso” dos 110 anos.

Por fim, a narrativa termina com uma carta de Vovó-Rosa a Deus, descrevendo o último dia de Oscar no Hospital: seu falecimento. Segundo a personagem, ele esperou a oportunidade da solidão, como quem prefere evitar um sofrimento maior e poupar as pessoas

do momento triste de sua partida. Nessa carta, ela revela o fato de nada conhecer de luta livre, mas que se valera disso para fazer Oscar sorrir. A revelação mais interessante da voluntária diz respeito ao fato de que, na verdade, ela se considerava atéia, mas, com o menino, ela entendeu e aprendeu a acreditar em Deus. No final da carta, a personagem faz uma observação: nos últimos três dias, Oscar havia colocado um aviso na mesinha da cabeceira que dizia: *Só Deus tem o direito de me acordar*.

Logo, compreendemos que essa manifestação enunciativa da discursividade literária vem agregar significações ao relacionar-se com as demais narrativas de *Trilogia do Invisível*. Podemos dizer que vemos a interpelação do sujeito nessa narrativa, a partir de outro olhar para a DR proporcionada pela Senhora-Rosa e acarretando em outra significação para a compreensão das noções de vida, morte e divindade.

É possível, ainda, perceber que esses processos de construção de sentidos ocorrem por meio da permissão para adentrar os espaços sagrados de cada uma das religiões e, conseqüentemente, da interpelação do indivíduo em sujeito.

As questões discutidas no presente trabalho podem colaborar para a compreensão do atravessamento da DR na DL e as (re) significações que podem ser encontradas a partir disso. No próximo capítulo, apresentamos a micro-análise das MEDRs como efeito de interdiscursividade em *Trilogia do Invisível* (2003), de Eric-Emmanuel Schmitt.

CAPÍTULO IV

SENTIDOS DO DISCURSO RELIGIOSO EM *TRILOGIA DO INVISÍVEL*, DE ERIC-EMMANUEL

SCHMITT

Por ora, basta ver como ela [a religião] fervilha. É absolutamente fabuloso.

Eles gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Vão precisar dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. Não é por que as coisas vão se tornar menos naturais (...) que vai dar pra secretar tudo que é sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir um pouco de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando. (LACAN, 2005, p.65-66).

4.1 Considerações Iniciais

A manifestação da DL em estudo apresenta como objetivo principal uma discussão sobre os atravessamentos na DR, a saber: o budismo, o islamismo e o cristianismo como componente interdiscursivo na narrativa. Dessa maneira, mostramos como os atravessamentos dos dizeres de cada MEDR estudada podem contribuir para a constituição da DR nessa MEDL.

Portanto, esse capítulo é composto de três itens que nos permitiram visualizar os sentidos construídos no atravessamento do discurso religioso na DL. Com efeito, tais itens tratam, em primeiro lugar, da análise da percepção das vozes das MEDLs e da diáspora em cada obra. Consecutivamente, temos o item desenvolvido em torno dos pares em que as

seqüências discursivas das obras são comparadas por meio de suas descrições, procurando visualizar as significações que atravessam as MEDRs estudadas em cada obra. Por fim, o terceiro item focaliza a análise dos sentidos da DR na matriz construída com a finalidade de procurar os atravessamentos da DR ocorridos nas três MEDLs.

4.2 Sobre os procedimentos metodológicos desenvolvidos em cada MEDL do *corpus*

Inicialmente, desenvolvemos o trabalho proposto partindo da hipótese inicial de que as MEDRs encontram-se atravessadas nas MEDL, chegando-se à conclusão de que percebemos significações pontuais das MEDRs nas MEDL. Em seguida, buscamos a observação da (re) significação que pode ser construída nessas manifestações discursivas a partir da observação do efeito de sentido da diáspora nesse atravessamento. Portanto, procuramos refletir sobre a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da DR e a diáspora na obra de Schmitt. Observamos, ainda, como ocorrem os atravessamentos entre a DR e a identidade capitalista nessas MEDLs.

Tratando-se de uma pesquisa analítico-descritiva e interpretativista da DR na DL, é observada a significação das MEDRs a partir da subcategoria do sentido de verdade, que nomeamos de verdades filosóficas⁹¹. É notório observar que o que está em jogo é a significação filosófica construída em torno das MEDRs por meio das personagens e não a significação imposta em cada uma dessas MEDRs.

Em relação à matriz⁹² de análise do *corpus*, esta foi construída no intuito de mostrar como a significação dessa subcategoria de verdade funciona em cada um dos contos em estudo. Assim, decidimos por subdividir a primeira matriz em três (03) quadros, relacionados aos nomes das obras: i) *Milarepa: análise das significações das verdades filosóficas na*

⁹¹ A noção dessas subcategorias foi devidamente tratada no Capítulo I, tópico 1.7.

⁹² Em síntese, entenda-se matriz como o lugar onde as seqüências discursivas são dispostas para a organização das significações das MEDRs na MEDL.

MEDR-budista (A); ii) *Seu Ibrahim e as flores do Corão: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-islâmica (B)* e iii) *Oscar e a Senhora-Rosa: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-cristã (C)*. Essa subdivisão permite a visualização das significações que consideramos pontuais em cada MEDR, mas que são constitutivas de suas manifestações.

4.2.1 *Milarepa: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-budista*

Em *Miralepa*, na Paris do século XX, Simon dialoga com um de seus amigos a respeito da mulher que o esclarecera sobre seu passado e lhe dissera que ele, Simon, deveria contar a história de Milarepa cem mil vezes para escapar ao *samsara*. A história narrada por Simon relata feitos místicos realizados por Milarepa em momentos anteriores à existência do narrador. Assim, a narração gira em torno de alguns fatos que evidenciam o envolvimento de Milarepa com a magia negra, tais como a provocação de tempestades, a destruição de uma casa e o enlouquecimento de cavalos, provocado por manipulação de encantamentos em um primeiro instante da narrativa.

Esses feitos místicos de Milarepa desencadeiam nesse personagem questionamentos quanto à validade deles e o aproxima da MEDR-budista. O amigo de Simon, também, contesta a veracidade de tais fatos, alegando que não havia um embasamento científico que justificassem a sua ocorrência. Assim, tanto narrador quanto seu amigo cético interpelam as significações do misticismo cada qual de seu lugar discursivo.

A partir dessas interpelações, o leitor é informado de que, no Tibete do século XI, Marpa, o mestre de Milarepa, refletiria sobre os mesmos fatos místicos analisados por Simon e seu amigo, porém, posicionando-se de forma diferente dessas personagens.

Nesse momento da narrativa, Milarepa encontra-se arrependido das atitudes que prejudicaram as pessoas à sua volta e opta por encaminhar-se à casa do Grande Marpa em Tchro-oua-lung. Nesse lugar, ocorre uma freqüente reflexão a respeito dos encantamentos do granizo, da destruição da casa e da vingança a Svastika, personagem que se encontra na pele de Simon, uma vez que a personagem Svastika corresponde à encarnação anterior de Simon.

Nessa vida antecedente, Svastika foi tio de Milarepa e o antagonista do eremita. Tal antagonismo decorreu do fato de que a piedade de Milarepa em relação à pobreza do tio e de seus familiares humilhara Svastika e levaria a vingar-se desse sentimento algum tempo depois. A partir do falecimento do pai de Milarepa, o tio investiu no propósito de reduzir Milarepa à mendicância, tomando todos os seus bens. Essa atitude faria com que Milarepa procurasse a magia negra, com o mesmo intuito do tio: vingança. Anos depois, a personagem refletiu sobre seus atos e decidiu ir ao encontro de Marpa para encontrar a felicidade.

Nesse sentido, construímos o quadro 1, com o propósito de evidenciar os sentidos que emergem das passagens selecionadas para análise, tomando como escopo teórico a significação das verdades filosóficas na MEDR-budista, juntamente com a significação do atravessamento da diáspora e da identidade capitalista nessa MEDR. Deste modo, nomeamos as seqüências discursivas (doravante Sd) de *Episódio do amigo: posicionamentos filosóficos sobre a verdade* (Sd1) e *Interpelação incisiva de Marpa* (Sd2).

Quadro 1 - Milarepa: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-budista (A)

(Sd1) [*Simon em seus pensamentos*]

... então, eu olhava para a mulher fugidia enquanto contava a história de Milarepa a um velho amigo de escola que, pelo que me lembre, sempre vi como um velho, mesmo quando tinha apenas vinte anos. Ele me disse, então, entre duas baforadas de seu cachimbo cético:

— Você acredita em magia?

— A pergunta parecia essencial para ele, como possuir duas pernas e uma bacia para poder andar. Fiquei tão espantado que não respondi imediatamente. Ele prosseguiu:

— Acredito na tempestade de granizo, mas não acredito que um homem e seus encantamentos possam provocá-la. Acredito na casa que desmorona, nos cavalos que enlouquecem, mas não acredito na manipulação do acidente por um feiticeiro. O que você acha?

— Eu? Eu quem?

— Você, Simon. Estou falando com você.

— Mas eu não penso. Eu narro.

Não sabia se minha resposta era estúpida ou profunda. Por outro lado, quanto mais envelheço, menos nítida fica a fronteira entre a extrema burrice e a suprema inteligência. Como a que existe entre o sonho e o real.

O velho amigo piscou os olhos, meditando longamente, bem no fundo de seu cachimbo, sobre minha frase.

Depois, pegou um fósforo, riscou-o, a chama brilhou. Brandiu o fósforo na minha frente.

— Eu só acredito na ciência. A física e a química bastam para explicar tudo. Então, diga-me: de onde vem a chama?

Estava me desafiando, era evidente.

Pequei o fósforo e soprei.

— Pronto. Se me disser agora para onde foi a chama, eu lhe digo de onde ela veio. (SCHMITT, 2003a, p.19-21)

(Sd2) [*Marpa diz à Milarepa quando este lhe pede os ensinamentos budistas*]

— Quê? Em troca de seus crimes? Quer a fórmula do bem em troca do exercício do mal? Você não tem um pingo de dignidade! Não merece nem que eu considere o seu caso, ou mesmo que lhe dirija a palavra! Agora vá devolver as colheitas às terras de Yabrog e Ling; depois cure os montanheses. Não aceitarei revê-lo antes disso. (SCHMITT, 2003^a, p.26)

Inicialmente, atentemos para a dispersão do sujeito “Simon” em Svastika e em Milarepa. Durante o percurso da narrativa, nota-se que uma dessas posições-sujeito – ora a posição-sujeito Svastika, ora a Milarepa, ora Simon – toma a enunciação dos dizeres na narrativa e conta os fatos a partir de seu ponto de vista.

Assim, ocorre uma alteridade na enunciação literária entre o século XI e o século XX, ou seja, a advinda do século XI, em que era possível crer em fenômenos sobrenaturais, e a da contemporaneidade, em que a “cientificidade” aparece como uma contra-resposta ao passado enigmático da humanidade.

Portanto, observemos a Sd1, *Episódio do amigo: posicionamentos filosóficos sobre a verdade* (A, p.137). Em primeiro lugar, detenhamos nosso olhar sob a *mulher fugidia*, percebida como um ponto cego na enunciação literária.

De um modo geral, o ponto cego pode ser compreendido como o lugar discursivo em que a polifonia e as significações se fazem presentes, mas, paradoxalmente, não se encontram evidenciadas na enunciação do sujeito, além de representarem lugares de construção de sentidos no discurso.

Dessa maneira, percebemos a *mulher fugidia* como uma oscilação entre avatara e divindade da MEDR-hinduística, ou seja, dizemos oscilação, pois um avatara toma a forma humana por meio da reencarnação e, nesse caso, a presença da *mulher fugidia* é perceptível somente pelo narrador. Assim, a personagem oscila entre essas duas caracterizações, uma vez que não é visível aos outros personagens, mas fisicamente perceptível em nossa análise.

Devemos enfatizar que a presença dessa personagem na narrativa sugere a descida de *Brahama* para ajudar Simon a compreender seus sonhos turbulentos e, assim, escapar ao ciclo reencarnatório. A razão de tal afirmativa deve-se ao fato de que, na MEDR-hinduística, a função da existência de um avatara é ajudar o homem a escapar ao *samsara* e, por esse motivo, descem ao plano temporal, ou seja, entram em contato com o homem para mostrar-lhe o que fazer para evitar esse ciclo reencarnatório. Assim, percebemos o atravessamento da MEDR-hinduística na MEDL, a fim de ressaltar qual a significação da presença de um avatara nessa MEDR.

Levando em consideração a significação paralela que propomos para essa personagem, ou seja, sua “divindade”, é perceptível o atravessamento da MEDR-hinduística e a MEDL em estudo. Conforme a MEDR-hinduística, diz-se que tudo está em *Brahama*, tornando-se relevante dizermos que, na heterogeneidade de *Brahama*, há a presença de *Visnhu*, *Shakti* e *Shiva*. *Visnhu* é aquele que consegue por meio dos avatares minimizar desequilíbrios. *Shakti* corresponde ao lado feminino de *Brahama* e, dessa forma, refere-se ao aspecto protetor dessa divindade. Por fim, temos a presença de *Shiva* no sentido de permitir a destruição e a (im) permanência do *samsara*.

Nesse sentido, podemos dizer que encontramos atravessamentos da MEDR-hinduística com a MEDL na significação da *mulher fugidia* na MEDL, concernente às qualidades desses

representantes divinos que se organizam em *Brahama* e as qualidades organizadas em torno da personagem. Quando essa personagem surge para Simon para colaborar no esclarecimento de suas dúvidas, o enigma existente em torno dela faz com que o narrador passe a procurar os vestígios de sua ancestralidade e contar a história de Milarepa a fim de escapar ao *samsara*.

Dessa maneira, em um primeiro momento, é possível dizer que não ocorre, na enunciação literária, uma relação entre a presença da *mulher fugidia* e a organização das divindades hindus. Todavia, essa correlação pode ser construída a partir do (re) conhecimento das MEDRs dessa MEDL. Dessa forma, é a partir dessa personagem e das significações atribuídas por Simon aos dizeres enunciados por ela que ocorre a construção das MEDRs em questão. Aquilo que, aparentemente, não se configura como efeito de sentido na narrativa é, em verdade, o lugar discursivo da enunciação literária no qual a enunciação das MEDRs se faz possível.

Sob outra perspectiva, no mesmo fragmento, visualizamos a alteridade entre as passagens

Eu só acredito na ciência. A física e a química bastam para explicar tudo. (...) e, em contrapartida,
Se me disser agora para onde foi a chama, eu lhe digo de onde ela veio. (A, p.137).

Da relação entre esses enunciados, podemos evidenciar uma relação dialógica circunscrita no âmbito da subcategoria das verdades filosóficas.

Portanto, percebe-se a busca por responder questões metafísicas representadas pela argumentação do narrador-personagem, buscando uma reflexão aproximada das acepções consideradas como verdadeiras pela MEDR-budista, (re) significando essas concepções de sofismas para verdades.

Essa tentativa de Simon em (re) significar os fatos que narra, fazendo-os passar do místico para o fato possível à compreensão humana, é uma tentativa de desmistificar a relação entre o sagrado e o profano. Esse fato se dá por meio da significação de que tanto a ciência

quanto a MEDR-budista procuram compreender a maneira como os fatos relatados por Simon poderiam ocorrer, valendo-se, cada uma das personagens envolvidas, de uma forma de significar a razão.

Entretanto, o lugar discursivo em que esses personagens se situam para perceber tal razão difere na significação que se perceberá na enunciação das personagens do excerto. Ao amigo cético restou o entendimento de que tais fatos são falaciosos, devido ao conhecimento dos elementos que enunciam sua significação. A Simon coube a percepção dos acontecimentos como forma de autoconhecimento, tanto no que diz respeito a si como metadiscursividade de Svastika quanto para Milarepa, no sentido de que somente por meio desse autoconhecimento é que essa personagem passaria a se questionar sobre suas atitudes.

Assim, por um lado, temos, na enunciação do amigo de Simon, a interpretação das verdades filosóficas à luz de concepções científicas presentes em seus enunciados. Outra voz que produz sentido nessa enunciação é a do ceticismo, procedimento de ordem intelectual que considera as colocações humanas incapazes de atingir a “verdade” sobre um conceito.

Por outro lado, temos a enunciação de Simon, mostrando-nos a vulnerabilidade das aceções encontradas nas respostas do amigo. Podemos, ainda, dizer que esse enunciado permite refletirmos sobre o lugar de onde fala o amigo de Simon, presumindo, indiretamente, a existência de dizeres atravessados pelas concepções filosóficas que questionam as conceituações propostas pelas ciências. Conseqüentemente, essas concepções filosóficas levam à percepção de tais verdades como se estivessem além da compreensão humana, situando-se à margem do conhecimento científico defendido pelo amigo.

Vale ressaltar a relevância dos dizeres da passagem

- Eu? Eu quem?
- Você, Simon. Estou falando com você.
- Mas eu não penso. Eu narro. (A, p.137).

Na verdade, o narrador averigua a presença de outras vozes na enunciação do personagem. Isso se manifesta a partir do momento em que o narrador-personagem mostra a mistura das vozes dos sujeitos na situação dialógica – “Eu? Eu quem?”.

Desse modo, sabemos que a “enunciação” é colocada sob a responsabilidade de Simon, sendo esse fato significativo para marcar a presença da polifonia, pois, em determinados momentos, os dizeres dos personagens misturam-se de tal forma que perdemos o referencial de qual deles pode ser considerado como responsável pelo fato narrado. Em outras palavras, os dizeres de Milarepa, Svastika e Simon se misturam e as personagens contam, simultaneamente, a história de Milarepa, evidenciando, mais uma vez, as diferentes vozes que miscigenam os dizeres dos sujeitos.

O relevante em observarmos essas vozes narrando a mesma história é o fato de mostrarem os diversos sentidos que um acontecimento pode apresentar. Para Simon, o sentido de narrar a história era o de escapar ao *samsara*, entretanto, percebemos a necessidade do narrador em vingar-se das humilhações a que fora submetido devido ao altruísmo do sobrinho, no momento de enunciação em que a voz de Svastika se faz ouvir. Quando percebemos a enunciação de Milarepa, temos outra significação: uma tentativa de compreensão dos preceitos budistas e, por conseqüência, o alcance do estado de Buda.

Por meio das análises da Sd1, ressaltamos a relevância do atravessamento entre a MEDR-hinduísta e a MEDL na construção da mulher fugidia, como meio de construção de sentido da DR na DL. Em seguida, consideramos relevante dizer que há uma relação de diáspora entre as formações discursivas ligadas à ciência e às verdades religiosas. Isso foi feito a partir da análise dessas passagens concernente à construção de sentido em torno da subcategoria das verdades filosóficas, uma vez que há uma tentativa de marginalização da significação desta última. Por fim, evidenciamos a relevância de se perceber a multiplicidade

em que se institui o sujeito-narrador, uma vez que é por meio dele que percebemos as múltiplas vozes que constituem o sujeito.

Já na Sd2, *Interpelação incisiva de Marpa* (A, p.137), averiguamos a presença da alteridade produzindo sentidos. Milarepa, ao se arrepender de seus crimes, busca por Lama e este lhe pede uma amostra do que ele sabe fazer com sua magia, um feito que mostre a importância da personagem e, conseqüentemente, leve tal mestre a transmitir os ensinamentos budistas a Milarepa.

Assim, Lama solicita a Milarepa que envie uma chuva de granizo às regiões de Yabrog e Ling e propicie o massacre dos montanheses de Lhobrag. Tais pedidos funcionam como meio de preservar o personagem de um contato indevido com a MEDR-budista para que, dessa maneira, não compreenda as verdades ali colocadas e representadas pela vontade de adquirir a fórmula de *Bhodi*, a fórmula da felicidade, ou seja, a ausência da ignorância.

Retomamos a reflexão da (re) significação de Milarepa como cerne da discussão. Ao observarmos os estudos sobre esse eremita tibetano, percebemos que o eremita é submetido a um rígido treinamento. “É obrigado a construir muros, casas, fazer os trabalhos mais rudes, para logo seguir e destruir tudo o que fizera e voltar, sempre e sempre, a fazer a mesma coisa.⁹³” (CHIANG SING, 1984, p. 126)

Dizemos, então, que ocorrem atravessamentos das condições de produção do eremita na MEDL. No entanto, os dizeres históricos e literários se organizam de maneira diferente, já que há a construção de sentidos própria da MEDL, tais como as advindas da presença do narrador Simon. Assim, no que diz respeito a Milarepa, compreendemos que ocorre a (re) significação desse sujeito em personagem fictício a partir desse atravessamento entre as condições de produção do personagem histórico e a MEDL.

⁹³ No tópico 4.3, a partir do par discursivo budismo X cristianismo, buscamos observar a possível significação da repetição das atitudes de Milarepa.

Essa afirmação se dá em razão de percebermos que há a obrigatoriedade da ação na significação do personagem histórico, entretanto, apesar desse sentido também expresso na narrativa, temos na MEDL uma narração hiperbólica das condições de produção do personagem histórico que acaba por (re) significar esse sujeito em personagem fictício. Podemos exemplificar essa questão com a intensidade com que Marpa enuncia seus dizeres ao seu discípulo na Sd2 (A, p.137).

Continuando a análise da Sd2, o pedido de Marpa constrói a significação a partir da sua diferença primeira de sentido em contraste com as concepções da MEDR-budista. Essa afirmação é possível, uma vez que, segundo essa MEDR, o conhecimento advém da ação, percepção, atenção e, entre outros preceitos, o da correção, que ainda expressa na percepção, na atenção, na ação e no modo de vida, conforme já foi explicitado no segundo capítulo deste trabalho. A partir de tais preceitos, podemos perceber uma sensível diferença entre os ordenamentos budistas e o pedido de Mestre Lama. É com base nessa alteridade entre o que enuncia a MEDR-budista e o pedido de Marpa para que Milarepa compreenda qual a significação da fórmula de *Bhodi*, que passaremos a compreender tal MEDR.

Entretanto, ao procurar iniciar Milarepa nos preceitos budistas, o Mestre Lama tenta fazer com que a personagem lance mão (à guisa de exemplificação) da “percepção correta” para desenvolver uma ação digna de um monge budista, contudo, falta-lhe a compreensão dessa concepção filosófica para que assim possa agir. Portanto, com base nessa contradição, é possível postular a tentativa de evidenciar o fato de que, para os budistas, o mal é a ignorância do bem, ou seja, a personagem não reflete sobre sua atitude, por desconhecer o significado de uma boa conduta.

Essa relação entre mal X ignorância do bem pode ser visualizada na passagem:

(...) Quer a fórmula do bem em troca do exercício do mal? (A, p.137).

No raciocínio sobre essa oposição, percebemos outra forma de construir sentidos em torno das verdades dessa MEDR. Aqui, a personagem vale-se do subterfúgio do acontecimento (exercício do mal) para iniciar a reflexão em torno dos dizeres da MEDR. Nesse sentido, temos outra forma de funcionamento da verdade filosófica, ou seja, nessa MEDL, a personagem toma as atitudes para estabelecer a relação entre mal X ignorância e, assim, chegar aos preceitos budistas.

Visualizamos, nesse excerto, a presença da discussão referente ao uso do poder revogado no princípio do budismo. Nesse momento, temos os dois lados do poder. A autoridade do sujeito Marpa é evidenciada como aquela capaz de requerer a decisão tal qual uma divindade e que, de alguma forma, também é exercida por Milarepa, ao manipular fluidos para provocar os desastres em questão. Em contraposição, se escutarmos a enunciação de Marpa, perceberemos que há a tentativa de mostrar tal atitude como equivocada, uma vez que esse mestre pede que o futuro eremita restabeleça a vida nos locais de onde o personagem a suprimiu, em interpelação pela MEDR-budista. Assim, compreendemos que o budismo critica o autoritarismo religioso e insiste no autoconhecimento como forma de acabar com o sofrimento advindo dessas relações de poder.

A partir de tais discussões sobre o conto *Milarepa*, temos como indícios de análise as reflexões que caminham no sentido de atingir parte da nossa meta de trabalho: perceber, por meio da análise de *Trilogia do invisível*, de que maneira a MEDR-budista pode contribuir para a organização e significação da discursividade religiosa, atravessado como interdiscursividade de uma manifestação enunciativa literária. Na seqüência, passamos à observação dos sentidos da MEDR-islâmica no conto *Seu Ibrahim e as flores do Corão*.

4.2.2 *Seu Ibrahim e as flores do Corão: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-islâmica*

Nessa narrativa, Moisés opta por buscar a acepção da palavra sufismo no dicionário. Essa atitude se dá em virtude do desconforto que a personagem sente em desconhecer a significação do termo proferido durante o passeio de Seu Ibrahim e Moisés realizado em Paris. Nesse passeio, o que nos chama a atenção é o fato de o adolescente repreender a atitude de Seu Ibrahim em ingerir bebidas alcoólicas, nomeadas por *suze de anis*. A partir da represália verbal da personagem, Seu Ibrahim informa a Moisés que sua posição religiosa corresponde à dos sufistas. Em razão do não entendimento, o garoto passa a acreditar que o sentido dessa palavra se refere a uma doença. Ao chegar a sua casa, o garoto busca a significação do termo em questão e inicia suas ponderações sobre o islamismo e, dessa forma, sobre as verdades islâmicas.

Sob outra perspectiva, encontramos Seu Ibrahim refletindo também sobre a construção das significações das verdades islâmicas. A personagem procura construir significações sobre o Islã, diferentes daquelas atualmente relacionadas aos xiitas e aos sunitas, evidenciando que essa MEDR procura o diálogo construtivo entre os sujeitos diferentes. Nesse sentido, percebemos a presença da subcategoria das verdades filosóficas para buscar construir essa significação na narrativa.

Dessa maneira, em *Seu Ibrahim e as Flores do Corão* (B), optamos por aquelas temáticas similares às anteriores: uma questão de ordem teórico-científica e também referente à construção de sentido que se pode realizar a partir da MEDR-islâmica sobre as verdades filosóficas. Nesse conto, verificamos a inscrição de dizeres na DR em sua MEDR-islâmica subcategorizada pelo sufismo. Tais questões podem ser observadas no quadro 2, em que

transcrevemos as seqüências discursivas transpostas da materialidade enunciativa da obra para a análise de suas significações.

Portanto, intitulamos os excertos encontrados abaixo, quais sejam: na Sd3, temos a *Dicionarização de Sufismo* e na Sd4, *Conversa sobre as formas de aprendizado*.

Quadro 2 - *Seu Ibrahim e as flores do Corão*: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-islâmica (B)

(Sd3) [*Momô em seus pensamentos*]

De noite, abri o Larousse do meu pai. É, eu estava mesmo preocupado com seu Ibrahim porque, na verdade, sempre me decepcionei com os dicionários.

Sufismo: corrente mística do islã, surgida no século VIII. Oposta ao legalismo, privilegia a religião interior.

Pronto, mais uma vez! Os dicionários só explicam as palavras que a gente já conhece.

Pelo menos, o sufismo não era uma doença, o que já me deixava mais tranqüilo, era uma maneira de pensar – se bem que há maneiras de pensar que também são doenças, como dizia seu Ibrahim. Depois disso, foi um verdadeiro quebra-cabeça tentar entender todas as palavras da definição. Pelo menos uma coisa era certa: seu Ibrahim, com sua suze de anis, acreditava em Deus à moda muçulmana, mas de uma forma que beirava o contrabando porque “oposta ao legalismo”, e isso me criou um monte de problemas... porque o legalismo era a “preocupação em respeitar minuciosamente a lei”, como afirmavam as pessoas do dicionário... isso queria dizer, de modo geral, coisas *a priori* humilhantes, por exemplo, que seu Ibrahim era desonesto, e que portanto minhas relações não eram lá muito recomendáveis. Mas, ao mesmo tempo, se respeitar a lei era ser advogado como meu pai, ter esse tom acinzentado e tanta tristeza em casa, preferia ser contra o legalismo, com seu Ibrahim. E depois, as pessoas do dicionário acrescentavam que o sufismo (...) era uma religião interior, e isso era certo, seu Ibrahim era discreto; comparado com os judeus da rua, ele era discreto. (SCHMITT, 2003b, pp.33-35)

(Sd4) [*Seu Ibrahim pergunta à Momô enquanto ele procura disfarçar o abandono paterno falando das histórias de seu primeiro romance*]

— E como está seu pai? Não o tenho visto mais pela manhã...

— Ele está trabalhando muito. Tem de sair cedo com esse emprego novo...

— Ah é? E ele não fica zangado por você estar lendo o Corão?

— Eu me escondo de qualquer modo... mas também, não entendo lá muita coisa.

— Quando queremos aprender algo, não pegamos um livro. Falamos com alguém. Eu não acredito nos livros.

— No entanto, seu Ibrahim, você sempre me disse que sabe o que...

— É, sei o que tem no meu Corão... (SCHMITT, 2003b, p.42-43)

A formação moral do narrador ficará sob a responsabilidade de seu Ibrahim, o árabe dono da mercearia da Rua Azul em que Momô reside. Aos poucos, seu Ibrahim apresenta os conceitos do sufismo ao personagem, procurando fazê-lo por meio da constante ponderação sobre os acontecimentos na história da personagem Momô. Um desses momentos se refere ao instante em que o adolescente descobre o grupo religioso a que pertence seu Ibrahim. Tal descoberta leva o sujeito a inúmeras reflexões sobre o que vem a ser um sujeito inscrito em

uma MEDR-islâmica de sufismo, em contraste com a significação do Islã para a sociedade contemporânea.

Desse modo, na Sd3, *Dicionarização de Sufismo*, colocamos em evidência as significações que percebemos ao relacionar a Sd3 com a noção de diáspora⁹⁴, se tomarmos a maneira como o personagem Moisés organiza suas reflexões a respeito do sufismo na passagem

(...) seu Ibrahim, com sua suze de anis, acreditava em Deus à moda muçulmana, podemos considerar que beirava o contrabando porque “oposta ao legalismo”(...). (B, p.146).

Nesse sentido, temos o conflito das colocações do que vem a ser o sufismo e o possível lugar ocupado por aqueles que se inscrevem nessa manifestação discursiva, ou seja, o conflito entre acreditar em Deus e ser marginalizado por esse fato. Essa afirmativa relaciona-se com o excerto acima, pois, conforme a assertiva e o fragmento, dar um significado à figura divina conforme as concepções sufistas significa dizer que essa é uma construção de sentido diferente da produzida nas relações de poder religiosas.

Continuando esse raciocínio, compreendemos que a percepção da diáspora, tomando a alteridade entre as vozes que organizam os dizeres da MEDR-islâmica, chega ao extremo de deslocar o sentido atribuído a MEDR-islâmica de sufismo para a significação de “desonestidade” e de “contrabando”. Tal afirmativa pode ser realizada em razão da significação de sufismo construída na narrativa e os sentidos dos adjetivos construídos nessa passagem. Nesse sentido, tomar essas significações para construir o sentido de sufismo no interior da MEDR-islâmica, envolve dizer que os dizeres sufistas encontram-se irregulares com os dizeres islâmicos, uma vez que se preocupam em voltar-se para uma religião vinculada às preocupações com o sujeito e não com os meios ideológicos de manutenção do poder.

⁹⁴ As discussões em torno da diáspora sustentam-se nas discussões de Stuart Hall e são apontadas no tópico 1.6 desta Dissertação de Mestrado.

No entanto, a construção dos efeitos de sentido produzidos por meio da diáspora ainda se explica pela maneira como Moisés se refere a MEDR-islâmica de sufismo. Por um lado, a personagem opta por tomar a compreensão da significação de sufismo não como uma imposição a ela colocada, mas para assumir para si os dizeres do islamismo que ocorrem por meio de uma escolha, e não de uma questão de tradição cultural. Por outro lado, temos as contradições próprias da contemporaneidade, quando a personagem se questiona: com quem, na verdade, quero me parecer? Com um judeu acinzentado pelo cotidiano ou com um muçulmano discreto? Essa questão identitária percorrerá a narrativa no jogo da constituição discursiva desse sujeito.

Continuando as ponderações sobre a Sd3, vislumbramos ainda outra discussão sobre o significado do verbete “sufismo”. O desconhecimento desse verbete angustia a personagem, visto que ela teme a possível explicação dicionarizada como um sentido além de sua compreensão. Nessa perspectiva, é possível dizer que há nessa “angústia” a presença do paradoxo *conhecimento e experiência* que, segundo Connor (1996, p. 11), essa necessidade de conhecer condena-se “(...) a chegar tarde demais à cena da experiência”, em outras palavras, ocorrerá parcialidade da percepção do fato, do sentido, em que se evidenciará a distância entre o possível de ser concebido pelo sujeito, os sentidos que ele atribui ao dizer e o possível sentido *a priori* (isto é, se existir *a priori*) na contemporaneidade.

Essa avaliação é possível de se realizar a partir dos dizeres da personagem, pois esta, ao analisar o verbete “sufismo”, não encontra respostas para as perguntas que tinha em mente, ou seja, construiu a significação de que “sufismo” corresponderia a um tipo de doença. Isso explica que, a partir dessa relação entre tal corrente mística do Islã e o próprio Islã, os dizeres islâmicos são compreendidos como formas de reflexões religiosas doentes. Assim, ao buscar a explicação dicionarizada, Moisés surpreende-se, pois, paradoxalmente, o esclarecimento do

sentido que o verbete enuncia, dificultou sua percepção do que realmente eram Seu Ibrahim e o sufismo.

No entanto, ao estabelecer vínculos entre a sua observação sobre as relações sociais, a personagem encontra a provável significação que aparece como resposta insuficiente a seus questionamentos. Tal compreensão é possível, uma vez que essas observações de Moisés referem-se aos instantes dialógicos e à história de seu Ibrahim, em contraposição com os da figura paterna do “judeu e advogado acinzentado pelo cotidiano”.

Assim, a partir da apreensão do verbete “sufismo”, a personagem começa a perceber a concepção de Deus para os muçulmanos, sob a ótica do sufismo. Em outros termos, acredita-se em um Deus, mas naquele Deus capaz de encontrar-se presente nos sujeitos. Portanto, “o externo deveria ceder ao interno, a matéria ao significado, símbolo exterior da realidade interior. ‘Amai menos o jarro’, diziam eles, ‘e mais a água’”(SMITH, 2002, p.248).

Nesse sentido, ainda referente a essa questão da dicionarização, percebemos outro “ponto cego” da *Trilogia*, no que se refere às diferentes enunciações de lugares discursivos diversos que organizam a MEDR-islâmica. Assim, compreendemos que, a partir do silêncio sobre a problemática entre sunitas X xiitas⁹⁵ e a evidência da alteridade Islã X Sufismo, percebemos uma outra significação, ou seja, a possibilidade de mostrar e problematizar no mundo Ocidental a noção deturpada de Islã, conhecido somente pelas disputas bélicas.

Esse fato é tomado dessa forma na discursividade literária como uma maneira de (re) significar a MEDR-islâmica. Em outros termos, para essa concepção religiosa, a significação de islã vincula-se ao encontro da paz por meio da entrega a Deus como efetivo sinal de

⁹⁵ Resumidamente, para os xiitas (que significa o partido de Xiat Ali), o califa deveria ser escolhido automaticamente entre os descendentes de Ali e Fátima – única filha de Maomé que gerou descendentes. Os sunitas consideram o Corão e o Sunna (ou seja, a tradição) que recolhe palavras, ações e ensinamentos atribuídos a Maomé. Esse grupo vinculou-se a Muawaya e, para eles, o califa deveria ser escolhido entre os árabes coraixitas, aos quais pertencia Maomé. São questões de ordem política e não estão relacionadas com os princípios religiosos do Islã. (Sobre essa questão, ver Rampazzo, 2000, p. 131).

humildade. Essa significação difere das construções de sentido sobre o Islã, pelas quais os muçulmanos são observados como sujeitos capazes de atrocidades em nome de Deus.

Por fim, ainda devemos ressaltar a relação nesse excerto entre judeus e muçulmanos. Esse fato acarreta a problematização da maneira pela qual cada um desses grupos enxergava suas condutas e os dizeres sagrados: os primeiros estavam envoltos pelo primado do significado histórico, o segundo grupo relacionava os dizeres sagrados por meio da ação. Assim, percebemos que a personagem constitui sua identidade na alteridade entre a compreensão judaica da vida como acontecimento histórico e na compreensão muçulmana como ação necessária para a sobrevivência profícua em sociedade.

Na Sd4, *Conversa sobre as formas de aprendizado* (B, p.146), é possível visualizar o fato de o sentido ser produzido a partir da polifonia. Nesse caso, observamos Seu Ibrahim (des) construindo a concepção de que o conhecimento deve ser adquirido exclusivamente por meio dos livros, mas também por meio da relação entre os sujeitos. O diálogo entre Moisés e Seu Ibrahim causa espanto no adolescente, uma vez que seu Ibrahim sempre se refere ao Corão como reafirmação de seu conhecimento a respeito das concepções islâmicas.

Revela-se na resposta de Seu Ibrahim a necessidade da relação com a exterioridade lingüística para que o sujeito se constitua na instituição histórico-social e não somente pelos livros. Portanto, a formatação de um sujeito ocorre por meio de outros sujeitos, marcada pela construção de sentido em torno do Corão, mas, também, em torno do diálogo com outros sujeitos.

Percebemos, também, a marca das acepções islâmicas quanto à percepção sufista da interioridade, da busca pelo conhecimento de si. Uma vez que a personagem sugere ao garoto que busque o conhecimento por meio do diálogo, visualizamos a valorização da interioridade do sujeito em detrimento à sua exterioridade. Dessa maneira, o movimento dessas significações concernentes à MEDR-islâmica encontra-se traspassado na discursividade

religiosa e colaboram para a sua organização, levando à produção de múltiplos sentidos no dizer por meio da polifonia que se faz presente no discurso religioso.

No sufismo, as “verdades” são internas ao sujeito e, conforme as concepções dessa MEDR, acredita-se que as “verdades” encontram-se no sujeito. Em contrapartida, sabemos que sua constituição ocorre no âmbito da exterioridade, isto é, a constituição do sujeito ocorre por meio dos atravessamentos e (re) significações de formações discursivas nessa exterioridade. Dessa inter-relação, os sujeitos buscam significações que constituam a sua subjetividade, o que difere de dizermos que as “verdades” encontram-se nos sujeitos. Esse é um ponto que nos leva a perceber a (re) significação na discursividade religiosa.

Continuando o estudo, ressaltamos, pelo trecho, a freqüente presença do enunciado “sei o que tem no meu Corão” contrastado ao enunciado – também presente na narrativa – “sei o que está no meu Corão”. Esses enunciados constituem-se como marcas nessa materialidade lingüística, viabilizando a construção de sentidos no decurso da narrativa e (re) significando-os nessa manifestação discursiva religiosa.

Nessa perspectiva, percebemos um deslizamento de sentido a partir da enunciação dos dizeres sobre o Corão supracitados, ou seja, podemos inferir ao verbo *ter* a semelhança com as “verdades” difundidas por essa religião, como se na materialidade lingüística do Corão fosse possível encontrar todas essas “verdades”. Vale destacar que o sujeito dispõe do domínio dessa “verdade” corânica. Em contrapartida, dizemos que o verbo *estar* traz significações concernentes à interioridade discursiva e sujeitidual. O verbo “estar”, no Corão, compreende ao lugar discursivo ocupado pelo sujeito para enunciar os dizeres do Corão.

Quando o conto encontra-se próximo de sua conclusão, o narrador terá oportunidade de descobrir *o que* existe dentro do Corão de seu Mestre: duas flores secas e uma carta de um amigo. Esses dois elementos simbolizam sentidos que podem ser atribuídos à narrativa: a

existência das flores é relevante para a construção de sentido nessa MEDL, uma vez que a flor “(...) apresenta-se como figura-arquétipo da alma, como centro espiritual. (...) Os usos alegóricos das flores são infinitos: elas podem estar entre os atributos da primavera, da aurora, da juventude, da retórica, da virtude etc.” (CHEVALIER, J; CHEERBRANT, A, 2002, p. 439). Com efeito, no que se refere às flores, é possível dizer que há a (re) significação de que o Corão enuncia dizeres que tranquilizam e pacificam os sujeitos que ali se circunscrevem.

Entretanto, são duas as flores. A esse respeito, podemos afirmar que são

Símbolo de oposição, de conflito, de reflexão, esse número indica o equilíbrio realizado ou ameaças latentes. É a cifra de todas as ambivalências e dos desdobramentos. É a primeira e a mais radical das divisões (o criado e a criatura, o branco e o preto, o masculino e o feminino, a matéria e o espírito etc.), aquela de que decorrem todas as outras. (...) O número dois simboliza o dualismo, sobre o qual toda dialética, todo esforço, todo combate, todo movimento, todo progresso. Mas a divisão é o princípio da multiplicação bem como o da síntese. E a multiplicação é bipolar, ela aumenta ou diminui segundo o signo que afeta o número. (CHEVALIER, J; CHEERBRANT, A, 2002, p. 346)

Assim, podemos inferir que as duas flores, fazem referência às oposições existentes entre as maneiras de cada manifestação discursiva religiosa compreender o sagrado. Além delas, a carta do amigo pode simbolizar que, nos dizeres corânicos existe uma relação de cumplicidade e amizade pelo sujeito que se circunscreve nessa posição. A partir dessa contraposição do sagrado com a enunciação dos personagens, entendemos que há uma procura de (re) significar o entendimento do que vem a ser o Corão como um livro sagrado que é pacifista em seus embates discursivos com as demais MEDRs, buscando o sentimento de respeito e compreensão para com o outro.

Quanto ao sentido de diáspora, percebemos a simbologia existente no Islã de “um único livro”, no caso, o Corão. Essa questão representa o tradicionalismo religioso e a maneira pela qual os muçulmanos visualizam a cultura circundante em dissenso com as demais culturas que também discursivizam seus dizeres. Isso nos permite afirmar que, pela tradição islâmica, a simbologia do Corão contribui para a construção do sujeito.

Ao levarmos em consideração tanto a questão referente à polifonia quanto à diáspora, ligadas à concepção das “verdades” para a organização do sujeito, percebemos que, nos dois pontos analisados da Sd, a questão referente ao livro sagrado islâmico se faz presente. O fato de esse livro ser a interceptação direta entre o plano divino e o plano temporal sem intermediários torna-o, na visão muçulmana, o lugar da verdade. O fato de essa verdade encontrar-se vinculada mais a uma ação do que a um posicionamento histórico evidencia, ainda, essa outra significação sobre a MEDR-islâmica na enunciação do personagem. Em outros termos, o Corão *tem* a verdade muçumana e esta diz que o lugar discursivo da posição-sujeito muçumana encontra-se na prática daquilo que ele considera como correto.

Com efeito, visualizamos a (re) significação de sentidos por meio do atravessamento da MEDR-islâmica na MEDL em questão. Buscamos, então, na seqüência, averiguar como a enunciação em *Oscar e Senhora-Rosa* significa na alteridade entre a discursividade religiosa e a literária.

4.2.3 *Oscar e a Senhora-Rosa*: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-cristã

Quanto à narrativa *Oscar e a Senhora-Rosa* (C), as personagens que emprestam seus nomes ao texto discutem sobre as concepções cristãs.

No seu quarto no Hospital, Oscar busca saber qual o real estágio em que se encontra a sua doença por intermédio da voluntária. Na procura dessa resposta, Senhora-Rosa questiona o menino sobre a possibilidade de escrever cartas a Deus e esse fato acarretará na discussão do que vem a ser Deus.

Em outro momento da narrativa, após o Natal, Oscar passa a refletir sobre os verbetes que ele procura no dicionário e os que Peggy Blue procura. Perceber as diferentes buscas faz

o menino refletir sobre a relação existente entre as doenças, a religiosidade e os fatos que constroem um sujeito. Dessa maneira, nos dois momentos supracitados, encontramos essa personagem construindo reflexões a respeito das verdades que organizam a MEDR-cristã.

Com isso, seguimos o princípio de escolha de fragmentos das obras analisadas, consoante as seguintes temáticas: levantamentos em torno da polifonia e relacionado a uma questão de ordem teórico-científica.

Portanto, intitulamos a Sd5 de *Diálogo entre Oscar e a Senhora-Rosa: marketing da figura Divina*; e a Sd6 de *Peggy Blue e Cabeça de Ovo: questionamento de verdades irrevogáveis*.

Quadro 3 - Oscar e a Senhora-Rosa: análise das significações das verdades filosóficas na MEDR-cristã (C)

(Sd5) [*Oscar diz à Vovó-Rosa, logo que ela entra em seu quarto*]

— A minha cirurgia não deu certo, não é?

Vovó-Rosa não respondeu. Era a sua maneira de dizer “sim”. Quando teve certeza que compreendi, aproximou-se e pediu em tom de súplica:

— Não disse nada a você. Combinado?

— Combinado.

Ficamos calados alguns instantes, arrumando todos aqueles novos pensamentos.

— E se você escrevesse a Deus, Oscar?

— Ah não, a senhora não, Vovó-Rosa! (...) Pensei que não fosse mentirosa.

— Mas eu não estou mentindo.

— Então por que me fala de Deus?

— Já caí no golpe do Papai Noel. Basta ser enganado uma vez!

— Oscar, não há nenhuma relação entre Deus e Papai Noel.

— Que nada! É a mesma farsa, igualzinho. De tanto repetirem a mentira, muita gente acaba acreditando. Pura propaganda!

— Você acha mesmo que eu, uma ex-lutadora, cento e sessenta vezes campeã em cento e sessenta e cinco torneios disputados, quarenta e três deles vencidos por nocaute, eu, a Estranguladora de Languedoc, poderia acreditar por um segundo em Papai Noel?

— Não.

— Pois é, não acredito em Papai Noel, mas acredito em Deus.

Obviamente, dita assim, a coisa mudava de figura. (SCHMITT, 2003c, pp.17-18)

(Sd6) [*Reflexões de Oscar*] Com Peggy Blue, li muito o Dicionário médico. É o livro preferido dela. É fascinada por doenças e sempre pergunta quais poderá ter mais tarde. Meu interesse era outro, procurei palavras como “vida”, “morte”, “fé”, “Deus”. Acredite se quiser: não constavam desse dicionário! Bem, isso prova que nem a vida, nem a morte, nem a fé nem você são doenças. Já é uma boa notícia. Contudo, um livro tão sério devia ter respostas para questões mais sérias, não?

— Vovó-Rosa, tenho a impressão que no Dicionário médico, só há coisas particulares, problemas que podem acontecer com esta ou aquela pessoa. Mas não há coisas que digam respeito a todos nós como a vida, a morte, a fé, Deus.

— Para isso seria melhor consultar um dicionário de filosofia, Oscar. E mesmo encontrando esses termos num deles, você talvez se decepcione. Há sempre várias respostas bem diferentes pra cada noção.

— Por quê?

— As perguntas mais interessantes, nunca deixam de ser perguntas. Envolvem um mistério. A cada resposta devemos acrescentar um “talvez”. Só as perguntas sem interesse ganham uma resposta definitiva.

— Quer dizer que, pra “vida” não há solução?

— Quero dizer que, pra “vida”, há muitas soluções, portanto não há solução. (SCHMITT, 2003c, pp.93-94)

Tomemos para averiguação a Sd5, *Diálogo entre Oscar e a Senhora-Rosa: marketing da figura Divina* (C, p. 154). Nota-se que a busca dos sujeitos em se circunscreverem na MEDR-cristã é relevante para que a personagem exerça sua tarefa como voluntária e como símbolo de “rito de passagem”, configurando-se como a passagem do momento desprovido de crença na figura divina para o correspondente à compreensão do dogma católico na vida da personagem enferma.

Podemos confirmar a presença da alteridade entre as enunciações de Oscar e as de Senhora-Rosa, servindo como produção de sentido nessa enunciação: o silêncio de Senhora-Rosa diante do questionamento de Oscar a respeito da gravidade de sua doença, seguido da discussão travada pelos personagens, constrói a significação necessária para a instituição de uma posição-sujeito a ser ocupada pelo garoto enfermo. No primeiro momento, a falta da resposta verbalizada da personagem ressoa como o dizer esperado e esse silêncio significa, para Oscar, o que podemos notar na passagem

Vovó-Rosa não respondeu. Era a sua maneira de dizer ‘sim’. (C, p. 154).

Podemos constatar a significação desse silêncio a partir da resposta da voluntária

Não disse nada a você. Combinado? (C, p. 154).

e na narração do personagem ao enunciar

Ficamos calados alguns instantes, arrumando todos aqueles novos pensamentos. (C, p. 154).

Percebemos o silêncio na tentativa de reorganizar as significações construídas a partir da forma como a voluntária responde aos questionamentos de Oscar: constata-se a iminente morte do garoto.

Essa significação encontrada no silêncio propicia a entrada da MEDR-cristã. Na tentativa da Senhora-Rosa em convencer/converter Oscar da existência divina, ela enuncia:

Você acha mesmo que eu, uma ex-lutadora, cento e sessenta vezes campeã em cento e sessenta e cinco torneios disputados, quarenta e três deles vencidos por nocaute, eu, a Estranguladora de Languedoc poderia acreditar por um segundo em Papai Noel? (C, p. 154).

Percebemos significações as quais são pontuadas a seguir. Por um lado, há a construção da imagem da voluntária a partir do sentido atribuído ao fato de ter lutado *cath* no passado – e, portanto, propiciar um deslizamento de sentido, ou seja, a constatação de que a idosa voluntária fora uma grande lutadora, significa atribuir a ela qualidades como esperteza, astúcia, força e determinação.

Por outro lado, há a descrição da personagem em sua faixa etária atual, significando para nós outros sentidos, tais como sabedoria e sensibilidade. Assim, chegamos à construção de outra significação ocorrida para contrapormos essas duas imagens construídas da personagem. Em outros termos, há o convencimento da personagem a respeito da existência divina por meio dos adjetivos que atribuímos a ela, quais sejam: esperta, astuta, determinada, forte, sábia e sensível às verdades. Essa inferência acarreta na compreensão de que a voluntária acreditaria apenas em verdades que possuíssem bases sólidas para serem argumentadas.

Levando-se em consideração os dizeres desses personagens, detemo-nos nas ponderações entre religião e o sentido de consumo no capitalismo que circula na contemporaneidade. Tanto no conto quanto na cultura pós-moderna, é notória a semelhança estabelecida entre Deus e Papai Noel. Em outras palavras, essa relação estabelecida na narrativa entre o símbolo cristão e o capitalista nos permite dizer que esses dois lugares discursivos e culturais funcionam como lugar de troca mercantil como recompensa.

A figura de Papai Noel é vista na contemporaneidade como um símbolo de uma sociedade consumista, baseada na relação comercial. Essa relação também ocorre no que concerne à figura divina, ou seja, a relação entre plano divino e temporal ocorre por meio de uma troca entre os benefícios materiais concedidos como recompensa à conduta social do

sujeito. Em síntese, nesses dois lugares discursivos a troca é a forma utilizada para se atingir um determinado objetivo.

Com efeito, é possível dizer que essa relação de troca entre plano divino e o temporal encontra-se presente nas concepções cristãs desde a Idade Média e se (re) significa na discursividade religiosa. Considerando os reflexos da Idade Média na relação entre religião e capital financeiro, devemos concordar com Huberman (1986) quando afirma que, nas cruzadas,

(...) Do ponto de vista religioso, pouco duraram os resultados das Cruzadas, já que os muçulmanos, oportunamente, retomaram o reino de Jerusalém. Do ponto de vista do comércio, entretanto, os resultados foram tremendamente importantes. Elas ajudaram a despertar a Europa do sono feudal, espalhando sacerdotes, guerreiros, trabalhadores e uma crescente classe de comerciantes por todo o continente; intensificaram a procura de mercadorias estrangeiras; arrebatarem a rota do Mediterrâneo das mãos dos muçulmanos e a converteram, outra vez, na maior rota comercial entre o Oriente e o Ocidente, tal como antes. (HUBERMAN, 1986, p. 21)

Este fragmento evidencia as relações de poder entre crença e moeda. Os personagens da manifestação literária evidenciam essas relações pela relação monetária de uma posição-sujeito com o plano divino, a partir do acontecimento histórico supracitado. Assim, entendemos que, do sentido da Cruzada, encontrava-se a percepção de que esse empreendimento religioso significava uma ampliação político-econômica da Igreja e de seus dizeres, ampliando o número de fiéis por meio desse movimento. De alguma forma, ainda percebemos essa questão nas instituições religiosas contemporâneas, haja vista a forma como se valem para interpelar o sujeito na contemporaneidade. Essa forma de interpelar o indivíduo como um sujeito mistura crença e valores financeiros. São questões que constroem a história da religiosidade cristã e findam por serem evidenciadas na enunciação da personagem Oscar ao relacionar uma noção religiosa cristã (Deus) a uma noção capitalista (Papai Noel).

Devemos, ainda, ressaltar que esse processo de interpelação do sujeito pela fé nessa MEDL advém de um monólogo, em razão de não existir quem responda às cartas de Oscar.

No entanto, a movimentação dos dizeres permanece e as cartas acontecem a cada dia. Temos aqui mais um ponto cego da *Trilogia*. É no vazio da presença de Deus que todas as significações da MEDR-cristã se constroem. Assim, mesmo que a MEDL se apresente como um monólogo, essa interação entre Deus e Oscar, por meio das cartas, deve ser considerada como relevante, uma vez que é por meio dessas cartas que Oscar se interpela em sujeito dessa MEDR.

Por meio das análises da Sd5, ressaltamos a relevância dos atravessamentos dessa MEDR na MEDL para a construção dos sentidos a partir desse lugar discursivo. Assim, temos como efeitos de sentido a significação do silêncio, acarretando no conhecimento da personagem de sua iminência de morte e da MEDR-cristã. Em seqüência, percebemos a significação de Jesus a partir da relação com Papai Noel, fato que justifica o título da Sd5. Por fim, encontramos como significação a relação estabelecida entre Deus e Oscar em seus monólogos. Por meio dessas (re) significações, é possível dizer que há uma construção de sentido em torno da subcategoria das verdades filosóficas, uma vez que se tenta compreender a natureza de Deus tomando como fundamento argumentos que não se encontram ligados à fé.

Na Sd6, *Peggy Blue e Cabeça de Ovo: questionamento de verdades irrevogáveis* (C, p. 154), temos novamente a presença de uma alteridade, pois há a construção de sentidos relativos aos verbetes dicionarizados. Fora da capela, o hospital e as relações sociais ali estabelecidas possibilitaram a continuidade das indagações do narrador – como, por exemplo, o motivo do sofrimento e da morte ou sobre uma conceituação sobre Deus – a respeito do cristianismo. Esse questionamento sobre “verdades” da DR, que consideramos como dogmáticas serão observadas nesse excerto em que o narrador constrói uma relação entre os verbetes que procura e os que Peggy Blue observa.

Ao observarmos o objeto de estudo e o objetivo de cada personagem, quando elas consultam o *Dicionário Médico*, percebemos que pretendem resolver os problemas de

significação. Nessa passagem, percebemos que objeto e objetivo dos personagens são encontrados circunscritos em lugares discursivos diferentes. Sem que ele mesmo tome ciência disso, Oscar procura indagar as relações em sociedade, visando a refletir sobre a maneira como a cultura, a filosofia e a história influenciam na formação da identidade.

Esse lugar no qual Oscar fixa seu olhar para observar os dizeres dicionarizados pode ser observado a partir da passagem

Vovó-Rosa, tenho a impressão que no Dicionário médico, só há coisas particulares, problemas que podem acontecer com esta ou aquela pessoa. Mas não há coisas que digam respeito a todos nós como a vida, a morte, a fé, Deus. (C, p. 154).

Podemos construir uma relação paradoxal entre o que é “necessário” e o que é “contingente”, na discussão para compreender a sociedade e as identidades nela organizadas. Neste momento do estudo, consideramos como necessários os conceitos como vida, fé, morte e Deus; e contingentes, doenças, particularidades de cada sujeito, segundo a concepção da personagem.

Sob a perspectiva de Peggy Blue, há a busca de particularidades das possíveis doenças que a afetarão levando em consideração seu lugar discursivo de “paciente”. Dito de outra maneira, conforme cada sinônimo observado e o sintoma das enfermidades lidas, a personagem se questiona por qual dos prognósticos de tal dicionário ela será acometida futuramente, considerando as suas características físicas. Essa questão pode ser observada a partir do fragmento

É o livro preferido dela. É fascinada por doenças e sempre pergunta quais poderá ter mais tarde. (C, p. 154).

Assim, podemos dizer que a personagem busca construir “verdades” pautadas em uma ciência que estuda “casos isolados”, evitando a relação desses com a sociedade para construir seus conceitos. Em poucas palavras, Schmitt mostra, por meio dessa personagem, a construção do saber pautado na “cientificidade”.

Continuando nossas análises sobre a seqüência discursiva em estudo, apresentamos a passagem

Meu interesse era outro, procurei palavras como “vida”, “morte”, “fé”, “Deus””. Acredite se quiser: não constavam desse dicionário! Bem, isso prova que nem a vida, nem a morte, nem a fé nem você são doenças. Já é uma boa notícia. Contudo, um livro tão sério devia ter respostas para questões mais sérias, não? (C, p. 154).

Ao se indagar acerca da seriedade dos termos dicionarizados a Deus, suposto leitor das cartas e monumento discursivo “detentor do saber”, o narrador enuncia questionamentos acerca de significações relevantes para seu objeto de estudo: a vida. A discussão se amplia a partir do diálogo estabelecido entre Oscar e a voluntária.

Deslizando o sentido dos termos dicionarizados para a “noção” de uma acepção teórica,

Para isso seria melhor consultar um dicionário de filosofia, Oscar. E mesmo encontrando esses termos num deles, você talvez se decepcione. Há sempre várias respostas bem diferentes pra cada noção. (C, p. 154).

Averiguamos um outro lugar discursivo distinto do ocupado pela ciência médica: a filosofia. Mostrando que as indagações de Oscar poderiam encontrar respostas em um estudo filosófico, percebemos que, na constituição discursiva de Oscar, escutamos ecos de outras vozes, como estudos sobre a religiosidade, as organizações sociais e outros, deslocando/transformando as percepções sobre a vida, morte, fé e Deus.

O que chama a atenção nessas análises é que a significação de um dos termos para os quais o personagem procura o sentido dicionarizado emerge ao final da enunciação. A noção de vida evidenciada pela voluntária é marcada na seguinte passagem

Quer dizer que, pra “vida” não há solução? / Quero dizer que, pra “vida”, há muitas soluções, portanto não há solução. (C, p. 154).

A preocupação de Oscar ao contar seu cotidiano em cartas para Deus não está, necessariamente, vinculada em entender somente quem é Deus, o que é a fé ou a morte, mas,

acima de tudo, compreender o motivo de se viver daquela maneira: fragilizado pela perda paulatina da vitalidade aos dez anos de idade.

No entanto, ao retomarmos a MEDR-cristã, percebemos já no Concílio de Nicéia em 325 d. C., a discussão sobre a substância do corpo de Jesus ser de natureza divina, resultando na construção de um modelo de vida ligado à de Jesus. Isso implicaria algumas significações, tais como a compreensão de que as privações de Oscar deveriam simplesmente ser suportadas com resignação e não questionadas.

Ao tentarmos entender os dizeres dos personagens, as vozes das MEDR e da constituição do sujeito contemporâneo, visualizamos o estabelecimento de questionamentos filosóficos sobre a religiosidade e a contemporaneidade na manifestação literária de Schmitt. Eles mostram os sentidos construídos histórico-ideologicamente sobre o discurso religioso e refletem a maneira como os sujeitos se circunscrevem nas formações discursivas que institui tal discurso.

A seguir, passamos para a análise dos pares de seqüências discursivas para que se construa a análise de suas significações e a organização de alguns sentidos na instituição do sagrado no interior do discurso religioso.

4.3 Sobre os procedimentos metodológicos desenvolvidos para a observação dos pares das seqüências discursivas

Buscamos, nesta parte do estudo, os sentidos dos lugares sagrados instituídos pelas MEDRs por meio de pares das seqüências discursivas, que representam cada uma das manifestações discursivas em observação nesta Dissertação de Mestrado. Dessa forma, as seqüências discursivas transpostas da materialidade enunciativa de cada uma das obras encontram-se dispostas em duplas, a fim de buscarmos construir um estudo sobre o

atravessamento dessas MEDRs na MEDL. Com efeito, essa disposição em pares nos permite comparar as MEDRs encontradas na MEDL e, assim, descrever em que medida a enunciação de uma manifestação discursiva atravessa e (re) significa o dizer de outra. Portanto, procuramos refletir sobre a significação dos dizeres organizados como constituintes da subcategoria de verdades sagradas e do espaço sagrado em cada MEDR, visando seus possíveis atravessamentos.

Em *Milarepa*, o protagonista realiza inúmeras provas a pedido de seu Mestre, a fim de que ele compreenda os dizeres budistas. Essas provas consistiam em aferir a resistência do personagem, constituídas da construção de uma torre redonda, depois em forma de meia-lua, triangular e, por último, outra branca com nove andares e um pináculo, todas elas seguidas de uma receptividade calcada na brutalidade por parte do mestre e a subsequente destruição desses monumentos construídos pela personagem.⁹⁶ Após esses testes, a personagem atinge o estágio em que lhe é permitido conhecer as verdades budistas e, portanto, é realizada Cerimônia *bodhisativa*, em que Milarepa passa a ser considerado como um eremita. É a partir de então que o personagem passa a conhecer as verdades sagradas e os espaços sagrados conforme a concepção budista.

Sob outro ponto de vista, em *Seu Ibrahim e as flores do Corão*, a busca de compreender os dizeres islâmicos advém das visitas que Momô e Seu Ibrahim fazem a diferentes templos, procurando compreender o funcionamento de cada um deles em relação com a MEDR a qual se relacionam. A partir dessa visita dos personagens, procuram o sentido do lugar sagrado no interior da MEDR-islâmica de sufismo.

Em contrapartida, no conto *Oscar e Senhora-Rosa*, é permitida a entrada de Oscar no espaço sagrado cristão após a (re) significação da figura divina. Como já explicitado⁹⁷, a personagem escreve cartas a Deus. Tais enunciações ocorrem a pedido e convencimento de

⁹⁶ Por agora, não tomaremos a simbologia dos formatos e das cores para construir uma significação. Esclarecimentos a esse respeito ocorrem no tópico 4.3.2

⁹⁷ Veja Capítulo III, tópico 3.3.3.

Dona Rosa, uma vez que restam à personagem somente doze dias de vida. É visando a esse período que a voluntária cria um mito para o paciente: conforme uma lenda na região em que ela nascera, os últimos doze dias do ano mostram, em cada dia, como será cada mês do ano vindouro. Na mesma direção, ela sugere a Oscar que ele passe a viver cada um dos doze dias do final do ano (e de sua vida) como se valessem por dez anos de existência. A cada enunciação de Oscar, percebemos a sua paulatina entrada no espaço sagrado cristão.

É relevante evidenciar que, nas MEDRs estudadas, temos ritos que se constituem como intermediários na interpelação do sujeito. Nesse sentido, podemos dizer que há atravessamentos entre as MEDRs nesses processos que organizam o espaço sagrado e as verdades sagradas.

Dessa forma, essa matriz de análise do *corpus* foi construída no intuito de evidenciar os atravessamentos entre os pares das MEDRs. Nessas análises procuramos visualizar em que medida uma MEDR traspassa a organização do espaço sagrado de outra MEDR, propiciando uma (re) significação do dizer no discurso religioso. Para tanto, optamos por subdividir essa segunda matriz em três (03) quadros, relacionados às MEDRs das seqüências discursivas: *i) Budismo X Islamismo; ii) Budismo X Cristianismo e iii) Islamismo X Cristianismo.*

Portanto, apresentamos a Sd7, *Dialogismo de Milarepa: referencialidade perdida* em contraposição com a Sd8, *Percepção dos lugares sagrados*, evidenciando o par discursivo budismo/islamismo.

Em seguida, observamos o par discursivo budismo/cristianismo por meio da Sd7 já mencionada e Sd9, *O caminho e encontro com a casa de Deus*. Para terminar, ressaltamos os sentidos existentes entre islamismo/cristianismo por meio das Sd8 e Sd9 supracitadas.

4.3.1 Análise dos pares das seqüências discursivas: budismo e islamismo

Quadro 4 - Pares discursivos: sentidos do sagrado

BUDISMO (A)	ISLAMISMO (B)
<p>(Sd7) [Narrativa após a Cerimônia bodhisativa após Milarepa ter cumprido todas as provas necessárias para chegar a tal estágio] O Grande Marpa preparou os víveres necessários e conduziu Milarepa à antiga cova dos tigres, na cavidade da falésia do sul. Encheu de óleo uma lamparina de altar e, depois de acendê-la, colocou-a sobre a cabeça do discípulo.</p> <p>— Medite dia e noite sem levantar. Se porventura você se mexer, vai apagar a lamparina e ficar no escuro.</p> <p>— Ainda teria a luz do dia.</p> <p>— Não teria nada, pois vou tapar o orifício.</p> <p>E Marpa fechou a saída da gruta com tijolos e argamassa.</p> <p>Assim, meditei dia e noite; não me movia; não contava mais as horas nem as semanas, meu espírito estava absorto na meditação, eu tinha dissolvido o tempo. Descobria que não estava só quando estava inteiramente só, minha solidão se povoava de demônios, de pulsões, de lembranças, de desejos, que fervilham por todos os lados. Eu tinha vontade de me mexer, de me levantar, de ir embora, de fugir de mim mesmo; eu era um rei em constante luta contra levantes e revoltas, um rei frágil, ameaçado. Às vezes, a paz me dominava, uma aurora silenciosa na minha noite. (SCHMITT, 2003a, p.40)</p>	<p>(Sd8) [Diálogo entre Momô e Seu Ibrahim ocorrido durante a viagem que eles fazem ao Crescente Dourado] Tínhamos vários jogos. Ele me fazia entrar vendado em monumentos religiosos pra que eu adivinhasse a religião pelo cheiro:</p> <p>— Aqui tem cheiro de vela, é católico.</p> <p>— É, é santo Antônio.</p> <p>— Aqui tem cheiro de incenso, é ortodoxo.</p> <p>— Certo, é santa Sofia.</p> <p>— Aqui tem cheiro de pé, é muçulmano. Não, na verdade aqui fede à beça...</p> <p>— O quê? Mas é a Mesquita Azul! Um lugar que tem cheiro de corpos não serve pra você? Por quê, seus pés nunca tem cheiro? Um lugar de oração que tem o cheiro do homem, que é feito pros homens e tem homens dentro deixa você com nojo? Você é bem parisiense! A mim esse perfume de meias tranquiliza. Digo a mim mesmo que não sou melhor que meu vizinho. Sinto meu cheiro, sinto nosso cheiro e, então, já me sinto melhor! (SCHMITT, 2003b, p.66)</p>

Na Sd7, *Dialogismo de Milarepa: referencialidade perdida* (A, p.164), percebemos o sujeito Milarepa na tentativa de compreender como ocorreu a sua formação identitária como um representante da sociedade tibetana e como eremita, em um momento de reflexão e convulsão com as vozes constitutivas desse sujeito que o perpassavam até aquele momento: as manifestações discursivas da sociedade, sua relação com os dizeres de um discurso místico concernente à magia negra e, por fim, a ocupação de uma posição-sujeito no budismo. Essas vozes referem-se àquelas que o personagem passou a ouvir em si no momento de meditação em que se encontrava. Assim, passava a perder a referencialidade de sua existência e do mundo circundante. Essa perda é considerada como o principal objetivo no budismo.

Se tomarmos o sentido como aquilo que dá forma à realidade, referência que “garante” a relação entre ser e existir para o sujeito Ocidental, notaremos a interpelação desse indivíduo em sujeito, inscrito na MEDR-budista, gerenciada pelos esquecimentos⁹⁸.

Nesse sentido, percebemos uma alusão às vozes que atravessam o sujeito Milarepa, em relação aos lugares discursivos no fragmento que compõem seus dizeres, ou seja, a relação entre a posição-sujeito “tibetano” e a posição-sujeito de “futuro eremita”. Isso evidencia a relevância da polifonia para a formação, tanto da discursividade religiosa quanto do sujeito, pois é na multiplicidade e na contradição que se constroem os sentidos das manifestações discursivas e os sujeitos que sobre elas meditam. À guisa de exemplificação, encontramos na Sd7 a utilização de “espírito e demônios” que mostra a instituição do sujeito Milarepa por meio dessa multiplicidade e contradição.

Visualizamos no mesmo fragmento a referência à manifestação do budismo e aos oito caminhos que o homem deve percorrer para se livrar da ignorância – compreensão correta, pensamento correto, palavra, ação, modo de vida, esforço, atenção e meditação. Quando se inicia a caracterização do instante de meditação da personagem, percebemos as marcas de alguns desses caminhos na narrativa.

Podemos destacar, explicitamente, a meditação – o mais importante para alcançar a sabedoria –, o esforço “(não me movia)”, o pensamento correto “(não estava só quando estava inteiramente só)”, a ação “(eu era um rei em constante luta contra levantes e revoltas)” e modo de vida correto “(a paz me dominava, uma aurora silenciosa na minha noite)”.⁹⁹ Essa conjuntura de significações produz um sentido sobre o sofrimento, ou seja, provoca uma discussão, pautada na MEDR-budista, sobre o sentido do sofrimento humano. Desse modo, Schmitt discute a significação de sofrer nessa MEDR, considerando-o como proveniente da ignorância.

⁹⁸Veja Capítulo I, tópico 1.5.

⁹⁹Veja Capítulo II, tópico 2.4.

Tomando como referência essa linha de raciocínio, veremos os preceitos budistas calcados na meditação como uma forma de encontrar pelo viés da razão o lugar do sujeito. E, sendo assim, fica perceptível o dismantelamento do espaço sagrado tal qual era visto do interior do hinduísmo. Percebemos que a MEDR-budista contribui para a percepção de que a construção do sagrado não se dará na dependência da fixidez do lugar sagrado como centro de movimentação hierofânica, diferentemente das demais MEDRs. A questão não se refere à maneira pela qual ocorre a meditação nem à medida que ela ocorre, mas ao lugar onde ela é praticada: em lugares diversos e destituídos de uma centralização do poder.

Vale ressaltar que isso acontece de maneira distinta com Momô, uma vez que, na MEDR-islâmica, a ocupação dessa posição-sujeito ocorre a partir da ação do sujeito como maneira de compreensão das verdades sagradas.

Uma das poucas referências à organização do templo sagrado nessa obra refere-se ao momento em que

Marpa fechou a saída da gruta com tijolos e argamassa. (A, p. 164).

Podemos perceber o plano divino em relação ao temporal no sentido de que aquilo que compõe esse segundo plano é irrelevante perante o primeiro. Isso é possível de ser afirmado por meio da passagem, pois o material utilizado pelo mestre a fim de isolar Milarepa da sociedade e fazer com que ele compreendesse os preceitos budistas são rústicos. Por isso há o encaminhamento da manifestação do sagrado para o momento de meditação da personagem.

Em contrapartida, a relação estabelecida entre o espaço sagrado e a apreensão da manifestação do islamismo ocorre por meio da ludicidade na Sd8, *Percepção dos lugares sagrados* (B, p. 164). Esses lugares evidenciados na Sd8 são evidenciados a partir da ação de Momô em conhecê-los. Assim, por meio dessa passagem, a significação é construída nos santuários de uma MEDR para que o sujeito seja instituído como tal.

Esse enunciado mostra que, para se encontrar no lugar discursivo marcado pelos santuários, ocorre a interpelação do sujeito. No caso de Momô, percebemos a intervenção de Seu Ibrahim, quando este marca discursivamente o lugar da Mesquita Azul e sua função benéfica para todo muçulmano: lugar de oração, o cheiro (diferente dos demais, que eram artificiais) é de humanidade. Podemos também levantar a hipótese de que somente nesse lugar é que se pode “sentir a humanidade”, exatamente pelo contraste existente na “artificialidade” atribuída ao odor dos primeiros templos visitados por Moisés e a Mesquita Azul.

Levando em consideração o momento de meditação de Milarepa, dizemos que em

Eu tinha vontade de me mexer, de me levantar, de ir embora, de fugir de mim mesmo (A, p. 164)

e em

Às vezes, a paz me dominava, uma aurora silenciosa na minha noite. (A, p. 164)

o lugar de manifestação das verdades sagradas da MEDR-budista ocorre no instante de meditação, ou seja, naquele em que o objetivo seja buscar ouvir as vozes dessa MEDR na organização do sujeito.

Já para Momô, a sacralidade será conhecida a partir do conhecimento pautado na experimentação dos ritos religiosos. Diferentemente do explicitado acima, aqui o conhecimento da interioridade do templo se dá a partir da experimentação e do conhecimento do funcionamento cultural de cada religião para que se compreenda a muçulmana. Na MEDR-islâmica, o conhecimento das verdades sagradas e a sua experiência ocorrem, contraditoriamente e constitutivamente, paralelos.

Assim, podemos estabelecer uma relação de diferença entre esses espaços sagrados, já que cada uma se vale de um artifício de conhecimento das verdades e do espaço sagrados. Em outras palavras, Milarepa se utiliza da meditação e Moisés é encaminhado para a ação da visita para compreenderem as questões que circundam suas MEDRs. No entanto, dizemos

que há semelhanças nesse processo, uma vez que essas duas condutas funcionam como um rito para que esses sujeitos se tornem iniciados em suas MEDRs.

Com efeito, entendemos que, na instituição do espaço sagrado na MEDR-budista, é relevante utilizar a prática da meditação para que se compreendam os caminhos que organizam os dizeres budistas e essa prática atravessará as outras MEDRs, pois, mesmo que a personagem utilize outros espaços sagrados a fim de conhecer as hierofanias muçulmanas, é por meio da ação e do pensamento corretos que a personagem passa a refletir e construir significações para a MEDR que ocupará uma determinada posição sujeito.

No tópico seguinte, tratamos do par discursivo budismo X cristianismo, bem como dos possíveis sentidos (próximos ou controversos) que estiverem presentes nessa contraposição para a observação do espaço sagrado em alteridade com o profano.

4.3.2. Análise dos pares das seqüências discursivas: budismo e cristianismo

Quadro 5 - Pares discursivos: sentidos do sagrado

BUDISMO (A)	CRISTIANISMO (C)
<p>(Sd7) [Narrativa após a Cerimônia bodhisativa após Milarepa ter cumprido todas as provas necessárias para chegar a tal estágio] O Grande Marpa preparou os víveres necessários e conduziu Milarepa à antiga cova dos tigres, na cavidade da falésia do sul. Encheu de óleo uma lamparina de altar e, depois de acendê-la, colocou-a sobre a cabeça do discípulo.</p> <p>— Medite dia e noite sem levantar. Se porventura você se mexer, vai apagar a lamparina e ficar no escuro.</p> <p>— Ainda teria a luz do dia.</p> <p>— Não teria nada, pois vou tapar o orifício.</p> <p>E Marpa fechou a saída da gruta com tijolos e argamassa.</p> <p>Assim, meditei dia e noite; não me movia; não contava mais as horas nem as semanas, meu espírito estava absorto na meditação, eu tinha dissolvido o tempo. Descobria que não estava só quando estava inteiramente só, minha solidão se povoava de demônios, de pulsões, de lembranças, de desejos, que fervilham por todos os lados. Eu tinha vontade de me mexer, de me levantar, de ir embora, de fugir de mim mesmo; eu era um rei em constante luta contra levantes e revoltas, um rei frágil, ameaçado. Às vezes, a paz me dominava, uma aurora silenciosa na minha noite. (SCHMITT, 2003a, p.40)</p>	<p>(Sd9) [Carta do dia 21 de dezembro, por volta dos 30 anos de idade, após a descoberta dos gemidos que era de Bacon os gemidos assustadores e “casamento” na madrugada com Peggy Blue, seguido de discussão sobre o beijo - se ele poderia engravidar ou não].</p> <p>Vovó-Rosa parecia segura do que dizia, e isso me tranqüilizou um pouco, porque, confesso a você, Deus, e só a você, com Peggy Blue, uma vez ou duas, talvez mais, pusemos a língua.</p> <p>Dormi um pouco. Vovó-Rosa e eu almoçamos juntos, e comecei a melhorar.</p> <p>— Incrível como eu estava cansado hoje de manhã.</p> <p>— É natural, entre vinte e vinte e cinco anos, as pessoas saem à noite, divertem-se, levam uma vida agitada, desregrada, não se poupam. Depois pagam o preço. Que tal irmos ver Deus?</p> <p>— A senhora conseguiu o endereço dele afinal?</p> <p>Vovó-Rosa agasalhou-me como se fôssemos para pólo Norte e carregou-me nos braços até a capela no fundo do jardim do hospital, além dos gramados gelados, bem, não vou explicar a você onde fica a sua própria casa. Tive um choque quando vi a sua estátua, ou melhor, quando vi o seu estado, quase nu, magro demais na cruz, cheio de feridas, com a cabeça sangrando sob os espinhos e quase caindo do pescoço. Pensei em mim mesmo. E fiquei revoltado. Se eu fosse Deus, como você, não permitiria que me tratassem assim. (SCHMITT, 2003c, pp.60-61)</p>

Seguimos os caminhos percorridos nessa manifestação literária que possibilitaram a significação do sagrado em seus lugares de MEDR. Assim, o caminho independe de como se constituem as significações do sagrado em seus lugares de MEDR, ou seja, se por meio de um labirinto, das trilhas de um jardim ou então de uma estrada entre montanhas, ele serve como meio de prova da fidelidade do sujeito no processo de interpelação em uma dada MEDR.

Nesse sentido, abordemos a Sd7, *Dialogismo de Milarepa: referencialidade perdida*. (A, p.169). Para chegar à possibilidade de entrar na gruta e meditar sobre sua identidade, houve um processo de iniciação religiosa significando como um teste de resistência. Marpa

exigiu a construção de uma torre¹⁰⁰ redonda¹⁰¹, depois em forma de meia-lua¹⁰², triangular¹⁰³ e, por fim, outra branca com nove andares e um pináculo¹⁰⁴; todas elas destruídas e seguidas por agressões do mestre ao discípulo¹⁰⁵.¹⁰⁶ Ao final desse caminho, Marpa permite a entrada

¹⁰⁰Esse é um símbolo existente em diferentes culturas e, sinteticamente, podemos dizer a torre simboliza o objetivo de “(...) restabelecer por um artifício o eixo primordial rompido e por ele elevar-se até a morada dos Deuses.” (CHEVALIER, J; CHEERBRANT, A, 2002, p. 888) Em linhas gerais, podemos dizer que há uma tentativa de mostrar o paulatino acesso aos conhecimentos do Mestre Lama por meio da (re) construção dessas torres.

¹⁰¹ Podemos inferir à significação da torre redonda o simbolismo do círculo em que se pode considerar a movimentação espacial astrológica e, por conseguinte, o aperfeiçoamento do sujeito em progressivo equilíbrio entre o existir e o estar no mundo, conforme os preceitos budistas. Logo, nesse pedido de Lama visualizamos o processo e a busca de equilíbrio da personagem Milarepa.

¹⁰² No que se refere à simbologia da torre em forma de meia lua, entendemos que há a presença da significação da transformação de Milarepa, uma vez que a lua é caracterizada pela “dependência e o princípio feminino, assim como a periodicidade e a renovação. Nessa dupla qualificação, ela é símbolo de transformação e de crescimento.” (CHEVALIER, 2002, p.561)

¹⁰³ É significativo nesse processo que a terceira torre pedida seja em forma triangular. Consoante Chevalier (CHEVALIER, 2002, p.903), existem relações do triângulo com outras formas geométricas, uma vez que ele “simboliza a divindade, a harmonia, a proporção.” Essa proporcionalidade de perfeição, encontra-se ligada à história das religiões, pois essa tríade constrói diferentes, mas significativos sentidos sobre a moralidade social tais como “*pensar o bem, dizer bem, fazer bem; sabedoria, força, beleza etc.*; sobre as fases do tempo e da vida: presente, passado e futuro; nascimento, maturidade e morte.” (CHEVALIER, 2002, p.904) Faz-se mister ressaltar que a construção do sagrado na MEDR-hinduísta se faz por meio de uma tríade divina a proteger o homem: Shiva, Vishnu e Brahma. Nesse sentido, é possível dizer que após a busca do equilíbrio e da paulatina renovação de Milarepa nesse rito de passagem, o momento de construção da torre triangular poderia significar como o momento do processo de instituição do sujeito em que inicia-se uma aceitação dos dizeres budistas pelo sujeito em questão.

¹⁰⁴ O simbolismo que circunda a última torre pedida pelo Mestre Lama possui um sentido relevante. Considerando cada um desses símbolos faz-se mister dizer que a cor branca no budismo encontra-se associada ao conhecimento da Iluminação, pois essa é uma cor que representa o processo de iniciação e revelação das verdades aos sujeitos. No que se refere ao número de andares, o nove significa no hinduísmo uma forma de redenção, uma vez que essa significação é justificada “com as nove encarnações de Vixenu que, de cada vez, se sacrifica pela salvação dos homens.” (CHEVALIER, 2002, p.644). Por fim, se considerarmos o pináculo, perceberemos que essa é uma forma de mostrar em que lugar encontra-se o grau efetivamente elevado de Iluminação: seu auge encontra-se no alto da torre. Em linhas gerais, podemos dizer que essa torre evidencia o processo de rito de passagem ao qual Milarepa encontrava-se (branco), a sua redenção perante os seus atos equivocados do passado (os nove andares) e, ao sugerir a construção o pináculo, percebemos que a personagem conseguiu o esclarecimento necessário para compreender o segredo de bodh.

¹⁰⁵ Entendemos que o número de torres construídas (quatro) é relevante no processo de instituição de sujeito nessa MEDL. Segundo Chevalier (2002, p. 759), o quatro pode ser observado no hinduísmo como:

O número sagrado no Veda, que é dividido em quatro partes (Hinos, Sortilégios, Liturgia, Especulações). (...) ou ainda como o ensinamento sobre Brama, que é distribuído em quatro partes correspondentes aos quatro domínios do universo: as regiões do espaço, os mundos, as luzes, os sentidos. *Aquele que, sabendo assim, conhece essa quarta parte do Brama, ou quatro das décimas sextas partes, que são luz, este brilha neste mundo.* (...) (VEDV, 388). Quando ele sabe as quartas partes do Brama, ou quatro vezes quatro das décimas sextas partes, o discípulo ou iniciado conhece toda a ciência do mestre. O quatro se reveta também aqui, com seus múltiplos e seus divisores, o símbolo da totalidade.

Nesse sentido, compreendemos que cada uma das quatro torres corresponderia a um estágio de compreensão dos preceitos budistas e, ao completar a última o personagem em questão realizou o rito de passagem necessário para participar da Cerimônia bodhisativa que o instituirá na posição-sujeito da MEDR-budista.

¹⁰⁶ Essas informações concernentes aos símbolos correspondem a uma nota explicativa e possuem uma focalização secundária nessa dissertação, uma vez que recortamos outros lugares discursivos para visualizar a (re) significação dos sentidos no discurso religioso. Mais detalhes a respeito dessa simbologia ver (CHEVALIER, J. 2002, 996).

de Milarepa no templo budista para consagrá-lo como monge, afirmando ao discípulo que cada torre significava *um ato de fé*.

Esse percurso encontra-se diluído ao longo da narrativa, mesclando-se com as reflexões de Simon, Svastika e Milarepa, o que torna a entrada na MEDR-budista efetivamente um *ato de fé* em virtude da intensidade tomada em cada enunciação dos pedidos de construção das torres.

Com relação a Oscar, na Sd9 *O caminho e encontro com a casa de Deus* (C, p. 169), devemos considerar que sua entrada na Igreja do Hospital está relacionada com a sua idade fictícia, calculada a partir da data das cartas, ou seja, dia 21 de dezembro. Conforme a construção da obra, cada carta é construída ao fim do dia e nesse momento desse dia o personagem já contava com 30 anos de idade, em média. Inevitavelmente, vem a pergunta: “qual a relação dessa reconstituição da faixa etária na significação dessa MEDL atravessada pela MEDR-cristã?”

Para tentarmos respondê-la, primeiramente consideramos esta idade relevante em razão do personagem possuir a idade de Jesus no período em que iniciou sua vida pública e, aproximadamente, a mesma idade de Jesus ao receber o batismo¹⁰⁷, conforme a MEDR-cristã. É nessa idade que o personagem é encaminhado para a casa de Deus, ou seja, teoricamente, encontra-se apto a receber as verdades enunciadas pela MEDR-cristã. Esse atravessamento da MEDR-cristã na narrativa é significativo, uma vez que nessa aproximação entre Jesus e Oscar percebemos a dessacralização e a (re) significação do plano divino concernente à MEDR-cristã.

¹⁰⁷ O batismo é compreendido nesse momento como uma manifestação hierofânica que difundida por João Batista em princípio antes da vinda de Cristo a fim de iniciar os sujeitos no que se refere às verdades sagradas. Posteriormente ao surgimento de Jesus no cenário histórico, essa manifestação hierofânica fará parte dos sacramentos instituídos pela Igreja Católica Romana, uma vez que o próprio Jesus foi batizado por João Batista. Segundo os cristãos, é a partir do momento batismo que se iniciam as pregações de Jesus, alterando as direções do judaísmo no cenário histórico. Sinteticamente, o batismo é visto como forma de preparação e purificação para o conhecimento das verdades sagradas.

No caso de Oscar, não há a cerimônia de batismo, que é a forma de ser considerado como adepto da MEDR-cristã. O percurso existente entre o Hospital e a Igreja funciona como essa maneira de aproximação entre posição-sujeito e MEDR propiciada pelo batismo. Da mesma forma que a manifestação hierofânica do batismo purifica e prepara o sujeito para a compreensão do sagrado, o caminho percorrido por Oscar até a chegada à Igreja compreende essa mesma significação. Assim, a extensão e a dificuldade para atingir a Igreja marcam a significação desse caminho como proteção do espaço sagrado concernente ao profano na passagem

capela no fundo do jardim do hospital, além dos gramados gelados (C, p. 169).

Assim, é relevante observar que, tanto na MEDR-budista quanto na MEDR-cristã, torna-se necessário um movimento de aproximação com o lugar sagrado para que os sujeitos possam ser considerados como sujeitos-féis em sua religiosidade. Nesse sentido, tanto a construção das torres (teste de resistência) como a entrada do personagem na Igreja ocorrida após seus fictícios 30 anos podem ser considerados como *atos de fé*.

Vale ressaltar que tais percursos encontram-se ligados ao processo de constituição do sujeito nessas seqüências discursivas. Assim, para que Milarepa assumisse tal posição-sujeito, era preciso proporcionar-lhe a alteridade entre as significações que possuía do que vinha a ser certo e errado, bom e ruim, sagrado e profano para compreender as “verdades” budistas: o sofrimento relaciona-se à ignorância do sujeito no que se refere aos dizeres budistas.

Sob outro ponto de vista, observamos a significação de sofrimento que envolve a personagem Oscar e a MEDR-cristã. A fim de possibilitar a entrada da personagem na “casa de Deus” e “descobrir seu endereço”. Nesse caso, não era preciso o sofrimento carnal, a provação como meio de comprovação da fé e do merecimento de pertencer e adentrar aquele espaço sagrado. A dor pré-existia e o tempo para compreendê-la não seria suficiente sem a

intervenção de outrem. No caso de Oscar, a sugestão da maturidade vem ao encontro da compreensão de seu estado via DR.

Devemos ressaltar a interdiscursividade como forma de (re) significar os sentidos encontrados em diferentes momentos históricos. Com efeito, se tomarmos o século XI como lugar de movimentação da MEDR-budista, veremos que se trata de condições de produção diferentes da MEDR-cristã que interpela Oscar no século XXI. Em Oscar, encontram-se as marcas do homem citadino, mas Milarepa se institui sujeito budista na gruta situada nas falésias asiáticas, entre nove e dez séculos antes de Oscar. No entanto, Milarepa encontra-se fragmentado, assim como Oscar, que estava em outras condições de produção. Isso nos mostra a (re) significação da DR, evidenciado de maneiras diferentes em cada lugar e retomado de formas distintas.

No que se refere a Oscar, as marcas da sociedade contemporânea em que ele vive encontram-se evidenciadas na descrição da fictícia faixa etária da personagem *versus* as atitudes tomadas, tais como na Sd9 em

É natural, entre vinte e vinte e cinco anos, as pessoas saem à noite, divertem-se, levam uma vida agitada, desregrada, não se poupam. Depois pagam o preço. (C, p. 169).

Temos aqui a construção da imagem do sujeito urbano, com atitudes contraditórias, efêmeras e fragmentárias. Com efeito, se colocarmos essa imagem de Oscar em alteridade com a do paciente-Oscar, construímos outro sentido para essa passagem. Dessa forma, ao ressaltar os abusos e contradições do homem contemporâneo, percebemos indicações na enunciação da Senhora-Rosa de que é preciso fazer o paciente viver o máximo que sua existência lhe permite e atribuir um possível sentido à sua vida.

Desse modo, com o intuito de revelar a interdiscursividade nas seqüências discursivas entre as maneiras como ocorrem a entrada no espaço sagrado na MEDR-budista e na MEDR-cristã, verificamos que, nessas MEDRs, o caminho para encontro com o lugar de

manifestação do discurso religioso é relevante se observado como formas de aferir a crença e a resistência do sujeito. Assim, a organização do espaço sagrado para a formatação de uma posição sujeito transpassa essas MEDRs.

No próximo par discursivo, observaremos que, mesmo ocorrendo o processo de interpelação do sujeito no discurso religioso, há o questionamento das verdades e dos dogmas das MEDR.

4.3.3. Análise dos pares das seqüências discursivas: islamismo e cristianismo

Quadro 6 - Pares discursivos: sentidos do sagrado

ISLAMISMO (B)	CRISTIANISMO (C)
<p>(Sd8) <i>[Diálogo entre Momô e Seu Ibrahim ocorrido durante a viagem que eles fazem ao Crescente Dourado]</i> Tínhamos vários jogos. Ele me fazia entrar vendado em monumentos religiosos pra que eu adivinhasse a religião pelo cheiro:</p> <p>— Aqui tem cheiro de vela, é católico.</p> <p>— É, é santo Antônio.</p> <p>— Aqui tem cheiro de incenso, é ortodoxo.</p> <p>— Certo, é santa Sofia.</p> <p>— Aqui tem cheiro de pé, é muçulmano. Não, na verdade aqui fede à beça...</p> <p>— O quê? Mas é a Mesquita Azul! Um lugar que tem cheiro de corpos não serve pra você? Por quê, seus pés nunca tem cheiro? Um lugar de oração que tem o cheiro do homem, que é feito pros homens e tem homens dentro deixa você com nojo? Você é bem parisiense! A mim esse perfume de meias tranqüiliza. Digo a mim mesmo que não sou melhor que meu vizinho. Sinto meu cheiro, sinto nosso cheiro e, então, já me sinto melhor! (SCHMITT, 2003b, p.66)</p>	<p>(Sd9) <i>[Carta do dia 21 de dezembro, por volta dos 30 anos de idade, após a descoberta dos gemidos que era de Bacon os gemidos assustadores e “casamento” na madrugada com Peggy Blue, seguido de discussão sobre o beijo - se ele poderia engravidar ou não]</i></p> <p>Vovó-Rosa parecia segura do que dizia, e isso me tranqüilizou um pouco, porque, confesso a você, Deus, e só a você, com Peggy Blue, uma vez ou duas, talvez mais, pusemos a língua.</p> <p>Dormi um pouco. Vovó-Rosa e eu almoçamos juntos, e comecei a melhorar.</p> <p>— Incrível como eu estava cansado hoje de manhã.</p> <p>— É natural, entre vinte e vinte e cinco anos, as pessoas saem à noite, divertem-se, levam uma vida agitada, desregrada, não se poupam. Depois pagam o preço. Que tal irmos ver Deus?</p> <p>— A senhora conseguiu o endereço dele afinal?</p> <p>Vovó-Rosa agasalhou-me como se fôssemos para pólo Norte e carregou-me nos braços até a capela no fundo do jardim do hospital, além dos gramados gelados, bem, não vou explicar a você onde fica a sua própria casa. Tive um choque quando vi a sua estátua, ou melhor, quando vi o seu estado, quase nu, magro demais na cruz, cheio de feridas, com a cabeça sangrando sob os espinhos e quase caindo do pescoço. Pensei em mim mesmo. E fiquei revoltado. Se eu fosse Deus, como você, não permitiria que me tratassem assim. (SCHMITT, 2003c, pp.60-61)</p>

Nesse momento de estudo na Sd8, *Percepção dos lugares sagrados* (B, p.174), procuramos perceber os questionamentos do sujeito quanto à instituição da DR pela construção do espaço sagrado.

Caso tomemos os pilares que sustentam a liturgia¹⁰⁸ islâmica¹⁰⁹, sabemos que é da obrigação muçulmana o ato de peregrinação. Em outras palavras, a ida a Meca e adorar a cidade em que a voz de Deus se fez efetivamente presente entre os homens pela primeira vez. Já que tratamos do atravessamento entre DR e DL, há uma (re) significação desse percurso, dito de outra forma, percebemos que as personagens Seu Ibrahim e Momô realizam duas peregrinações na narrativa, sendo a primeira para a *Normandia* e a segunda para o *Crescente Dourado*, lugar de origem de Seu Ibrahim. O que nos interessa nesse fato é a (re) significação da peregrinação muçulmana, na tentativa das personagens em refletir a respeito de suas vidas e de buscar compreender o que é o Islã.

Mais uma vez, a alteridade entre DL e DR constrói (re) significações sobre o momento de crise política concernente às disputas entre xiitas e sunitas e o posicionamento desses grupos frente às demais religiões. Em um momento em que sunitas e xiitas continuam a disputar poderes com outras nações, visualizamos nessa peregrinação a tentativa de seu Ibrahim em mostrar outro lado do Islã: a paz que pode ser conseguida pela relação entre diferentes posições-sujeito.

Ao enunciar

Mas é a Mesquita Azul! Um lugar que tem cheiro de corpos não serve pra você? (...) Um lugar de oração que tem o cheiro do homem, que é feito pros homens e tem homens dentro deixa você com nojo? (B, p. 174),

o personagem procura mostrar o lado positivo da convivência islâmica, atualmente vista apenas como aquela promotora de guerras, por meio de uma interpretação dos dizeres da MEDR-islâmica com uma conotação belicosa.

¹⁰⁸ Concebemos liturgia como um conjunto de normas, dizeres e ritos que estruturam uma dada MEDR.

¹⁰⁹ Veja Capítulo II, a partir do tópico 2.7.

Assim, é possível perceber essa (re) significação a partir das diferenças existentes entre os templos sagrados visitados pelos personagens. Conforme a narrativa, cada templo possui um cheiro específico, ou seja, no católico, encontramos o cheiro de velas, sendo a representação de Santo Antônio; no templo ortodoxo, o perfume é de incenso, permitindo a ligação com a imagem de Santa Sofia.

Já no templo muçulmano, o cheiro encontrado foi o dos pés dos visitantes, ligando essa MEDR diretamente à sua comunidade. Há a enunciação de que na Mesquita Azul há cheiro de corpos, além das diferenças encontradas ao entrar em cada um dos templos. Podemos, também, escutar que nela existe cheiro de vida, oração e bons sentimentos – já que estamos no interior de um templo onde a “terra é santa”.

A compreensão dessa enunciação de Seu Ibrahim nos mostra outra relação entre o plano divino e o temporal no interior dessa MEDR: de alguma forma, escutamos ecos da subcategoria islâmica sufista, uma vez que na dança cósmica dos dervixes rodopiantes, consagram-se os laços entre os dizeres corânicos e as verdades sufistas, a ligação entre Deus e sujeitos, visando a atingir a purificação da alma ao girar em torno do próprio coração.

Além das estadas de Momô e Seu Ibrahim nas *Tekkias* para girar com os dervixes durante as peregrinações já mencionadas, temos essa relação entre divino, coração e homem por meio do seguinte dizer de Seu Ibrahim

Digo a mim mesmo que não sou melhor que meu vizinho. Sinto meu cheiro, sinto nosso cheiro e, então, já me sinto melhor! (B, p. 174).

Na Sd9 *O caminho e encontro com a casa de Deus* (C, p. 174), por sua vez, visualizamos o encontro, proporcionado pela voluntária, entre a imagem canônica de Deus e Oscar. Nessa passagem, ao levarmos em consideração a pergunta inferida pela voluntária, seguida da descrição niilista da figura divina, percebemos a dessacralização do mito cristão criado em torno da figura histórica de Jesus Cristo.

O fragmento nos permite notar o deslocamento da imagem convencional de Deus para um lugar comum, quase profano. A degradação do lugar divino fica marcada por meio da maneira como o personagem dirige-se ao possível destinatário das epístolas – Deus. Evidenciamos esse deslocamento de lugar discursivo pelo tratamento oferecido por Oscar a Deus, valendo-se da informalidade para dirigir-se a seu interlocutor marcada pela letra minúscula, diferentemente dos outros personagens na obra

“endereço **dele**? (...) não vou explicar a **você** onde fica a **sua** própria casa. (...) a **sua** estátua, (...) o **seu** estado. (...) como **você**.” (C, p. 174).

Esse fato evidencia a dessacralização do monumento católico nessa MEDL, pois coloca em um mesmo plano de enunciação o referente divino e o personagem.

Com efeito, nesse lugar discursivo, a divindade encontra-se mais próxima à humanidade que em outras enunciações religiosas dessa MEDL. Assim, a personagem consegue se inscrever na MEDR-cristã, como se ela dialogasse sobre mazelas enfrentadas cotidianamente com um sujeito igual a si. Desse modo, ao observarmos a maneira como o personagem dirige-se a Deus, notamos que o divino aproxima-se do temporal, permitindo a (re) significação do sofrimento e da resignação.

Salientamos, ainda, a visualização da cena proposta. Atentemos para o encontro da “casa de Deus”; em outros termos, ao desvelar do espaço sagrado como o lugar discursivo “central”, detentor dessa manifestação discursiva. Referendamos essa questão a Eliade (1998), que explica:

(...) Cada habitação, pelo paradoxo da consagração do espaço e pelo rito de construção, se vê transformada num “centro”. De forma que todas as casas, como todos os templos, palácios e cidades, se acham situadas num único e mesmo ponto comum, o centro do universo. Trata-se, como se deixa perceber, de um espaço transcendente, de uma estrutura diferente do espaço profano, compatível com uma multiplicidade e mesmo com uma infinidade de “centros”. (ELIADE, 1998, p. 305)

Assim, em primeira instância, formula-se a imagem do narrador sendo carregado pela voluntária envolta a inúmeras vestimentas. Em seguida, observamos o encontro com a imagem de Jesus Cristo – monumento representativo da presença de Deus – crucificado na capela e a identificação com o sofrimento.

A partir dessa contraposição, podemos vislumbrar a constituição enunciativa interdiscursiva com a *Pietà*, cânone cristão esculpido por Miguel Ângelo, em que se nota a presença da Virgem Maria amparando em seus braços o corpo de Jesus Cristo morto. Nesse monumento cristão, visualizamos a simbologia da Virgem Maria como aquela que acompanhou seu filho no percurso do calvário, uma vez que a busca desse Mártir católico organiza-se em torno do amor incondicional à humanidade e, por tal motivo, condenado ao martírio.

Nessa perspectiva, ocorre uma (re) significação do devir na manifestação discursiva literária entre o calvário de Jesus e o de Oscar a olhar para si, por meio de sua identificação com o Jesus Cristo na cruz. Nesse percurso, observamos a presença discursiva de Jesus Cristo por meio de monumentos visualizados. Nesse caso, formam-se duas imagens: a referencialidade polifônica advinda do monumento descrito pelo personagem, encontrado no interior da capela do hospital e a que se constitui por meio dos personagens Oscar e Senhora-Rosa.

Assim, podemos dizer que se torna possível mostrar a constituição desses referenciais polifônicos no que se refere à instituição da MEDR enfocada. As imagens da figura de Jesus atravessam a constitutividade da cena e, no mesmo sentido, a dos personagens. Pela construção dos sentidos advindos do movimento dessas imagens e do instante enunciativo, enfatizamos que Schmitt organiza a forma-sujeito de Oscar a partir de encontros com a MEDR-cristã. Nesse caso, tal encontro ocorre a partir da dessacralização do Mártir católico,

passando a ser observado em posição igualitária à do personagem enfermo, na identificação com o martírio causado pelo sofrimento.

Ao monumento ‘Virgem Maria’, podemos atribuir a simbologia encontrada na identificação com um estereótipo materno, daquilo que se espera do sujeito que ocupar esse lugar. Em outros termos, a representação por meio do monumento, constitui o lugar discursivo de quem ocupa a posição ‘mãe’. O leitor deverá perceber que refletimos acerca de um lugar discursivo, atravessado pela organização cultural dos indivíduos envolvidos socialmente em uma situação dialógica como essa, o que difere da relação existente entre sujeitos por meio de laços consangüíneos. Esse fator não pode ser considerado como garantia de ocupação desse espaço social. O lugar discursivo daquela que acompanha o calvário será ocupado na enunciação literária pela Senhora-Rosa.

Por fim, se observarmos a Sd8 e a Sd9, perceberemos que, tanto no processo de adentrar a Mesquita Azul quanto na Capela do Hospital, existem algumas regularidades. Primeiro, no que se refere à consagração desses espaços, segundo, tanto na MEDR-islâmica quanto na MEDR-cristã, eles são canonizados pelas mesmas regularidades.

Há a consagração do templo, ou seja, as verdades de Deus – cada qual no seu lugar enunciativo – são tomadas como sagradas e incontestáveis, transfigurando-se em dogmas. Há o limite e o caminho que, como já frisamos, executa a função demarcatória desse lugar, separando o sagrado do profano. É isso que viabiliza a consagração de um templo e faz a voz de Deus ali falar.

No entanto, cada sujeito percebeu essa manifestação de forma distinta. Em outras palavras, os quatro personagens envolvidos na entrada dos templos dispunham de concepções diferentes. Aos acompanhantes, coube o lugar discursivo de colaborar para a instituição desses indivíduos em sujeitos. Aos iniciantes, coube o lugar de questionamento do monumento religioso encontrado.

Visualizamos, a partir desse momento, a tríade das religiões tomadas como cerne desse estudo, no sentido de evidenciar a polifonia e os atravessamentos das MEDRs da DR na MEDL.

4.4 Análise da Tríade das Religiões: atravessamentos entre as MEDR-budista, islâmica e cristã na MEDL

Nessa fase, optamos por pormenorizar a presença da polifonia na constituição do discurso religioso e, por conseguinte, do sujeito por meio da religiosidade, balizando, preferencialmente, os sentidos da dor e da vida, compreendidos nas MEDR budista, cristã e islâmica.

Dessa forma, essa matriz de análise do *corpus* foi construída com a finalidade de evidenciar os atravessamentos entre a tríade das MEDRs. Ressaltamos que, em determinados momentos dessa análise, evidenciamos a presença das MEDR-judaica e da MEDR-hinduísta como forma de compreender os demais atravessamentos e a constituição do sujeito por meio do discurso religioso. Para tanto, temos como escopo a Sd10, *Dialogismo de Milarepa: percepções no silêncio*, representando a MEDR-budista, a Sd11, *Balizas polifônicas*, concernente à MEDR-islâmica, e, por fim, Sd12, *Contestação do monumento Católico*, referente à MEDR-cristã.

Quadro 7 - Atravessamentos das MEDRs na MEDL

BUDISMO (A)	ISLAMISMO (B)	CRISTIANISMO (C)
<p>(Sd10) [Marpa diz à Milarepa ao abrir a gruta] — Então, o que lhe ensinei durante esses onze meses? De fato, o que ele tinha me ensinado? Durante esses onze meses o que eu tinha obtido do ensinamento do Grande Lama ausente? Tinha percebido que repetir fórmulas não significa nada; somente o esforço produz benefícios. Tinha percebido que o bem requer mais vontade que o mal. Tinha percebido também que meu corpo é uma embarcação frágil: se o abarrotado de crimes, ela naufraga; se a alívio, ela me leva a um bom porto. Tinha, enfim, percebido que antes eu não era um homem, era um bípede, levemente peludo e dotado de linguagem articulada; a humanidade aparecia para mim no fim da estrada. Estava longe, um alvo. Será que eu conseguiria me tornar um homem? (SCHMITT, 2003a, pp.41-42)</p>	<p>(Sd11) [Diálogo entre Momô e Seu Ibrahim ocorrido durante a viagem que eles fazem à Normandia] Minha grande surpresa foi descobrir um dia, no banheiro, que seu Ibrahim era circuncidado. — Você também, seu Ibrahim? — Os muçulmanos são como os judeus, Momô. É o sacrifício de Abraão: ele ofereceu seu filho a Deus, dizendo-Lhe que podia levá-lo. Esse pequeno pedaço de pele que nos falta é a marca de Abraão. Para a circuncisão, o pai deve segurar o filho e oferecer sua própria dor em memória de Abraão. Com seu Ibrahim me dei conta de que os judeus, os muçulmanos e mesmo os cristão haviam tido um monte de grandes homens antes de se estapear. Eu não tinha nada com isso, mas fazia com que me sentisse bem. (SCHMITT, 2003b, pp.45-46)</p>	<p>(Sd12) [Inquietações de Oscar ao entrar na Igreja] — Vovó-Rosa, a senhora, uma ex-lutadora, grande campeã, não vai confiar nisso, vai? — Por quê, Oscar? Você daria mais crédito a Deus se ele tivesse a aparência de um fisiculturista com a carne trabalhada, os músculos salientes, a pele lambuzada de óleo, o cabelo cortado bem curto e o calção avantajado? — Bom... — Pense bem, Oscar. De quem você se sente mais próximo? De um Deus impassível ou de um Deus que sofre? — De um Deus que sofre, claro. Mas se eu fosse Deus, se, como ele, eu tivesse os meios, evitaria de sofrer. — Ninguém pode evitar de sofrer. Nem Deus nem você. Nem seus pais nem eu. — Está certo. Mas por que sofrer? — Pra começar nem todo sofrimento é igual. Repare no rosto Dele. Observe. Ele parece sofrer? — Não. É curioso. Não parece sentir dor. — É preciso distinguir entre dois sofrimentos, Oscar, a dor física e a dor moral. A dor física, só podemos padecê-la. A dor moral é escolhida por nós. — Não entendi. — Se enfiassem pregos nas suas mão e pés, você não tem escolha, só pode sentir dor. Você sofre esse mal. Por outro lado, não é obrigado a ficar aflito e triste com a idéia de morrer. Você não sabe o que é. Portanto depende de você. (SCHMITT, 2003c, pp.61-63)</p>

Antes de tudo, justificamos a temática escolhida nessa matriz pelo fato de a polifonia tornar-se efetivamente visível nessas Sds por meio da heterogeneidade mostrada. Passemos agora a observar a Sd10, *Dialogismo de Milarepa: percepções no silêncio*¹¹⁰ (A, p.168). Nessa passagem, a partir do questionamento levantado pela personagem, averiguamos, a partir do silêncio propiciado pela ausência de Marpa, o sábio, a contradição existente entre o

¹¹⁰ Veja Capítulo I, tópico 1.5.

Milarepa repleto de crimes e aquele consciente de que suas atitudes são responsáveis pelos resultados obtidos.

Tal contradição é desenhada na forma de perceber a ignorância como responsável por suas mazelas. Em outras palavras, a personagem compreende o estado de sofrimento em que se encontrava a partir da compreensão de que sua ignorância ao bem não o levaria a lugar algum. A configuração encontrada *a priori* refere-se à posição-sujeito do personagem Milarepa, antes da reflexão sobre a relevância de sua vingança à Svastika, seguida do paulatino encontro com o budismo. Nesse momento, visualizamos a posição **Milarepa feiticeiro**, capaz de dizimar plantações e propiciar a morte de uma população inteira por vingança. Percebemos essa marca dessa posição nas seguintes passagens da Sd10 “repetir fórmulas”, “o mal”, “abarroto de crimes” (A, p. 181).

Percebemos, também, o momento de transformação, ou seja, o instante em que tanto a posição *Milarepa feiticeiro* quanto a posição *Milarepa eremita* encontram-se em deslocamento enunciativo nas formas de dizer do personagem nas passagens

não significa nada”, “o bem requer mais vontade,”; “se o abarroto de crimes, ela naufraga” (A, p. 181).

Já a posição-sujeito em que conseguimos visualizar a personagem circunscrita em uma posição-sujeito budista, pode ser vista quando se enuncia que

somente o esforço produz benefícios” ou em “meu corpo é uma embarcação frágil: (...) se a alívio, ela me leva a um bom porto. (A, p. 181).

Dessa forma, observamos, a partir da alteridade dos dizeres no sujeito, como se organizará a sua aceção de verdade.

Caso tomemos as palavras de Buda¹¹¹, percebemos que sua conduta constituía-se conforme o pensamento budista pelo não-saber, ou seja, pela ignorância do bem. Nessa concepção, possuí-la é a causa maior de todo o sofrimento. Não conhecer o bem resulta em

¹¹¹ Ver Capítulo II, tópico 2.4.

não ter ciência do *carma*, *samsara*, *Dharma*, *nirvana* entre outras questões, sob a ótica budista, que modificam o estar do sujeito no mundo. Em outras palavras, não saber e não compreender essas verdades pontuadas sob a posição do budismo é a razão do sofrimento e da dor.

Nesse caso, a vida é vista como um resultado das atitudes do sujeito. São elas que encaminharão para a continuação no *samsara* ou a sua extinção. Conforme as reflexões do personagem,

Tinha percebido também que meu corpo é uma embarcação frágil: se o abaroto de crimes, ela naufraga; se a alívio, ela me leva a um bom porto. (A, p. 181).

Balizados nessas questões é que compreendemos que os sentidos do sofrimento e da vida encontram-se aproximados e constituem a posição do que é verdadeiro segundo essa MEDR.

Outra questão interessante nessa passagem é que, a despeito das demais MEDRs, é pela “ausência” do mestre que o indivíduo é interpelado em sujeito, marcada pelo excerto:

Durante esses onze meses o que eu tinha obtido do ensinamento do Grande Lama ausente? (A, p. 181).

A ligação entre o plano divino e o temporal ocorre sem intermédio *efetivo* de outra pessoa no momento de conversão, ou seja, esse processo ocorre por meio da meditação em que se encontra o personagem, ligando-se ao divino.

No entanto, não há a presença física de Lama, mas interdiscursiva, por meio do silêncio em que se constituem seus dizeres nessa enunciação. Os dizeres do budismo fazem parte de um já-dito, são significações ocorridas anteriormente à estada de Milarepa à gruta. Esse fato leva à desmistificação do processo em que, *aparentemente*, a MEDR-budista aparece descolada da narrativa, somente pelo fato de não ser visualizada até esse momento de interpelação, mas evidenciando a expressividade das CP.

Por fim, atentemos para o fragmento

[...] antes eu não era um homem, era um bípede, levemente peludo e dotado de linguagem articulada; a humanidade aparecia para mim no fim da estrada. Estava longe, um alvo. Será que eu conseguiria me tornar um homem?. (A, p. 181).

Note-se a maneira como o personagem se qualifica antes dos ensinamentos de Lama e depois: antes de encontrar-se envolto aos ensinamentos budistas, o personagem caracteriza-se como um bípede capaz de utilizar uma linguagem articulada, mas incapaz de valer-se da reflexão ao usá-la.

Posteriormente à sua inscrição na MEDR-budista, percebemos uma alteração em sua concepção da humanidade, ou seja, essa alteração pode vir a significar a inscrição do sujeito em um lugar orientado pelo racional. Nesse sentido, é preciso compreender que não basta a um sujeito ser “dotado de linguagem articulada”, mas fazer com que essa característica possua sentido.

A Sd11, *Balizas polifônicas* (B, p. 181), há a presença interdiscursiva do islamismo com outras religiões. Notamos uma semelhança discursiva entre o sacrifício de Abraão¹¹² e, se assim também podermos chamar, o sacrifício de Seu Ibrahim.

Ao enunciar o sacrifício de Abraão, como sendo a questão da renúncia, do sacrifício como idéia de percurso comum a muçulmanos e judeus, seu Ibrahim revela, em seu dizer, questões relevantes na instituição do discurso religioso como a questão do sofrimento e da morte, significando formas de alcançar um bem maior.

Esses dois significantes marcam simbolicamente as MEDRs, já que encontramos nessa interdiscursividade religiosa, a presença desses símbolos como um lugar de purificação pela dor, um rito de passagem, o suplício levando a um estado de salvação. O que podemos observar é que, tanto no islamismo quanto em outras MEDRs, o sacrifício, a dor e a morte aparecerão como regularidades produtoras de distintos sentidos a respeito da relação sacrifício e salvação.

¹¹² Sobre o Sacrifício de Abraão, ver Capítulo II, tópico 2.7.

Os limites entre as significações do sofrimento são tênues nessas MEDRs. No judaísmo, ele sustenta a religião sob o escopo da lição, ou seja, o povo judeu foi o escolhido para dar o exemplo e salvar o mundo, independente do que isso custe à sua sociedade, pois o sofrimento enobrece. Nessa MEDR, a presença do sacrifício em prol da divindade também é pungente, entretanto, ressalta o ato da entrega como ocorre no pacto muçulmano com Deus. Uma vez realizado um pacto divino, o comprometimento requer qualquer sacrifício ou dor em nome de Deus.

No cristianismo, vemos essa questão também arraigada a Abraão, uma vez que o martírio é visto como uma forma de alcançar um bem maior, pois a alma encontra-se livre, já que a vida é eterna. Assim, o sofrimento aparece como forma de salvação, pois ele é a forma de purificação da humanidade e foi por meio dele que Jesus salvou o mundo, conforme a MEDR-cristã. Essa baliza sobre a significação do sofrimento pode ser ressaltada nos dizeres de Seu Ibrahim ao enunciar que

Os muçulmanos são como os judeus, Momô. É o sacrifício de Abraão: (...).(B, p. 181).

Entretanto, a partir da reflexão de Momô sobre essas religiões, a saber,

me dei conta de que os judeus, os muçulmanos e mesmo os cristãos haviam tido um monte de grandes homens antes de se estapear. (B, p. 181).

visualizamos um momento de cisão entre essas MEDRs. Maomé via-se tão enunciador das verdades divinas quanto Jesus ou Moisés, mas acreditava ser o único porta-voz existente até então e, por enunciar Leis semelhantes, desejava que as demais religiões o aceitassem como o referente capaz de manter a ligação direta com o plano divino. Já os outros representantes religiosos deveriam ser vistos como profetas, fato que é tomado como errôneo pelos outros povos abraâmicos, uma vez que judeus e cristãos criam-se na autenticidade de seus guias espirituais.

Logo, percebemos a significação das posições histórico-ideologicamente construídas, no que se refere ao sentido que essas três MEDRs apresentam para o sofrimento de Abraão. Isso implica em dizer que o posicionamento das posições-sujeito em cada uma delas constituirá uma aceitação ou uma denegação do lugar discursivo que cada sujeito se posiciona para enunciar o sentido atribuído ao sofrimento de Abraão. São essas múltiplas posições que nos permitem observar de maneira distinta a figura de Deus, do homem e do mundo circundante.

Nesse momento, pontuamos algumas questões relevantes. Nas MEDRs judaica, cristã e islâmica acredita-se na vida eterna, mas, sinteticamente, voltadas para uma concepção aproximada à ressurreição. Essa evidência as diferencia do budismo que toma o *samsara* como forma de purificação dos *carmas* acumulados em cada existência terrena. O sofrimento para as religiões abraâmicas volta-se em razão da religião, concebida como uma maneira de, no plano temporal, servir à Lei divina.

Nesse sentido, compreendemos que as relações entre tais religiões eram diferentes e que o posicionamento de Momô perante tal situação conflituosa instaurada entre elas não correspondia à crença do personagem de que ele se sente bem, encontrando-se à margem do conflito ideológico.

Dando continuidade à reflexão sobre os sentidos do sofrimento, temos a Sd12, *Contestação do monumento Católico* (C, p. 181). Nela, encontramos Oscar refletindo acerca de suas inquietações referentes à constituição do monumento cristão, sob a orientação da Senhora-Rosa. Os dizeres encontram-se articulados na manifestação enunciativa enfocada a partir da observação da imagem de Jesus no interior da Igreja e a de Oscar e Senhora-Rosa, construída nessa seqüência discursiva. Essas imagens mostram o sofrimento, a morte e a dor como vozes interdiscursivas.

A Sd12 procura o sentido da MEDR-cristã no que se refere à concepção de sofrimento por meio da dispersão em que se encontra Oscar, em outros termos, na clivagem¹¹³ de sentidos para compreender a existência divina. Dona Rosa subverte o sentido histórico do sofrimento encontrado no cânone católico

Por quê, Oscar? Você daria mais crédito a Deus se ele tivesse a aparência de um fisiculturista com a carne trabalhada, os músculos salientes, a pele lambuzada de óleo, o cabelo cortado bem curto e o calção avantajado? (C, p. 181).

Assim, ao contestar de qual lugar o personagem percebe a figura divina, ocorre uma (re) significação da acepção de sofrimento. Há um lugar em que tal figura divina não pode ser contestada e outro em que o sofrimento faz com que a personagem e Jesus Cristo estejam em um mesmo plano enunciativo.

A auto-flagelação, ou seja, a observação do sofrimento como forma de se redimir dos próprios erros é transfigurada em diferentes maneiras de compreender o sofrimento. Esse fato é marcado no trecho

Ninguém pode evitar de sofrer. Nem Deus nem você. Nem seus pais nem eu (C, p. 181).

em que observamos a argumentação de Senhora-Rosa a respeito do sofrimento. Assim, podemos observar nos dizeres da voluntária e nos de Oscar que o sofrimento passa a se (re) significar, ou seja, a significação do sofrimento nessa passagem passa da auto-flagelação para o sofrimento como uma escolha do sujeito

Mas se eu fosse Deus, se, como ele, eu tivesse os meios, evitaria de sofrer. (C, p. 181).

Nesse sentido, a “diferença” estabelecida entre a MEDR-cristã dentro e fora do templo constitui a percepção do sujeito sobre o mundo, interferindo na interpelação em sujeito de Oscar. Em outros termos, é da tensão entre a compreensão do que vem a ser Deus com a

¹¹³ Entendemos por clivagem a filtragem de sentidos realizada pelos sujeitos ao tomarem como referência o processo discursivo no qual se encontram inscritos e os sentidos que dele podem ser instaurados (Santos, 2004, p. 110).

Imagem no interior da Igreja, que se constroem um outro sentido para o sofrimento e para Deus. Tais sentidos deslocam-se no *continuum* discursivo em que se encontram esses dizeres, questionando a relevância dessas verdades dogmáticas na MEDR-cristã.

No entanto, é relevante mencionar que não basta entrar no templo, o ritual pressupõe outra relação, ou seja, a permissão para ministrá-lo. Nas MEDRs estudadas, observamos os personagens em iniciação religiosa entrando no espaço sagrado, mas inferindo uma série de questionamentos a respeito das MEDRs dos templos em visitação.

O que ainda temos a dizer sobre essa questão refere-se ao fato de que é necessária uma legitimação não só pelo caminho como maneira de construir uma posição-sujeito, mas também há uma apropriação, um conhecimento que se organiza no interior dos templos. Dessa forma, compreendemos que é preciso que haja um convívio íntimo com a MEDR para estabelecer uma relação de enunciação entre plano divino e temporal, mesmo entrando no espaço sagrado. Dito de outra maneira, existem dizeres que não são revelados aos indivíduos não instituídos como sujeitos daquela sociedade religiosa e que entram no templo de alguma forma. Esses ficam à margem dos dizeres regentes das grandes religiões.

Essa relação entre sofrimento e ritual nos faz tomar o Concílio da Calcedônia. Nesse Concílio, chegou-se à conclusão de que o corpo de Jesus era composto tanto de essência divina quanto da humana. Ao unir essas oposições, o corpo de Cristo estabelecia a ligação existente entre o plano divino e o temporal. Essa dupla composição do corpo de Jesus leva à significação de que esse Mártir cristão sofria as dores da carne (parte humana que lhe cabia), mas estava resignado com o sofrimento, não sentindo o desconforto agudo que essas dores poderiam causar (resultado de sua parte divina).

Portanto, ao colocarmos no mesmo plano enunciativo a figura divina e Oscar, podemos verificar que há uma relação com a forma de sofrimento que a voluntária espera que Oscar possua. Isso implica em dizer que se espera que o paciente passe a compreender o

sofrimento que há em seu processo de morte provocado pelo câncer, entretanto, que ele o compreenda sem o desconforto de realizar reflexões, tais como buscar entender por qual motivo um garoto de dez anos necessita passar por esse processo de morte.

Esse atravessamento dos dizeres do Concílio da Calcedônia na passagem pode ser observado por meio da passagem

É preciso distinguir entre dois sofrimentos, Oscar, a dor física e a dor moral. A dor física, só podemos padecê-la. A dor moral é escolhida por nós (C, p. 181).

A partir desse atravessamento, compreendemos que a voluntária (re) significa o processo de morte vivido por Oscar e faz com que haja a compreensão da necessidade de viver no pouco tempo de vida, sem acrescentar as angústias às dores do corpo.

Ressaltemos a semelhança do corpo de Jesus com os *avatars* hindus. Conforme o hinduísmo, uma vez que ele era composto dessas duas substâncias, não pertencia “categoria geral de seres humanos só por ter a aparência humana” (TURCI JÚNIOR, 1990, p.28-29), pois cabia a Jesus retirar a humanidade do caminho em que se encontrava para dar a ela a esperança, conforme os cristãos. Mas o retorno de Jesus é enunciado no Novo Testamento¹¹⁴ como ressurreição e não como *samsara*, sendo essas duas significações diferentes. A primeira mostra o retorno de Jesus no mesmo corpo, a outra mostra a possibilidade da vinda do *avatara* em outro corpo.

A relevância dessa percepção é que, guardadas as diferenças entre as MEDR, elas se inscrevem nessa concepção hindu de que um sujeito superior constituinte do corpo da divindade maior desce a Terra para livrar a humanidade das mazelas em que se encontra. Percebemos, então, a polifonia (re) significando os dizeres nas MEDRs. No caso observado, temos as questões hindus se (re) significando nos dogmas cristãos da Encarnação, Expição e da Santíssima Trindade.

¹¹⁴ Sobre essa questão ver no Novo Testamento em João (20, 1-18); Lucas (24, 1-12); Marcos (16,1-8) e Mateus (28, 1-10) os quais tratam da ressurreição de Jesus, cada qual enunciando sob a sua perspectiva, entretanto, sempre evidenciando o sentido do retorno de Jesus no mesmo corpo.

Continuando nossa reflexão, essa questão do corpo de Jesus e suas propriedades nos faz estabelecer outra alteridade entre a MEDR-hinduística e a MEDR-cristã. Dessa maneira, temos o Mito indiano do Homem primordial em que cada parte do corpo corresponde a uma determinada casta que deve desempenhar o papel da parte que representa para garantir o bem estar social. Aos vaixás cabe sustentar todo o corpo, entretanto, não compreende parte das responsabilidades desse grupo pensar ou decidir qualquer contenda social, deixando essa questão aos sacerdotes ou brâmanes, a parte pensante do corpo social.

Logo, percebemos as relações entre o Corpo Místico de Cristo e o Mito indiano do Homem primordial. Na acepção cristã, sua comunidade faz parte da vida corporativa, de tal maneira que a concepção de Igreja referia-se primeiramente à assembléia, sendo ela consolidada no Corpo Místico de Cristo. Conseqüentemente, a Igreja toma esse lugar material da presença de Cristo, mas a natureza divina de Jesus permanece a reger esse corpo material, sendo Jesus considerado como a cabeça do corpo, a parte que pensa a Igreja e, se considerarmos o pensamento como “imaterial”, ele pode ali se encontrar. O resultado das enunciações oferecidas pelo comando de Jesus são as coordenadas seguidas por seus fiéis, correspondendo a cada célula desse corpo.

Percebemos, então, outra relação de alteridade entre a MEDR-hinduística e a cristã, acarretando em uma contra-significação, ao serem atravessadas pela contemporaneidade. À medida que o personagem diz

De um Deus que sofre, claro. Mas se eu fosse Deus, se, como ele, eu tivesse os meios, evitaria de sofrer.(C, p. 181).

Oscar compreende a imposição do sofrer, do lugar discursivo ocupado pelos sujeitos nessa Instituição religiosa, mas contra-argumenta todas essas significações e imposições pré-construídas. Percebemos, a partir da semelhança entre a MEDR-hinduística e a cristã ocorrida por meio do atravessamento entre a concepção de Corpo Místico de Cristo e o Mito do

Homem primordial, a (re) significação de Deus e do lugar discursivo em que o personagem passa a compreender o sofrimento.

Dessa sorte, ainda que esse estudo seja descritivo circunstanciado, percebemos que o sentido da enunciação na DR é (re) significado a partir da visualização dos atravessamentos das MEDRs estudadas. Com efeito, a percepção das vozes das MEDRs e da diáspora na MEDL viabilizou a observação da (re) significação das verdades filosóficas e sagradas, do espaço sagrado e da percepção de diferentes significações sobre a dor e sobre a vida a fim de evidenciar que tais MEDRs encontram-se em contínua (re) construção na DR.

É dessa relação múltipla com o sentido que pensamos as significações aqui construídas a fim de evidenciar o quão plural podem ser os vínculos sentidurais existentes na alteridade entre a DR e a DL.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 Contribuições do presente trabalho: reflexões sobre as questões de pesquisa e sobre a hipótese de estudo

Neste estudo, em que abrangemos os efeitos de sentido da relação entre a linguagem e os estudos culturais, buscamos investigar e analisar a conexão nas redes de sentido instituídas no *continuum* interdiscursivo. Enfocamos a interdiscursividade existente entre as inscrições discursivas em FDs das MEDRs, da formação diaspórica permeada pelas relações culturais decorrentes de atravessamentos enunciativos da DR, atravessando a MEDL em questão. Na seqüência, apresentamos os encaminhamentos enunciativos decorrentes de nosso estudo, norteados pelas questões de pesquisa e hipótese de trabalho.

Em relação à primeira questão:

i) Em que medida o autor de Trilogia do Invisível se constitui como sujeito discursivo na obra?

Em relação a essa pergunta de pesquisa, a investigação para a consolidação do capítulo dos aspectos das CP da enunciação literária de Schmitt nos mostrou que a autoria se institui na movência dos sentidos no interdiscurso, desvelada na tangência dos variados lugares discursivos em que a autoria é construída.

Nesse sentido, dizemos que diferentes lugares discursivos procuram convergir nessas tangências, buscando organizar uma identidade cultural para o sujeito, mostrada por meio de

sua inscrição em uma discursividade. Assim, dizemos que é no lugar do hibridismo cultural, dos múltiplos sentidos possíveis de deslizarem na enunciação dos personagens, dos efeitos de sentido da DR na DL que encontramos a enunciação de Eric-Emmanuel Schmitt.

Já sobre a segunda pergunta, qual seja:

ii) Como se dão as relações ideológicas nas manifestações da discursividade religiosa atravessadas na discursividade literária?

A partir dos dados observados pode-se construir as relações estabelecidas nas MEDRs, ao atravessarem a MEDL, apontam a enunciação dos sujeitos e o sentido discursivo de seus dizeres ao formatar uma “vontade de verdade”¹¹⁵. Essa concepção na DR é tomada a partir da mediação entre plano divino e temporal nas narrativas. Assim, dizemos que o efeito de sentido das verdades nas MEDRs é constituído por significações moventes. Dessa maneira, subcategorizamos os enunciados dessa concepção e os nomeamos de verdades filosóficas, sacralizadas e dogmáticas, a fim de tornar visíveis os seus sentidos.

Dessa maneira, percebemos a alteridade entre as práticas discursivas de cada uma das MEDRs. Dizemos que pode haver reflexões diferentes sobre as religiões, consoante com a formação socioideológica de um sujeito, fato observado em cada MEDR estudada.

A terceira questão foi:

¹¹⁵ Ver Capítulo I, item 1.7

iii) Como se constitui o sujeito no processo discursivo de institucionalização das manifestações enunciativas da discursividade religiosa na obra de Schmitt?

É relevante observar que a institucionalização dessas manifestações discursivas tomou a movência de sentido do rito de passagem como uma regularidade ocorrida em seu interior. Em outros termos, podemos dizer que temos a passagem do sujeito para outro lugar, a partir do instante em que ocorre o atravessamento das MEDRs. Enfim, seja qual for o lugar discursivo que eles tomarem para instituir seus dizeres, esses ocuparão uma determinada posição-sujeito defronte a DR no que se refere à “vontade de verdade” proposta ideologicamente pelas MEDRs.

Quanto à quarta pergunta,

iv) Qual é a dinâmica enunciativa (prática social/discursiva) no atravessamento da discursividade religiosa na discursividade literária na obra de Schmitt?

Considerando a movimentação da enunciação religiosa como uma prática social/discursiva contextualizada no âmbito literário, podemos dizer que esse fluxo do dizer institui efeitos de sentidos que transformam as relações dos sujeitos em sociedade.

Assim, e levando em consideração as três questões de pesquisa mostradas anteriormente, nosso estudo sugere que há movências da polifonia constitutiva da autoria, no que se refere aos princípios de influência reguladores da inscrição da MEDL em uma formação ideológica atravessada pela DR, deslocando a enunciação dos sujeitos e sua

constituição. Esse fato resulta em práticas sociais distintas das anteriores em que as identidades dos sujeitos encontravam-se em lugares diferentes dos propostos pelo suposto “saber irrevogável” das MEDRs, mas, paralelamente à circunscrição em cada uma delas, houve um questionamento desse “saber irrevogável”, dessa verdade absoluta, categorizada por dogma.

Na quinta questão,

v) Qual a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da discursividade religiosa e a diáspora na obra de Schmitt?

Trouxemos ao leitor o conceito de diáspora e desenhamos o conceito de formação diaspórica. Compreendemos que a formação diaspórica refere-se ao aparecimento de vozes dispersas de seu lugar discursivo e cultural, mas que (re) significam a enunciação, acarretando a procura da expressão discursivo-cultural desse dizer deslocado. Devemos lembrar que essa construção de sentido evidenciado na periferia do discurso encontra sua organização no devir histórico.

Nessa perspectiva, consideramos essa formação como a enunciação do deslocamento de dizeres de seu lugar de produção de sentido, acarretando a reflexão do sujeito sobre as vozes que constroem seu dizer. Nesse caso, as MEDRs e suas formas de manifestações culturais, ou seja, ritos, monumentos históricos, condutas de seus fiéis como maneira de construção de sentido por meio das formações diaspóricas. Por meio dessa (re) significação, que observamos ocorrer pela diáspora nas MEDLs, tornou-se possível questionar o lugar histórico de instituição de tais dizeres, produzindo sentidos fora de seu eixo (e sobre ele) cultural de enunciação.

Logo, passemos à sexta pergunta.

vi) Qual a relação entre os efeitos de sentidos produzidos no atravessamento da discursividade religiosa e a contra-diáspora?

Há o avesso de seu processo de institucionalização: a contra-diáspora. Isso nos leva a dizer que, a partir do momento em que ocorre o deslocamento de um lugar discursivo da cultura, simultaneamente, institui-se a agregação e a mudança de outro lugar discursivo, organizado em torno de dizeres agregados durante o processo de diáspora e da transformação dos dizeres. É um movimento de construção e desconstrução ininterrupto de sentidos no interior das manifestações enunciativas.

Levando essa reflexão para a observação da relação diáspora, contra-diáspora e DR. Compreendemos que essa agregação/desagregação de dizeres no interior das MEDRs mostram a alteração dos dizeres em seu interior (à guisa de exemplificação, a personagem Oscar altera a concepção que possui de Deus no decorrer da narrativa, mas não assume a aceção de divindade tal qual é posta pelo dogma católico: há uma humanização do sagrado).

A última pergunta proposta foi:

vii) Qual o atravessamento existente entre a organização da discursividade religiosa na obra de Schmitt e a identidade capitalista?

Visualizamos nas análises a marca do atravessamento da DR na identidade capitalista que atravessa interdiscursivamente a MEDL em estudo. Esse fato nos leva a observar que

existe, no interior da DR, a prática da troca comercial como maneira de se alcançar um pedido, uma graça, em outros termos, a satisfação do sujeito. Nesse sentido, a relação do divino com o sujeito evidencia, em determinados momentos, a transformação do seu bem-estar também enquanto uma troca mercadológica.

Portanto, no que diz respeito à interface estabelecida entre a identidade capitalista e a DR, refletimos que é presente o questionamento sobre o efeito de sentido estabelecido na troca mercadológica entre os sujeitos e as MEDRs recorrente ainda na contemporaneidade.

Essas questões norteadoras de nosso estudo acarretaram a observação de nossa hipótese que, em síntese, buscava evidenciar as vozes dessas MEDRs na DL que evidenciavam a pluralidade e a necessidade mútua que tais manifestações possuem para existirem como prática social e como prática discursiva.

Assim, a partir das reflexões teóricas, da análise do *corpus* e da resposta aos nossos questionamentos, o presente trabalho confirma nossa hipótese de estudo. Em outras palavras, a partir do resgate das vozes das MEDRs, visualizamos a movimentação dos sentidos na DR como forma de institucionalização das identidades. Essa organização se transforma paulatinamente, mas não se extingue, uma vez que é configurada como a maneira encontrada pelo sujeito para uma compreensão de si e da sociedade em que se circunscreve.

Num estudo como o desenvolvido, é inconcebível atingir a completude das reflexões, embora tenham sido feitos recortes para organizá-lo. Para explicar melhor, tal incompletude, causa uma inquietação epistemológica necessária para provocar reflexões acerca de parâmetros já estabelecidos sobre a linguagem e instigar a forma como se tem visto a DR.

Por tal motivo, discursivisar sobre as características da constituição do discurso torna-se redundante. Entretanto, estimular o crescimento desse campo é o dever do pesquisador. Logo, os resultados da presente pesquisa registram a relevância de se considerar os estudos

culturais – no caso particular, referente às religiões – como uma manifestação discursiva consistente na instituição da forma-sujeito.

O estudo que ora se desenvolveu confirma nossa hipótese de que, nas relações interdiscursivas, é possível notar a correlação da polifonia com a diáspora e que essa correlação vem mostrar-nos a necessidade de os lingüistas observarem, cautelosamente, os estudos culturais como outros funcionamentos discursivos. Esse fato não significa suprimir a relevância conhecida da linguagem, mas sim, como já explicitamos, procurar observar como a linguagem significa com/e outros campos de conhecimento.

Dessa maneira, para responder à discussão sobre a polifonia, constitutiva das MEDRs na MEDL em estudo, foi preciso observar as regularidades que se constituíram na DR, a saber: as inscrições discursivas em formação histórico-ideológica dos dizeres das MEDR – budista, cristã, islâmica (sufismo), judaica e hinduísta –, e, conseqüentemente, a constituição dos sujeitos discursivos, em suas inserções enunciativas nessas inscrições.

Ressaltamos que o percurso traçado na investigação dos sentidos das MEDRs na MEDL configura-se como uma introdução. Esse estudo requer a investigação de outros sentidos por meio da observação de outros atravessamentos discursivos e, dessa maneira, acarretando em outras interfaces teóricas. A título de esclarecimentos, diríamos que, na interpelação do indivíduo em sujeito por meio das MEDRs, ocorre o atravessamento das manifestações enunciativas dos valores sociais, podendo ser categorizadas em familiar e ainda aqueles enunciados que envolvem a sexualidade e o discurso religioso.

Nessa perspectiva, ao projetar caminhos para futuras pesquisas que visem a observar os sentidos da DR na DL, acreditamos que é necessário um direcionamento teórico para a observação das questões constitutivas dos dizeres da discursividade religiosa a fim de serem percebidas as suas significações na MEDL.

Neste trabalho, construímos, ainda que por meio de uma análise descritivista, uma reflexão sobre a discursividade religiosa, recortando as manifestações supracitadas por meio do suporte teórico da AD. Entendemos que este estudo constitui percepções iniciais, que já configuram uma visão sobre as MEDR presentes em *Trilogia do Invisível*. Esperamos que as reflexões realizadas nesse estudo contribuam para ampliação dos estudos em Análise do Discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Martin Claret, 2002. 320p.

ALMEIDA, João Ferreira de. (Trad). **A Bíblia Sagrada, contendo o Velho e o Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994. 1324p.

ANDRADE, C. D de. A verdade. In: **O corpo** [s/l]: Record, 1984.

ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 460p. Tradução de: The 4000-years quest of judaism, christianisty and islam.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outros no discurso. In: _____. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Tradução de Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2004, p. 11-80. Tradução de: Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l' autre dans le discours.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 421p. Tradução de: Estetika slovesnogo tvortchestva.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 4.ed. São Paulo: HUCITEC, 1988. 196p. Tradução de: Marksizm i filossófia iaziká.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981. 239p. Tradução de: Problémi poétiki Dostoiévskovo.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha pelo ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 360p. Tradução de: All that is Solid Melts into Air.

BHABHA, Homi. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. 3.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. 395p. Tradução de: The location of culture.

CHEVALIER, J; CHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: mitos, símbolos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. 996p. tradução de Dictionnaire de symboles.

CHIANG SING, (pseud). **Mistérios e magias do Tibete: viagens, yoga, ocultismo.** 4. ed. rev e aum. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984. 206p.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. 140p.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996. 228p. Tradução de: Postmodernist culture. An Introduction of the Conthemporay.

ELIADE, Mircea. (1949). **Tratado de história das religiões.** Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 479p. Tradução de: Traité d'histoire des religions.

FIDELI, O. (<www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=braOnline>. Acesso em 18 jan. 2007.)

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 20 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2001. 79p. Tradução de: L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970.

_____. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995. 239p. Título original: L'Archéologie du Savoir.

_____. **As palavras e as coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987. 407p. Título original: Les mots et les choses. Une Archéologie des Sciences Humaines.

_____. **O que é um autor?** Lisboa: Passagem, 1992. p. 265-298.

GRIGOLETTO, Evandra. **Sob o rótulo do novo a presença do velho: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da renovação carismática católica.** Porto Alegre: UFGS, 2003. 190p.

GAUTAMA, Siddarta. **A doutrina de Buda.** Tradução de Jorge Anzai. São Paulo: M. Claret, 2003. 197p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaraciara Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 102p.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Organização de Liv Sovik; Tradução de Adelaine La Guadia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 434p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 12.ed. São Paulo: Loyola, 2003. 349p. Tradução de: The Condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change.

HUBERMAN, Leo. **A história da riqueza do homem.** Tradução de Waltensir Dutra. 21. ed. rev. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986. 313p. Tradução de: Man's Worldly Goods.

KIELOE, Antoin. **Oriente secreto.** São Paulo: Martins Fontes, 175p. s/d.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião, precedido de 'Discurso aos Católicos'.** Tradução de André Telles; rev.técnica, Ram Mandil. Rio de Janeiro: 2005. 85p.

LEMAITRE, Solange. **Hinduísmo ou Sanátana Dharma: sei e creio.** Enciclopédia do católico no século XX. Tradução de Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958. 130p. Tradução de: Hindouisme ou Sanátana Dharma: Je sais, je crois. Encyclopédie du catholique au XXème siècle.

MANGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade.** Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 202p. Tradução de: Le contexte de l'oeuvre littéraire: énonciation, écrivain, société.

OLIVEIRA, C. G. M. de. **Nietzsche: conceito de vida.** Disponível em <<http://www.filosofiavirtual.pro.br/vidanietzsche.htm>>. Acesso em 14 de jul. de 2007.

ORLANDI, E. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** 4.ed. Campinas: Pontes, 2006. 276p.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** Tradução de Eni P. Orlandi. 3.ed. Campinas: Pontes, 2002. 68p. Tradução de: Discourse: structure or event?

_____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio.** Tradução de Eni P. Orlandi et al. 3.ed. Campinas: UNICAMP, 1997. 317p. Tradução de: La vérités de la Palice.

RAMPAZZO, L. **Antropologia, religiões e valores cristãos.** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2000. 228p.

SANTOS, João Bosco Cabral dos. **Por uma teoria do Discurso Universitário Institucional.** 2000. 330f. Tese (Doutorado em Linguística) – POSLIN/FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2000.

SCHMITT, Eric-Emmanuel. Commentaires de l'auteur. In:_____. **Théâtre: Milarepa.** Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. Commentaires de l'auteur. In:_____. **Théâtre: M. Ibrahim et les fleurs du Coran.** Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. Commentaires de l'auteur. In:_____. **Théâtre: Oscar et la dame rose.** Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. **Milarepa** (Trilogia do invisível). Tradução de Janaína Senna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003a. 61p. Título original: Milarepa.

_____. **Oscar e a senhora rosa** (Trilogia do invisível). Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003c. 79p. Título original: Oscar et la Dame Rose.

_____. **Seu Ibrahim e as rosas do Corão** (Trilogia do invisível). Tradução de Janaína Senna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003b. 105p. Título original: Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran.

_____. **Variações enigmáticas.** Tradução de Paulo Autran. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.

SMITH, Huston. **As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria.** Tradução de Merle Scoss. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 2002. 367p. Tradução de: The world's religions.

TURCI JUNIOR, José Rubens. **Yoga Brahma Vidya Sanhita.** Aracajú: [s.n.], 1990. 252p.

WARREN, Robert Penn. **Brother to Dragons.** Nova York: Randon House, 1979. paginação irregular.

ZIMMER, Heinrich Robert. **Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia**. Tradução de Carmem Fiscer. São Paulo: Palas Athenas, 1989. Tradução de: Myths and symbols in Indian art and civilization. 219p.

(<www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=braOnline>. Acesso em 18 jan. 2007)

(<<http://www.discurso.ufrgs.br/sead2/doc/interdiscurso/elizabethdornelles.pdf>> Acesso em 10 julho 2007.)

BIBLIOGRAFIA GERAL

ACHARD, Pierre et al. **Papel da memória**. Tradução e introdução de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. 71p. Tradução de: Histoire et Linguistique.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Martin Claret, 2002. 320p.

ALMEIDA, João Ferreira de. (Trad). **A Bíblia Sagrada, contendo o Velho e o Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994. 1324p.

ANDRADE, C. D de. A verdade. In: **O corpo** [s/l]: Record, 1984.

ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 460p. Tradução de: The 4000-years quest of judaism, christianisty and islam.

AUTHIER-REVUZ, J. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outros no discurso. In: _____. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Tradução de Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2004, p. 11-80. Tradução de: Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l' autre dans le discours.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 421p. Tradução de: Estetika slovesnogo tvortchestva.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem.** Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 4.ed. São Paulo: HUCITEC, 1988. 196p. Tradução de: Marksizm i filossófia iaziká.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski.** Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981. 239p. Tradução de: Problémi poétiki Dostoiévskovo.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: _____. **O rumor da língua.** Lisboa: Edições 70, 1988. p.57-64.

_____. **O prazer do texto.** Tradução de Jaco Guinsburg. 3. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002. 78p. Tradução de: Le plasir du texte.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha pelo ar: a aventura da modernidade.** Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 360p. Tradução de: All that is Solid Melts into Air.

BHABHA, Homi. K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila et al. 3.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. 395p. Tradução de: The location of culture.

BRAIT, Beth. As vozes bakhtinianas e o diálogo do inconcluso. In: BARROS, D. L. P.; FIORIN, J. L. (Org). **Dialogismo, polifonia intertextualidade.** São Paulo: EDUSP, 1994. p. 11-27.

BRANDÃO, Helena H. Naganime. **Introdução à análise do discurso.** 2.ed. rev. Campinas: Unicamp, 2004, 122p.

CHARTIER, Roger. Figuras do autor. In: _____. **A ordem dos livros.** Tradução de Mary Del Priore. 2.ed. Brasília: Editora da UnB, 1998. p. 33-65. Tradução de: The order of books.

CHEVALIER, J; CHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: mitos, símbolos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números.** Tradução de Vera da Costa e Silva et al. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002. 996p. tradução de Dictionnaire de symboles.

CHIANG SING, (pseud). **Mistérios e magias do Tibete: viagens, yoga, ocultismo.** 4. ed. rev e aum. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984. 206p.

COMPAGNON, Antoine. **Os cinco paradoxos da modernidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996. 140p.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996. 228p. Tradução de: Postmodernist culture. An Introduction of the Conthemporay.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1974. 342p. Tradução de: Logique du sens.

DIAS, Sousa. **Lógica do acontecimento: Deleuze e a filosofia.** São Paulo: Afrontamentos, 1995. 159p.

DOMINGUES, Ivan. A estratégia da história. In: **O grau zero do conhecimento.** São Paulo: Loyola, 1991. p. 267-379.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo.** Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. 141p. Tradução de: The illusions of Postmodernism.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 479p. Tradução de: Traité d'histoire des religions.

FERNANDES, C. A.; SANTOS, J. B. C. dos. (Org.). **Análise do Discurso: unidade e dispersão.** Uberlândia: Entremeios, 2004. 213p.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O caráter singular da língua no discurso. In: **ORGANON.** Revista da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 189-200, 2003.

FIDELI, O. (<www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=braOnline>. Acesso em 18 jan. 2007.)

FOUCAULT, Michael. **A ordem do discurso.** Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 20 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 7.ed. São Paulo: Loyola, 2001. 79p. Tradução de: L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970.

_____. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995. 239p. Título original: L'Archéologie du Savoir.

_____. **As palavras e as coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas.** Tradução de Salma Tannus Muchail. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1987. 407p. Título original: Les mots et les choses. Une Archéologie des Sciences Humaines.

_____. **O que é um autor?** Lisboa: Passagem, 1992. p. 265-298.

GADET, Françoise; HAK, Tony. (Org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux.** Tradução de Betânia S. Mariani et al. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1997. 319p. Tradução de: Towards an automatic discourse analysis.

GAUTAMA, Siddarta. **A doutrina de Buda.** Tradução de Jorge Anzai. São Paulo: M. Claret, 2003. 197p.

GUATTARI, Felix. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. 203p.

GUISSARD, Lucien. A. A. **Catolicismo e progresso social.** Tradução de José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Flamboyant, 1962. 140p. Tradução de: Catholicisme et progrès social.

GREGOLIN, Maria do Rosário. **Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos.** São Carlos: Clara Luz, 2004. 220p.

GRIGOLETTO, Evandra. **Sob o rótulo do novo a presença do velho: análise do funcionamento da repetição e das relações divino/temporal no discurso da renovação carismática católica.** Porto Alegre: UFGS, 2003. 190p.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaraciara Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. 102p.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Organização de Liv Sovik; Tradução de Adelaine La Guadia Resende et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 434p.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 12.ed. São Paulo: Loyola, 2003. 349p. Tradução de: The Condition of Postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change.

HINKELAMMERT, F. **As armas ideológicas da morte.** Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983. 346p. Tradução de: Las armas ideológicas de la muerte.

HIRSCHMAN, Albert. O. **A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça.** Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 151p. Tradução de: The rhetoric of reaction: preversity, futility, jeopardy.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. **Novo Aurélio Século XXI.** 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 2128p

HUBERMAN, Leo. **A história da riqueza do homem.** Tradução de Waltensir Dutra. 21. ed. rev. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1986. 313p. Tradução de: Man's Worldly Goods.

HUMPHREY, Robert. **O fluxo da consciência: um estudo sobre James Joyce, Virginia Woolf, Dorothy Richardson, Willian Faulkner e outros.** Tradução de Gert Meyer. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1976. 110p. Tradução de: Stream of Consciousness in the modern novel.

KIELOE, Antoin. **Oriente secreto.** São Paulo: Martins Fontes, 175p. s/d.

LACAN, Jacques. **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud.** In: Escritos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998. p. 496-533.

_____. **O triunfo da religião, precedido de 'Discurso aos Católicos'.** Tradução de André Telles; rev.técnica, Ram Mandil. Rio de Janeiro: 2005. 85p.

LEMAITRE, Solange. **Hinduísmo ou Sanátana Dharma: sei e creio.** Enciclopédia do católico no século XX. Tradução de Valeriano de Oliveira. São Paulo: Flamboyant, 1958. 130p. Tradução de: Hindouisme ou Sanátana Dharma: Je sais, je crois. Encyclopédie du catholique au XXème siècle.

LÖWY, Michael. Ideologia. In: **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista.** 16.ed. São Paulo: Cortez, 2003. p. 10-36.

MANGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária: enunciação, escritor, sociedade.** Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 202p. Tradução de: Le contexte de l'oeuvre littéraire: énonciation, écrivain, société.

MENDES-LOPES, Emilia. **Contribuições ao Estudo do Conceito de Ficcionalidade e de suas Configurações Discursivas.** Tese (Doutorado em Linguística). 2004. 267f. NAD/FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2004.

OLIVEIRA, C. G. M. de. **Nietzsche: conceito de vida**. Disponível em <<http://www.filosofiavirtual.pro.br/vidanietzsche.htm>>. Acesso em 14 de jul. de 2007.

ORLANDI, Eni. Pulcinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 5.ed. Campinas: Pontes, 2003. 100p.

_____. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4.ed. Campinas: Pontes, 2006. 276p.

PAZ, Octavio. **Vislumbres de la Índia**. 2. reimp. Barcelona: Seix Barral, 1995. 239p.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Tradução de Eni P. Orlandi. 3.ed. Campinas: Pontes, 2002. 68p. Tradução de: Discourse: structure or event?

_____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Tradução de Eni P. Orlandi et al. 3.ed. Campinas: UNICAMP, 1997. 317p. Tradução de: La vérité de la Palice.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2000. 663p. Tradução de: Dio nella filosofia del novecento.

PERRONE, Moisés L. Crítica e intertextualidade. In: **Texto, crítica, escritura**. São Paulo: Ática, 1978. p. 58-76.

PILLAUDIN, Roger. (Org.). **Escrever... para quê? Para quem?** Tradução de Raquel Silva. Lisboa: Sociedade Astória, 1975. 260p. Tradução de Écrire pour quoi... Pour qui?

POSSENTI, Sírio. Teoria do Discurso: um caso de múltiplas rupturas. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. (Org.). **Introdução à lingüística: fundamentos epistemológicos**. São Paulo: Cortez, 2004. v. 3. p. 353-392.

RAMPAZZO, L. **Antropologia, religiões e valores cristãos**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2000. 228p.

ROBIN, Regine. Formação social, prática discursiva e ideologia. In: **História e lingüística**. Tradução de Adélia Bolle. São Paulo: Cultrix, 1997. p.88-134.

SANTOS, João Bosco Cabral dos. **Por uma teoria do Discurso Universitário Institucional**. 2000. 330f. Tese (Doutorado em Lingüística) – POSLIN/FALE/UFMG, Belo Horizonte, 2000.

SCHMITT, Eric-Emmanuel. Commentaires de l'auteur. In: _____. **Théâtre: Milarepa**. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. Commentaires de l'auteur. In: _____. **Théâtre: M. Ibrahim et les fleurs du Coran**. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. Commentaires de l'auteur. In: _____. **Théâtre: Oscar et la dame rose**. Disponível em <<http://www.eric-emmanuel-schmitt.com/fr>>. Acesso em 19 dez. 2006.

_____. **Milarepa** (Trilogia do invisível). Tradução de Janaína Senna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003a. 61p. Título original: Milarepa.

_____. **Oscar e a senhora rosa** (Trilogia do invisível). Tradução de Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003c. 79p. Título original: Oscar et la Dame Rose.

_____. **Seu Ibrahim e as rosas do Corão** (Trilogia do invisível). Tradução de Janaína Senna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003b. 105p. Título original: Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran.

_____. **Variações enigmáticas**. Tradução de Paulo Autran. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e representação. Tradução de Wolfgang Leo Maar. In: **OS PENSADORES: SCHOPENHAUER**. São Paulo: Nova Cultural, 2005. Tradução de: Sämtliche Werke. p. 19-114.

SILVA, Maria Ivonete Santos. **Octavio Paz e o tempo da reflexão**. São Paulo: Scortecci, 2006. 262p.

SMITH, Huston. **As religiões do mundo: nossas grandes tradições de sabedoria**. Tradução de Merle Scoss. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 2002. 367p. Tradução de: The world's religions.

STAFUZZA, Grênissa. **As relações interdiscursivas e os processos heterotrópicos entremeando polifonias: uma análise da obra Ulisses, de James Joyce**. 2004. 211f. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Instituto de Letras e Lingüística, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2004.

TURCI JUNIOR, José Rubens. **Yoga Brahma Vidya Sanhita**. Aracajú: [s.n.], 1990. 252p.

TEIXEIRA, Marlene. **Análise de Discurso e psicanálise – elementos para uma abordagem do sentido no discurso**. Porto Alegre: EDIPURCRS, 2000, 198p.

VILLARTA-NEDER. Marco Antônio. **Os movimentos do silêncio: espelhos de Jorge Luís Borges**. 2002. 261f. Tese (Doutorado em Linguística) – UNESP/Araraquara, 2002.

WARREN, Robert Penn. **Brother to Dragons**. Nova York: Randon House, 1979. paginação irregular.

ZIMMER, Heinrich Robert. **Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia**. Tradução de Carmem Fiscer. São Paulo: Palas Athenas, 1989. Tradução de: Myths and symbols in Indian art and civilization. 219p.

(<www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao&artigo=escribas1&lang=braOnline>. Acesso em 18 jan. 2007)

(<<http://www.discurso.ufrgs.br/sead2/doc/interdiscurso/elizabethdornelles.pdf>> Acesso em 10 julho 2007.)

Anexos em Cd-Rom:

I - Cópia de fragmentos pesquisados a respeito do budismo, cristianismo, islamismo, judaísmo e hinduísmo

II - Corpus em Cd-Rom

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)