



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
TESE DE DOUTORADO**

*Fluxos de Vida / Textos de Rua:
Mendigos nas dobras do tempo*

Auricélia Lopes Pereira

Recife, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Fluxos de Vida/Textos de Rua: Mendigos nas dobras do tempo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração em História do Norte-Nordeste do Brasil da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), para a obtenção do título de doutorado em História.

Orientador: Antônio Paulo Rezende

Recife – PE

2010

Catálogo na fonte
Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

P436f Pereira, Auricélia Lopes
Fluxos de vida / textos de rua : mendigos nas dobras do tempo /
Auricélia Lopes Pereira. – Recife: O autor, 2010.
307 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Paulo Rezende
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em História, 2010.

Inclui bibliografia.

1. História. 2. Mendicância. 3. Mendigos. 4. Acontecimento. 5.
Temporalidade. I. (Orientador). Rezende, Antônio Paulo. II. Título.

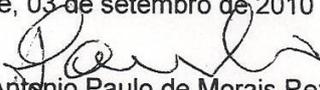
981.22 CDD (22.ed.) UFPE (BCFCH2011-18)

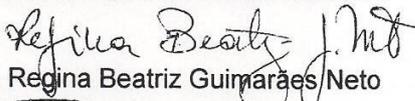


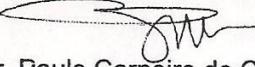
ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA AURICÉLIA LOPES PEREIRA

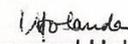
Às 15h30min. do dia 03 (três) de setembro de 2010 (dois mil e dez), no Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, reuniu-se a Comissão Examinadora para o julgamento da defesa de Tese para obtenção do grau de Doutor apresentada pela aluna **Auricélia Lopes Pereira** intitulada "**Fluxos de Vida / Textos de Rua: Mendigos nas dobras do tempo**", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder a mesma o conceito "**APROVADA**", em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Antonio Paulo de Moraes Rezende (orientador), Regina Beatriz Guimarães Neto, Paulo Carneiro da Cunha Filho, Lourival Holanda e Paulo Marcondes Ferreira Soares. A validade deste grau de Doutor está condicionada à entrega da versão final da tese no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da presente data, conforme o parágrafo 2º (segundo) do artigo 44 (quarenta e quatro) da resolução Nº 10/2008, de 17 (dezessete) de julho de 2008 (dois mil e oito). Assinam, a presente ata os professores supracitados, o Coordenador, Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho, e a Secretária da Pós-graduação em História, Sandra Regina Albuquerque, para os devidos efeitos legais.

Recife, 03 de setembro de 2010

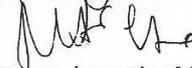

Prof. Dr. Antonio Paulo de Moraes Rezende


Profª. Drª. Regina Beatriz Guimarães Neto


Prof. Dr. Paulo Carneiro da Cunha Filho


Prof. Dr. Lourival Holanda


Prof. Dr. Paulo Marcondes Ferreira Soares


Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho


Sandra Regina Albuquerque

Dedico esta tese aos meus três filhos:

*Pedro que está comigo,
Nathan que está no sítio
e Rebeca que está no céu*

e aos mestres da minha vida:

*Durval Muniz e Socorro Rangel,
tão diferentes e tão iguais.*

AGRADECIMENTOS

Uma pessoa compõe-se na vida como o artista compõe sua canção: de pedaços de sonhos, de vidas e de mortes. Durante os anos de uma tese, quantas vidas não se cruzam com a nossa, quantos sonhos não são costurados e quantos não são desfeitos? Essas mortes por que passamos todos os dias em que vivemos. Esta tese carrega as marcas de um tempo onde um casamento aconteceu, um filho foi gerado e outro filho cresceu. Mas carrega também nas margens e no silêncio das palavras que só dizem o que queremos, tempos difíceis, memórias que querem ser esquecidas, dores que não deveriam voltar. Verdade é que quando pomos na escrita a vida, ela parece uma linha reta, uma linha certa. Verdade é que quando uma tese termina parece ela ser o evento mesmo de todos esses anos. Mas se ela é evento, é apenas porque existe e sua existência deve ser louvada, agradecida por aquele que a assina. O ponto final de uma tese parece ser o ponto final de muitas coisas e de um tempo. E por isso, também agradecemos: pela travessia, por haver chegado do outro lado, intensa, viva, depois de ter morrido muitas vezes, pois não podemos agradecer apenas pelos dias bons, pelas noites tranquilas, mas também pela tormenta de outros dias e de outras horas que não impediram a travessia, nem ofuscaram a chegada. E a isso também devemos agradecer: no fim, a travessia é o que importa.

Quantos dela não fizeram parte? Quantos tornaram possível a chegada até o cais, para no cais repousar, comemorar e chorar de alegria no fim? E daqui, desse cais que oferece repouso, de novo, de novo partir? Mas

não é hora ainda de seguir. É hora de olhar para o céu e feliz agradecer.

Agradeço a Deus. Sim, parece clichê. Mas esses clichês que tanto criticamos às vezes eles nos salvam, sabia?

À CAPES por ter financiado esta pesquisa.

À minha mãe, Cleonice, essa criatura estranha que sabe tudo antes das horas e que, sobretudo, sabe viver.

À Morena, essa minha cunhada, cujo coração não tem medida e que levou meu bebê para criar enquanto eu criava esta tese. A Carlinhos, marido de Morena, meu querido irmão que não sabe ler e, no entanto, ensina todas as gramáticas do amor, em todas as línguas que existem no mundo. Ele, junto com Morena, ensinou meu bebê a andar, a dançar, a escovar os dentinhos e a comer doces, chocolates, pippos e outras iguarias da mesma espécie.

Ao meu pai que toda semana perguntava como era "essa terse". Agora ele saberá.

Aos meus irmãos, Alexandre, Lala, Paulo, Raquel, Sérgio.

Ao meu amigo Carlos por ter se tornado uma terna presença na minha travessia.

À Alexandre, esta pessoa tão meiga e tão generosa.

À minha amiga Socorro Cipriano que me dá sempre a garantia de que nunca estarei só em nenhuma travessia.

Ao professor Antônio Torres Montenegro, porque esteve presente em muitos momentos da minha vida acadêmica e por trazer nos gestos e na alma este jeito de professor, este olhar de quem sabe e estas palavras de quem sempre sabe escutar.

À professora Regina Beatriz, por quem esperei os quatro anos do Doutorado para fazer a disciplina de Teoria da História, por sua sabedoria, por seu gosto de ensinar, por sua sensibilidade de historiadora, por este jeito de educadora e por conhecer tão bem a teoria.

Ao professor Durval Muniz, que é a grande "ausência mesma" da minha banca examinadora. Esta tese traz dele todos os contornos. Num momento em que estava dormindo para a teoria, sua disciplina belíssima sobre narrativa me co-moveu. E me co-moveu tanto que suas palavras, todas, estão agora presas em um caderno por mim escrito e por mim guardado como uma lembrança que será eterna deste homem que tem uma memória infinita, uma coragem infinita e uma beleza avassaladora no gesto que ensina e que faz apaixonar.

À Martha Lúcia, que com suas palavras de temperança e de sabedoria sempre marca a nossa alma, pois como bruxa que é, tem o poder de enfeitiçar, de tornar as palavras vivas na alma, no coração.

Ao meu orientador Antônio Paulo Rezende, porque durante toda a escrita desta tese nunca se constituiu num obstáculo, mas ao contrário sempre foi este orientador que respeitou os caminhos, as escolhas desta aprendiz de historiadora. Por seus gestos de co-moção e por sua sensibilidade, pela sua beleza e pela sua leveza.

À minha querida e eterna Socorro Rangel, que não vi durante todo este tempo do Doutorado, mas a quem sempre, sempre agradecerei porque devo a ela tudo o que sou, tudo o que tenho, até mesmo todas as minhas saudades. Ela me ensinou sobre Thompson e Hill e Hobsbawm e Danrton, Durval me ensinou sobre Foucault e Deleuze e

Nietzsche e Heidegger. Os dois, esses dois, as grandes marcas da minha vida... Por que me fizeram ver que tudo é bom, tudo é maravilhoso quando existem olhos para ver e capacidade para amar.

Às secretárias maravilhosas da Pós-Graduação, Carminha e Sandra, pela competência, pela atenção e por estarem sempre ali a lembrar, a resolver qualquer problema.

Aos professores Paulo Carneiro da Cunha Filho, Paulo Marcondes Ferreira Soares e Lourival Holanda por terem aceitado o convite para atravessar este texto e participar da minha banca examinadora.

Ao meu amigo Roberto Muniz, porque esta travessia começou com ele, porque no meio da travessia, quando em muitos momentos a tempestade ameaçou o percurso foi ele, ele que amparou, sustentou, carregou e empurrou o barco para o cais. Sem ele tudo isso nem teria começado, nem continuado, nem terminado. E por isso, é com ele que tudo termina.

RESUMO

Este texto tem como preocupação trabalhar os sentidos que historicamente foram imantados ao termo mendigo e a prática da mendicância. Historiograficamente há uma imagem do sujeito-mendigo e da mendicidade relacionada à necessidade e à expropriação social. Historicizar os sentidos dessa prática e desse sujeito numa duração temporal implica numa desmontagem dessa imagem e no alargamento das possibilidades de pensar a mendicância. Essa prática no período moderno foi associada ao crime. No século XIX, essa associação ganhou forma de lei nos códigos penais. No mundo antigo helenístico, entretanto a mendicância viu-se enredada no campo da sabedoria e da filosofia; no medievo cristão, outros enredos a envolveram: o enredo da santidade e da perfeição. Corpo escrito por um discurso de poder na modernidade (primeira parte), o mendigo também é, na mesma medida corpo que se escreve em outros enredos: de sabedoria, de santidade (segunda parte). Nos tempos atuais, a mendicância por opção, tramada em campos sábios e em campos santos, se esvazia. Vazio que, no entanto, não silencia narrativas de si e complexas do sujeito da mendicância com o tempo, com o mundo, com a vida (terceira parte).

PALAVRAS - CHAVE:

MENDICÂNCIA - ACONTECIMENTO - TEMPORALIDADE

ABSTRACT

This paper has the senses working concern that historically have been magnetized to the term and practice of begging beggar. Historiographically there is an image of the subject and begging beggar-related need and social dispossession. Historicize the senses and the practice of that subject in a temporal duration implies a removal of that image and extending the possibilities of thinking about panhandling. This practice in the modern period was associated with crime. In the nineteenth century, this association has taken shape in the penal codes of law. In ancient Hellenistic world, however he found himself begging entangled in the field of wisdom and philosophy, the medieval Christian, the other scenarios involved: the story of holiness and perfection. Body written by a discourse of power in modernity (first part), the beggar is also in the same body as it is written in other scenarios: wisdom, holiness (second part). In modern times, the beggary by choice, woven in fields and in fields wise saints, empties. Empty, however, does not silence other narratives and complex subject of begging with time, with the world, with life (Part III).

KEY - WORDS:

BEGGING – EVENT – TEMPORALITY

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| “Agora que estou no fim do meu relato tenho pena” | 14 |
| - Da palavra mendigo..... | 14 |
| - Sobre o olhar e sobre segredos..... | 22 |
| - Sobre mendigos e excessos | 27 |
| - Das partes..... | 34 |
| - Enclausurados..... | 36 |
| - Duplos..... | 38 |
| - Dobras..... | 39 |
| - Antes que o início comece..... | 40 |
| | |
| 1ªPARTE : Enclausurados | 44 |
| - Narrativas do olhar..... | 45 |
| - Uma topografia de corpos erotizados..... | 52 |
| - Uma geografia do inéstetico..... | 56 |
| - O rosto de Caravaggio..... | 71 |
| - Entre telas e manuscritos, apenas um enclave..... | 89 |
| - Argot: A monarquia dos miseráveis..... | 91 |
| - Nos terrenos da decodificação: os declassès, seu tipo e sua língua..... | 98 |
| - Cenários..... | 114 |

| | |
|---|------------|
| 2ª PARTE: Duplos | 118 |
| - Um problema..... | 119 |
| - Duplos..... | 123 |
| - O sábio..... | 127 |
| - Intratempos..... | 153 |
| - O santo..... | 170 |
| | |
| 3ª PARTE: Dobras..... | 228 |
| - Sobre histórias e remendos..... | 229 |
| - Fugacidade..... | 233 |
| - A lister..... | 236 |
| - Seu Francisco..... | 254 |
| - Seu Heleno..... | 258 |
| - O homem da alegria..... | 274 |
| - A bricolagem..... | 282 |
| | |
| - “Um fim e nada mais na página vazia” | 288 |
| | |
| - Bibliografia | 296 |
| | |
| - Fontes | 306 |

Agora que estou no fim do meu relato, tenho pena que acabe

Da palavra mendigo

*Agora, que estou no fim o meu relato, tenho pena que acabe.*¹ Parece que Maria Clara ao escrever essas palavras balbucia todo o murmúrio do mundo. Murmúrio que ela resolveu ordenar num livro. Mas as palavras que deveriam vir para suportar seus pensamentos, dar suporte às suas lembranças, à sua coerência tinham, elas mesmas, outras idéias, outros meandros. As palavras, também estavam doentes. Insistiam, num delírio histérico, em não serem suportes do pensamento de ninguém, não queriam carregar a medida exata das coisas de que falavam.

Mas, não afirmara Sartre que o escritor deveria curar as palavras², devolver a saúde ao signo, quando este adoecesse de dubiedade? Não cabia justamente ao escritor devolver às palavras a aderência perdida? Aquela aderência de que falava o primeiro Wittengstein, onde as palavras se colam aos sentidos de acordo com o que chega do mundo. O mundo e as palavras sem excedentes, sem ambivalência. Apenas elas, a se acoplarem noite e dia, como se o resto das coisas não existissem. Foi esse resto de coisas inúteis, turbulentas não aderentes às necessidades do mundo, que invadiu o texto de Maria Clara quando tudo que ela desejava eram palavras sadias: a saúde das palavras sartrianas, onde significantes e significados não perdiam a cola

¹ ANTUNES, Antônio Lobo. Não entres tão depressa nessa noite escura. Lisboa: Don Quixote, 2000, p. 467.

² Refiro-me aqui ao artigo de Sartre de 1945, "What is literature?" Nele, Sartre defendendo uma literatura engajada, afirma que a função da escrita não é conservar a instabilidade das palavras, nem sua dubiedade. A função do escritor era chamar um gato de gato. Se as palavras estavam doentes (de dubiedade, de instabilidade, de deformações de sentidos), o escritor deveria curá-las, recuperar a clareza dos significados. In: SARTRE, Jean-Paul. What is literature and other essays. Ed. Steven Ungar. Cambridge, MA: Harvard UP, 1988.

original, tampouco corpos estranhos, outros significados, vinham invadir seu corpo, adoecer a alma da palavra saudável.

A palavra saudável. Tudo o que ela não conseguia. Porque as palavras começam a fazer movimentos imprevistos pela escrita, contornos inauditos pela autora. As coisas, essas coisas mesmas, que Maria Clara queria ordenar, dar um (1) sentido, passam a ser dispostas, no texto, não por ela, autora, mas pelas palavras. Tudo o que ela queria era aquela “escrita verdadeira” de que falava Blanchot³, que acalma e faz aderir significantes e significados; escrita tranqüila que faz repouso na noite do sono, na primeira noite. Essa escrita pacífica que não voraciza tudo, que não faz fugir os sentidos e não os afasta das coisas. Ao contrário: aí, na noite da calma e da promessa do sono, as palavras guardam a sombra das coisas, mesmo quando elas já não estão lá. Guardam delas exatamente sua fugidia sombra. O sonho de Maria Clara que vivia de desejar coisas, palavras e as sombras era o mesmo sonho do personagem-escritor Paulo que aparece em outro livro de Antônio Lobo Antunes “Que farei quando tudo arde?” As sombras para ocupar o lugar das coisas na exata feliz hora onde o dito não as excede, nem transborda. Mas ela, Maria Clara, assim como Paulo, perdeu a hora feliz. As palavras perderam sua sombra e assim, assombradas, não carregam consigo o significado que anuncia sua familiaridade, seu lugar de pertencimento a este mundo. As palavras só devolveram aos dois personagens-escritores coisas sem sombras, coisas assombradas... Fantasmas.

Tudo o que Paulo queria era narrar, construir um relato e, no entanto, o inusitado do mundo invade a ordem da narrativa, fazendo pulsar vidas que ele não queria vivas e colocando na boca dos mortos coisas do inenarrável. Ali, Vânia, personagem que não queria morrer e que ele mata com seu poder de autoria. *Morta? Enganaste-te Paulo estou viva*⁴. Diante o suicida que se

³ BLANCHOT, Maurice. O Livro por Vir. Lisboa: Relógio d` Água, 1984.

⁴ ANTUNES, Antônio Lobo. Que fazer quando tudo arde? Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 460.

recusa a vir para o diálogo, que não queria do mundo dos relatos suas palavras, apenas o repouso do ponto final. Afinal, *não deram comigo há anos na fonte da telha?*⁵ O morto a reclamar do chamado dos vivos, a reclamar desse chamado insistente pelas palavras, as mesmas que os escritores desavisados usam para começar novas histórias quando tudo o que se quer é o final sem história.

Também o historiador está ali, como Paulo e Maria Clara, a sonhar com a escrita verdadeira. Mas muito antes desse tempo que se diz histórico, em que se deseja agarrar as coisas com as palavras, Apolo condenou todas as palavras do mundo dos homens à igual erraticidade a que Édipo fora condenado. As palavras, para castigo de Admeto, sofreriam, a partir dali, o castigo da ambigüidade. Elas, como Édipo, percorreriam mundos estranhos, mas em nenhum deles, teriam direito ao descanso, ao repouso dos corpos estáveis, porque errantes tinham sido condenadas a ser. Não fariam morada em nenhuma coisa, nem nas alegres, nem nas tristes, nem na tranqüilidade, nem no seu infortúnio. E por isso, perderam a sombra. E, como fantasmas, nada indica sua presença a não ser sua própria aparição, sua não-anunciada chegada.

Mas quis o historiador tirar das palavras a erraticidade das origens e para isso, construiu, contra Apolo e talvez respondendo ao fracasso de Admeto, as armadilhas metodológicas que as palavras sem descanso deveriam encontrar nos caminhos para lugar nenhum, apenas para outros caminhos. Chamou a razão, a luz, a objetividade, a neutralidade, chamou a verdade e a prudência para devolver às palavras sua sombra – a sombra das coisas ditas. E todos eles compareceram à tão científica missão. Observando a fugacidade das palavras que dali já queriam partir, o *corpus científico* foi unânime: As palavras não estavam doentes, nem condenadas, nem loucas. Tratava-se de

⁵ ANTUNES, Antônio Lobo. Que fazer quando tudo arde? Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 464.

corrigir nosso olhar. Uns falaram em olhar para o alto: para os burocratas do Estado, para as majestades em seus tronos, para os grandes heróis em suas batalhas; outros para baixo: para o povo, para as mulheres e feiticeiras, para as paixões do povo, vivas, pulsantes nos documentos; outros a partir de baixo: um olhar do ponto de vista da minhoca; outros a partir do porão, outros ainda a partir do sótão, outros pelo microscópio. E foi tamanha a confusão que quem estava de fora, no campo vizinho da filosofia descobriu que o *corpus científico* não estava livre das palavras: todos, mas todos os que tinham sido convocados, até mesmo a verdade e a razão eram palavras. E elas, já não estavam ali na ingênua armadilha do historiador; estavam lá, do outro lado, com ele, a olhar palavras arquivadas, presas entre nomes e datas, mas que se soltavam uma a uma a cada olhar lançado, a cada história contada... E soltas, saíam em direção à erraticidade de si a que foram condenadas... Sem sombra, sem aderência.

...

Também esta historiadora ao buscar os mendigos entrou no mundo errático das palavras. Também esses que andavam nas ruas, com esta rostidade, anunciavam em alguns momentos a cesura do mundo sem sombras, onde as palavras não aderem às coisas, tampouco aos seres. Mendigo? *Mendigo é aquele lá, olhe que aceita todo centavo!* Então como anunciar este com quem trabalho? Como dizer, se dizer é nomear, e se todo nomear carrega um gesto de autoridade, de domínio sobre o mundo? Mendigo, sem-teto, morador de rua... Todas essas palavras são insuficientes para dizer com quem trabalho. Para dizer desses que passei quatro anos da minha vida tentando entender, para dizer desses que passei a vida inteira vendo, sem compreender. Desses que estão ali na rua e que fazem da rua sua casa, sua morada. Desses que chegam de repente e somem sem dar sinal. *Morador de rua, sem-teto...*

Palavras novas, inventadas pelos poderes dos espaços estriados⁶, esses que têm o poder de classificar. Mendigo... Palavra velha, parece que caminhou com o tempo. Foi inventada pelos romanos, para dizer daqueles que não viviam do seu próprio trabalho por possuírem um defeito físico (No latim: *mendicus*. Mend vem de *mendum* que no latim significa defeito físico). Na duração desse mesmo tempo, a palavra se esgarçou⁷, se alargou para dar conta de outros viventes: esses que não têm defeitos físicos, mas que são pobres pedintes.

Nenhuma dessas palavras dá conta desse fluxo de vida das ruas. Seus contornos muitas vezes largos, outras vezes estreitos impossibilitam uma aderência entre o ser e o nome. Talvez, por isso, sigo as palavras apenas na medida em que elas anunciam sua rostidade, jamais uma essência: se uso a palavra mendigo no texto não é para afirmar que aquele que pede é mendigo, mas apenas caminhar por entre os campos da costura narrativa onde essa palavra emerge e produz sentidos: Santos sentidos no medievo, sentidos vagabundos na modernidade, sentidos de inumanidade no mundo contemporâneo. Em outras tramas, nas tramas das narrativas de si, a palavra se perde entre fluxos de vidas e de falas que nela não reconhecem seu espelho, sua imagem de si. Nesses relatos a palavra mendigo não faz pouso, nem morada. Ela também está doente.

Mas não espere o leitor sartriano que eu cure sua doença, devolva seu poder de unir significante e significado, demova sua ambigüidade, sua erraticidade. Não espere nenhuma aderência dessa palavra aos fluxos de ruas,

⁶ Refiro-me aqui aos conceitos de espaço liso e espaço estriado de Deleuze. O espaço liso é o campo/tempo povoado de intensidades, ventos, ruídos, afetos ainda não codificado. O liso é um espaço amorfo, rizomático, heterogêneo. O espaço estriado obedece a uma estrutura, tem um roteiro que implica o conhecimento de leis e procedimentos, é métrico, racional. Nele habita as grandezas, as medidas, o cronometrado. Sobre essa diferenciação ver: DELEUZE, Gilles. Mil-Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia, v. IV. SP: Editora 34, 1997.

⁷ Palavras esgarçadas, tempo esgarçado. São mais do que uma palavra e um adjetivo. O esgarçamento remete a uma operação que altera o sentido, desloca-o do espaço/tempo estriado para o espaço/tempo liso ou do espaço/tempo liso para o estriado ou produz saturações, espaços-buracos que rasgam o liso e o estriado. Devo esta idéia do esgarçamento como uma operação à professora Regina Beatriz e suas aulas da disciplina Teoria da História do Curso do Doutorado.

aos corpos deambulantes que na rua vivem, com suas poucas roupas e suas insólitas esperanças. Há muito tempo as palavras foram condenadas e nenhuma delas pode, neste momento em que escrevo, definir esses fluxos de vida, esses textos de rua. Sinto, como Artaud, no momento em que escrevo, minhas palavras roubadas, quando tenho de nomear esses fluxos de vida com quem trabalho. Todas elas fogem, se desencontram de sua função de nomear. Mas mesmo assim, as palavras são necessárias. De alguma forma, mesmo na sua erraticidade são elas que guardam as coisas e os seres, embora não lhes dê sombra, nem repouso, nem sossego. Então na falta da palavra ideal, que me devolvesse o momento de luminosidade com que sonhei, a palavra mendigo servirá nesse texto, não para produzir a aderência entre significante e significado, entre esse fluxo de vida que escreve nas ruas uma arte do existir e o significado de clausura, de essência que o termo mendigo carrega.

Se o termo é usado não é porque acredito que ele responde a questão: “Quem é esse que produz uma arte de existir nas ruas?”. A resposta, diz Blanchot, é a desgraça da questão, porque ela fecha as possibilidades e os sentidos. No caso da resposta ser acionada a partir do termo mendigo a desgraça ainda é maior: porque o termo disponibiliza uma carga muito grande de preconceito, de restrições e até de uma aparente a-temporalidade. Mas nesse caso ainda, a desgraça começa pela própria questão. Como pode esta historiadora dizer do outro quem é? Por isso, este texto não se propõe a essa questão. Se uso o termo mendigo é apenas por precaução, para que o leitor não se confunda mais do que pode, afinal muitos são os fluxos de vida que dão-se a ser nas ruas das cidades. A palavra é usada para permitir que o leitor acione uma rostidade, a memória de um rosto que se traduz pelo gesto que pede, pelas roupas que usa e pelas palavras que agradecem. De forma nenhuma, a palavra vem ao texto para enclausurar o significante, fechar seus sentidos. Apenas afirma uma rostidade (re)conhecida, mesmo que no decorrer do mesmo texto a palavra seja implodida e a rostidade estilhaçada. A palavra

é usada para facilitar tua vida, leitor, não a minha. Por isso, se me culpas por palavra tão mal-dita e desaconselhada te aconselho a ter prudência, afinal a culpa é tua, não minha.

Questionada, a palavra torna-se vazia e nesse vazio, o “neutro” faz morada. No “neutro”⁸ da palavra mendigo habita o infrequente...Mundos estranhos, tempos intransponíveis. No “neutro” da palavra não habita a essência que define o vivente das ruas, mas o abismo que corta para sempre o significante, este que dar-se a ser enquanto corpo na rua, e o significado, este que pretende imprimir no corpo um sentido. Habita no abismo, a impossibilidade da compreensão, do diálogo absoluto. E no seu infinito inacessível, o entendimento da questão. O “neutro” carrega isto que nos ultrapassa, que está fora de nós a afirmar da impossibilidade do sentido, da inviabilidade do encontro. Este texto, então, começa com um aviso ao leitor das exatidões: Não procure em suas linhas, a coincidência entre a palavra, as coisas e os seres. Sou dessas que acredita nas coisas assombradas, nos seres sem sombras. Para mim, a palavra mendigo não coincide com o ser que está nas ruas a pedir, não diz dele sua verdade, nem carrega dele sua pele ou sua essência. Se, uso o termo é para facilitar tua leitura, leitor, embora isso só complique minha escrita. Preferia apenas falar em fluxos de vida, em textos de rua. Mas como escrevo para ti, leitor, poderias cobrar de mim algo mais palpável, menos largo, mais definido e então te dou, prevendo já tuas cobranças, a palavra que menos gosto, que menos diz, que menos é: te dou a palavra mendigo. Ela não diz desses com quem conversei, desses com quem muitas vezes ri e outras tantas, chorei. Diz apenas de sua rostidade, de como

⁸ O neutro, conceito blanchotiano. O “neutro” remete a uma voz que nada diz, implica num vazio a falar. Não traz a palavra que gerará o sentido, mas a des-palavra. Sobre esta questão ver: BLANCHOT, Maurice. *L’entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

são ditos e vistos, diz de uma imagem, de uma representação⁹ que povoa o mundo das palavras quando esses estendem a mão e pedem.

Essa rostidade montada a partir de uma combinação de elementos – as mãos pedintes, as roupas velhas, o corpo abandonado às calçadas – parece tal qual o próprio termo mendigo carregar um intemporal. Desde quando essa imagem acompanha o tempo? E, no entanto, atravessando essa rostidade, estilhaçando a representação que ela convoca, os tempos saltam. E só nesse salto, essa historiadora encontra seu objeto: que não é nem a rostidade, figura absoluta e inquebrantável, nem o termo mendigo, palavra carregada de essências e universais. Mas, eles, os fios partidos do tempo, as imagens quebradas pelo salto. E desses fios partidos, tal qual Penélope, essa historiadora costurou seu texto. Bem sei, no entanto, que o leitor, mesmo avisado, cobrará desta que escreve o inaudito do texto, o não-pensado da narrativa.

Talvez por isso, esta introdução alinhavada nos últimos refúgios do tempo da escrita repita no título a fala de Maria Clara, a personagem-escritora de Antônio Lopes Antunes. O que é a introdução, senão o fim do relato, o fim de uma caminhada? Assim, como Maria Clara, tenho pena, mas não por saudades do tempo da escrita (ainda é cedo para o sossego da saudade), tenho pena porque, como diria Blanchot, o escritor está condenado ao indelével, pois o que não escreveu está escrito. O escritor, numa versão oposta da psicanálise, escreve para se perder, escreve, não para o reencontro, mas para a evasão de si, a diluição do que disse no dizer do outro, no dito do outro, neste relato que não é mais seu, mas fruto de um olhar que vem do exterior.

⁹ Uso o conceito de representação a partir da distinção que Roland Barthes faz entre representação e figuração. Figuração está ligada à emergência de um corpo erótico e ao desejo que move a aparição desse corpo. Representação seria uma figuração embaraçada, invadida, colonizada por uma moral, por uma ideologia, por ideal estético. Numa comparação com as ferramentas conceituais deleuzianas, a figuração está para o espaço liso. É o próprio inaudito do espaço liso e emerge numa rede de frequências (de desejos) em oposição a uma rede métrica. Já a representação está para o espaço estriado. Sobre figuração e representação ver: BARTHES, Roland. O Prazer do Texto. SP: Edições 70, 1988.

Quantas palavras e sentenças o leitor não encontra no texto, embora elas nunca tenham sido escritas? De quantas imagens encontradas por ti, leitor, no texto, não terei eu que me defender? Sabendo da minha prematura condenação, pergunto rancorosa: Então por que insistimos em escrever? Talvez, como diria Blanchot, para calar o tempo vazio, fazendo contar uma história, mas... As histórias não deixam de serem histórias, porque preenchidas com palavras. Palavras minhas e tuas.

Sobre o olhar e sobre segredos

O ser que na sociedade é chutado como uma barata cresce de importância para o meu olho. Ainda não entendi porque herdei esse olhar para baixo. Sempre imagino que venha de ancestralidades machucadas. Fui criado no mato e aprendi a gostar das coisinhas do chão. (Manuel de Barros)

Esta é sobretudo uma tese sobre o olhar: o que é o mendigo? Antes de tudo uma rostidade, uma representação estável produzida a partir do olhar. A rostidade aciona lugares reconhecíveis para o olhar. Aciona uma forma de ver. Não é preciso ver o mendigo na rua, basta acionar o termo que uma rostidade se apresenta: trapos no corpo maltratado, um abandono de si, um pedido no olhar.

Mas como olhar para esses que da História são sua margem? Muitas foram as respostas dadas a partir, principalmente da metade do século XX. A New History Inglesa propôs um olhar a partir de baixo, que caminhasse na contramão dos modelos de classes estabelecidos pelo marxismo. A Micro-História italiana propôs um olhar a partir do microscópio que viesse a dar conta de uma proposta historiográfica não mais voltada para o macro, mas

para o espaço de escala reduzida. A História hermenêutica norte-americana propôs um olhar de compreensão, onde a diferença não fosse refutada, mas posta em um idioma geral que tornasse os mundos marginais compreensíveis, possíveis de leituras. E antes deles, e paralelo a eles, os Annales: O olhar para esses mundos marginais passaria pelo alargamento das fontes, dos temas, dos objetos. Mas principalmente das fontes. E assim, testemunhos, outrora exilados pela historiografia para as terras sem história, foram resgatados e valorizados em sua singularidade. É a partir desse espaço historiográfico alargado que emerge a chamada História Oral. Também ela, para dar voz aos que nunca tiveram oportunidade de falar. Chega como a porta-voz dos fracos, dos despossuídos, dos anônimos, da cultura popular. Chega para fazer falar os excluídos, os marginais. As narrativas orais passam então a se constituir na panacéia historiográfica que daria conta dos grandes silêncios produzidos pela historiografia. Esta tese tem tudo desse movimento: Seu objeto são marginais, inclusive historiográfico: a mendicância não é um tema familiar à História, talvez mais à Sociologia e à Antropologia. E suas fontes se constituem principalmente de narrativas orais. E, no entanto, por que este incômodo com relação à metodologia? Por que esse desassossego com relação às narrativas orais?

...

O filme “O Solista” traz uma passagem belíssima: O morador de rua, Nathaniel Anthony Ayers, que amava a música, é levado pelo jornalista Speve Lopez para assistir a apresentação de uma orquestra. Os dois estão juntos, em cadeiras vizinhas, mas não estão no mesmo mundo, no mesmo fio do tempo, nem vêem as mesmas coisas, embora essas coisas mesmas estejam bem ali, ao lado e na frente. O solista das ruas vê cores, vê movimentos que ninguém mais vê. São as cores da música, os movimentos da música. A música tinha cor para ele, porque tinha alma, tinha vida. E as cores dançavam e faziam vibrar o ar. *Ele está aqui.* - *Quem?* Pergunta o jornalista. - *Bethoven.* Mais

tarde, relatando para a sua esposa o que vivera, o que vira, Speve Lopez diz: *Estamos ouvindo a mesma música... Mas não é o mesmo salão. Estamos ouvindo a mesma música, mas... Mas não. Estou olhando para ele, ele para a música.*

Alargamos os documentos com que trabalhamos, alargamos nossos temas, nossos objetos para assim poder ouvir as vozes silenciadas pela narrativa histórica. Mas o que fazer quando, como Speve Lopez, estamos vivendo no mundo dos fenômenos as mesmas coisas, no mundo do tempo cronológico as mesmas horas, estamos ouvindo a mesma música, mas... não estamos; estamos no mesmo salão, mas não no mesmo lugar; estamos vendo as mesmas coisas, mas não estamos? O que fazer quando não se trata de alargar as fontes, de alargar os temas, de dessacralizar objetos? A operação historiográfica deu saltos gigantescos no século XX com relação ao seu saber-fazer: produziu alargamentos, questionou lugares cristalizados, reinventou sua narrativa, instaurou diálogos, quebrou limites... Mas nesses saltos gigantescos o olhar foi esquecido. A Fenomenologia se preocupou com ele, a literatura também, mas não os historiadores. Esses queriam ainda olhar o outro alargando os seus próprios espelhos (as fontes). E assim alargando espelhos, o historiador descuidou de perguntar pelo olhar. Perguntar por ele virou sinônimo - da França à Inglaterra e daí à Itália e além - de perguntar pelas fontes. Alargar o olhar, alargar as fontes.

Mas poderíamos pensar o olhar a partir de outros lugares? Para Blanchot ver não significa o encontro com os elementos que estão dispostos no mundo das coisas ou das palavras. Ver pressupõe distanciamento, separação. É na distância das coisas e não na sua familiaridade que as coisas devem ser vistas. O historiador, ao contrário do literato, quer derrubar todas as distâncias, pôr fim à separação, pois toda separação, toda distância carrega estranhamentos. O historiador, tal qual o carrasco resgatado por Orhan

Pamuk¹⁰ não quer do universo seus mistérios, seus indícios para o infinito, quer apenas devolver ao universo sua antiga ordem, seu estado original. Quanto tempo fazia que o carrasco de Istambul exercia sua profissão com técnica, objetividade, frieza? Quanto tempo fazia que ele levava num saco à cabeça cortada para Istambul, a fim de que as autoridades comprovassem a morte do condenado? Mas naquela viagem, o inusitado se apoderou dos caminhos: a cabeça do paxá que havia sido cortada na fortaleza de Erzurum, dentro do saco, chorou. E soluçou tão alto que nem mesmo o carrasco fechando bem o saco impediu que se escutasse. Foi tão grande o choro que o carrasco passou a sentir na pele as lágrimas vertidas pelo rosto em pranto. À noite, o carrasco, montado no seu cavalo, passou momentos terríveis, enlouquecedores diante dos soluços ininterruptos, exasperantes que vinham do saco amarrado a sua sela.

Na manhã seguinte, o mundo estava, para o olhar do carrasco, terrivelmente alterado. Os pinheiros eram desconhecidos e os plátanos, também as estradas e as fontes. Ainda faltavam seis dias de viagem para chegar a Istambul e a cabeça continuava insuportavelmente chorando e soluçando. E a cada hora que ouvia os soluços, os significados do mundo perdiam a camada de sentido que lhe era familiar. E sinais misteriosos passam a chover a sua volta: árvores, rochedos, riachos perdem a referência e desaparecem, embora continuem ali, no universo misterioso. Tornam-se sinais, indícios de um mistério que não tem fim. Diante do insistente choro do rosto sem corpo, o carrasco decide devolver ao mundo sua antiga ordem, ao universo sua estabilidade, fazer povoar novamente de sentidos conhecidos tudo que o rodeava. Então, o carrasco retira cuidadosamente a cabeça em pranto do saco e lavou-a com muitos baldes de água. Secou-a cuidadosamente com um pedaço de pano e olhou para ela: ainda chorava. E com maestria e

¹⁰ PAMUK, Orhan. O Livro Negro. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

seus instrumentos de trabalho desenhou na boca um sorriso e tirou dos olhos a estranheza da dor. A cabeça parou de soluçar. E o universo, diante dos signos familiares no rosto, voltou a ser como antes. O carrasco, aliviado com sua bem-sucedida operação, dirigiu-se até a margem do lago, contemplando feliz o reflexo do seu rosto na água: tudo tinha voltado ao normal. Cinco dias depois em Istambul as testemunhas que haviam conhecido o paxá afirmaram que aquela cabeça não era dele, pois ninguém jamais o vira sorrir. O carrasco, no entanto, ao olhar para o rosto que antes chorava misteriosamente e que ele havia desfigurado, via nele, o mesmo reflexo de felicidade que vira ao olhar para a água do lago.

O choro da cabeça cortada trouxe para o mundo do carrasco uma voraz unfamiliaridade. Com ele, esse signo estranho, o mundo todo perdeu seus contornos conhecidos, a noite e os dias e as pessoas e coisas tornaram-se indícios de outras coisas, signos de outros signos. Não podendo lidar com a diferença, com a estranheza e a distância das coisas comuns, o carrasco tal qual o historiador desfigurou o morto, pôs em seu rosto signos de semelhança, indícios de normalidade. E feliz apresentou sua “obra de arte” aos pares. Mas desgraçadamente, o rosto desfigurado que continha os reflexos do seu próprio rosto não foi reconhecido pelas testemunhas. Diferente do historiador, a familiaridade devolvida causou ao carrasco sua própria morte. Aos historiadores, a cobrança parte do lugar inverso: se quer o reconhecimento, a familiaridade não do rosto consigo mesmo, mas do rosto com seu artista. Como devolve o historiador a familiaridade aos rostos? Fazendo-os pertencer a mundos conhecidos, compreensíveis e explicáveis, onde as árvores, os pântanos, as estradas e os corpos trazem o mesmo cheiro da vida, as mesmas marcas do mundo. Não estudamos o passado para aprendermos a lidar com a diferença, a olhar de forma diferente as coisas, as pessoas e o mundo. Estudamos para calar, tal qual o carrasco de Istambul, os soluços e os gemidos do sem-sentido; estudamos para demover do mundo e

dos tempos sua estranheiridade. Estudamos para deformar os rostos que choram e os rostos que riem e fazer dessa massa disforme reflexos do nosso próprio rosto, do universo conhecido. E assim, devolvemos aos mundos do passado sua familiaridade, na mesma medida em que exorcizamos seu fascínio.

O que é o fascínio, senão esse olhar do infinito, que carrega todas as possibilidades e todos os mistérios guardados no universo? O fascínio, para Blanchot, é esse olhar do interminável, onde as coisas nunca cessam de dizer coisas, e as pessoas nunca cessam de anunciar rostos¹¹. Talvez o historiador não deva seguir o carrasco, deva mesmo seguir os rastros do literato. Não deva temer a segunda noite, a noite dos sussurros, dos gemidos e das imagens delirantes. Talvez não deva buscar os sentimentos do carrasco diante do irreconhecível dos dias, mas, tal qual Blanchot, fazer desaparecer as coisas conhecidas do cotidiano, fazer fugir o olhar acostumado a ver as coisas comuns, conhecidas, afugentar as formas que encontramos no dia e assim, vê o avesso do mundo. Construir um olhar não do microscópio que quer as coisas perto, definidas, mas um olhar para distanciar as coisas, para preservar a distância e tornar assim, as coisas, mesmo as coisas do cotidiano, alusivas, sugestivas, carregadas de segredos... Fascinantes.

...

Assim o fascínio do mendigo. Fascinante não por um olhar condescendente ou de compaixão, mas por um olhar que guarda, que mantém distâncias. Um olhar que quer também, como o literato, abraçar o mundo não pelo que ele nos devolve, mas por sua ausência, por seu infinito. Infinito que, como diria Levinas, não pode ser objeto de um conhecimento, porque é ele mesmo lugar que guarda e suscita desejos que são fluxos... Territórios de ninguém.

¹¹ Ver: BLANCHOT, Maurice. O espaço literário. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

Sobre mendigos e excessos

Houve um tempo em que o mendigo era chamado de “pobrezinho de Cristo”. Seu corpo, sua vida eram intercessores dos homens com o Alto. Os homens abastados, as mulheres elegantes precisavam dele para intermediar, na morte, sua passagem para um “lugar melhor”. Outros tempos transgrediram essa rostidade e rasgaram essa representação, pondo nos passos do mendigo os mesmos rastros que identificavam vadios e ladrões. E o mendigo foi posto nas páginas escritas da lei que punia com prisão o ato de mendigar. Outros tempos ainda inscreveram no mendigo marcas de estrangeiridade, ele era esse que falava línguas estranhas e não obedeciam ao mesmo rei. Nossos tempos são o outro de todos esses tempos anteriores. Tempos em que o mendigo é destituído de toda pergunta, de toda espera, de qualquer interrogação. A lei que punia o mendigo virou lei morta¹² num movimento silencioso, quase invisível, quase imperceptível, demonstrando que ele já não é um lugar de inquietação, como o foi em outros tempos. Mas nesses tempos, ele também não é para o morto, como também o foi em tempos outros, instrumento necessário de salvação. E, no entanto, o mendigo carrega em seu corpo todas essas imagens temporais.

¹² Desde o 1º Império que a mendicância foi instituída como uma contravenção possível de punição. O Código Criminal de 1830, em seu artigo 12, parágrafo 2º redefiniu e ampliou o conceito de crime, incluindo nele, práticas antes não-problematizadas pela Justiça, como a embriaguês, os jogos e a mendicância. E para controlar tais práticas é criado um instrumento de punição próprio para esses sujeitos infames: o termo de bem-viver. O sujeito que fosse pego mendigando sem a devida autorização era levado à delegacia para assinar, junto ao juiz de paz o termo de bem-viver, no qual se comprometia a não mais praticar a mendicidade. O retorno à prática tornava-o criminoso e passível de punição, que incluía a prisão e trabalho forçado. O Código Penal Republicano de 1890 não modificou a associação entre mendicância e criminalidade. Também a Lei de Contravenções Penais (Lei 3688/1940) que ainda vigora no país, manteve em seu artigo 60 a mendicância enquanto contravenção. Essa lei determina que o mendigo preso em flagrante não teria direito à fiança e que deveria ser internado em um instituto de reeducação pelo prazo mínimo de um ano. O Artigo 60 foi revogado pela lei 11.983 de 17 de julho de 2009.

Esta tese trata de mendigos e tempo. Numa tessitura, onde os fios se soltam por todos os lados, fios de tempo, fios de rostos; onde os retalhos que a constituem não seguem nenhuma linearidade, nenhuma ordem; onde os fios são compostos de várias cores e tamanhos. Há, no entanto, no meio dos fios partidos um fio que atravessa todas as partes da tessitura, costurando os retalhos uns aos outros. Esse fio necessário a toda tese, uns chamam de tema, outros (merecidamente) de problema, outros de tese. Qual a tese dessa tese? O fio que corta todas as pontas, que deve está em todas as partes e fazer habitar com sua presença todos os lugares? A mendicância como acontecimento é minha tese-quase. Saramago nomeou os objetos do nosso tempo de objetos-quase.¹³ Esses que carregam camadas precárias de estabilidade, que quando se tornam aquilo que anunciam já não o são, que devido a sua fugacidade *quase* o apreendemos, porque quase existem ou quase não existem, porque carregam de nosso tempo esse lugar mesmo de indefinição. Também não é esse o lugar das teses desses mesmos tempos? Tese-quase porque comporta a voracidade, a fluidez, o não-referente absoluto? Não carrega mais todas as isomorfias e aderências do mundo, mas ao contrário, trazem dele sua estranha e incômoda instabilidade, estranhas camadas rizomáticas, incômodos lugares desprovidos de raiz e de duração.

A tese-quase não vem para anunciar verdades, não vem para minar a desconfortável insegurança, tampouco para fazer o leitor navegar agarrado ao mastro, mas apenas para dizer da navegação, sem vela, sem mastro, sem nenhum lugar de suporte das coisas do mundo. Com ela, as mãos já não aderem ao fixo, os olhos já não repousam na mesma paisagem, o corpo já não encontra descanso na terra molhada porque, assim como o objeto-quase de Saramago, sumiu o pouso, a estabilidade, a materialidade mesma das coisas e do mundo. Então meu *objeto-quase* é o mendigo, corpo fugaz onde a própria palavra não adere ao referente. E minha tese-quase é pensar a mendicância

¹³ SARAMAGO, José. *Objecto-Quase*. SP: Companhia das Letras, 1994.

como acontecimento. Mas o que é acontecimento?... Essas questões cartesianas que não deixam autor, nem leitor em paz!

A historiografia está transbordada dele: ele é esse que os metódicos idolatraram, que os Annales relegaram, mas que na tese-quase não é nenhum dos dois, porque não é evento. A História pensou no século XIX e no XX acontecimento como evento, por isso os Annales o relegaram a um lugar menor. A ele, Braudel associou o tempo da curta duração. Acontecimento imantado nas coisas. Acontecimento como efetuação nos corpos, atualização. Nele, não sobra espaço para o que não acontece, ou para o anódino do mundo. O tempo do acontecimento não é o do excesso, tampouco do estendido, esgarçado. A “Revolução Historiográfica” dos Annales não implodiu o conceito de acontecimento do século anterior. Sua contraposição não levou à reinvenção do conceito, a uma reelaboração ou a uma problematização que esgarçasse o próprio conceito e retirasse dele a camada de eventualidade que os metódicos tornaram imanentes. A crítica dos Annales os levou apenas à sua recusa. Mas pensar a mendicância como acontecimento implica enfrentar esse olhar. Nem o acontecimento-evento do século XIX, nem o acontecimento do tempo curto dos Annales. Implicar enfrentar esse desafio, pensar uma outra possibilidade de trabalhar o acontecimento na operação historiográfica, mas para isso recusando o próprio olhar da História. Implica seguir outras trilhas. Trilhas que seguem outros meandros, os meandros filosóficos: a filosofia deleuziana¹⁴. Aqui, na contra-mão do evento e portanto, na contramão não apenas dos metódicos, mas também dos Annales, acontecimento transborda os tempos. Ele não se inscreve no tempo curto, mas se estende indefinidamente nas pontas do tempo, passado e futuro, e também nos seus cortes laterais que fazem saltar o presente, implodir sua extensão.

¹⁴ Sobre o conceito de acontecimento para Deleuze, ver: DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. SP: Perspectiva, 1982.

Pensar a mendicância como acontecimento é pôr em relevo a questão do tempo, as camadas do tempo, as crostas de tempos enquistadas, empilhadas. Essas crostas de tempos enquistadas fazem da mendicância um corpo heterocrônico, corpo atravessado por diversos tempos, por outros tempos que aí se empilham sem se separar. Pensar a mendicância como um lugar de heterocronia faz implodir em um só movimento os recortes cronológicos convencionais e os instrumentos de medição do tempo que os historiadores costumam utilizar: passado, presente, hoje, atualmente, agora... Este texto é, pois, antes de tudo, uma reflexão sobre o tempo... Esse que é a marca do nosso ofício e que lidamos com ele como tábula rasa, apenas para demarcar diferenças, períodos, contextos. Uma reflexão sobre a simultaneidade dos tempos e sobre os acidentes de tempos: esses lugares não claros, onde os tempos se encontram, se quebram, se arranham e se invadem.

Esses acidentes de tempos encontramos em todas as partes desse texto: Na primeira parte, os tempos da reclusão dos mendigos batem nos tempos da compaixão. Não os sucede, ao contrário se encontram. Esse encontro produz efeitos e contra-efeitos. Na segunda parte, os tempos do mendigo sábio se encontram, se arranham com os tempos do mendigo santo. Na terceira parte, os tempos desse que na rua se põe a pedir se distanciam e se encontram (provocando acidentes de tempos) com o tempo do olhar do exterior: o tempo de quem o vê, o tempo do historiador, o tempo de quem dá esmolas e de quem nega. Por isso, essa tese é uma tese sobre o tempo. E talvez por isso, ela se recuse a demarcar um período cronológico estável, um tempo sadio, parodiando Sartre, onde o olhar encontre a data de início e a data do fim separada, ainda por cima, por um terrível travessão: O tempo das datas de início, o tempo das datas de chegada.

Não. Esse texto, leitor do tempo sadio, não está engessado numa cronologia. As partes que o compõem não seguem as datas do tempo, a sucessão das horas. As partes seguem fluxos de durações que, muitas vezes

espantam as horas. As partes não seguem o tempo, mas durações que outras vezes riem do tempo que se diz que passa ou que vai passar. Embora isso não seja de todo ruim. Afinal, como uma tese que arrisca pensar o tempo vai congelar os tempos num tempo, vai empalhar os tempos numa infeliz cronologia?! Mas, não fique aflito, leitor, as partes não estão soltas, ao relento do tempo, abandonadas ao esquecimento que parece (mas apenas parece) fora do tempo, pois elas carregam consigo os signos, os seres, a linguagem que são acontecimentos temporais. Pensar a mendicância como acontecimento, implica num quase movimento de pensar a mendicância como tempo. Ela não apenas ocorre dentro de um tempo, mas faz, ela mesma, pulsar tempos. Anuncia, com sua chegada, tempos enquistados, tempos camuflados de resquícios, saturados de memória, preenchidos por poésis de mundos diferentes.

...

Trabalhar a mendicância como acontecimento implica também pensar o imaterial das coisas que acontecem, aquilo que não se efetiva, que não se imanta nas palavras, nem nos seres, nem nas coisas. Implica pensar o incorpóreo mesmo do acontecimento. Esse incorpóreo que foi pensado pelos estóicos e que foi agenciado por Deleuze. Implica pensar que a mendicância carrega consigo enquanto acontecimento uma reserva imaterial e por isso, ela não se dá enquanto acontecimento apenas pelo que nela se efetiva, se atualiza, se incorpora nas coisas do mundo. Ela não é apenas material, porque não é só corporeidade, também não está apenas no plano das idéias, porque mesmo a linguagem que organiza as idéias é corpo, é matéria. A mendicância enquanto acontecimento não se deixa incorporar totalmente nas palavras e nos conceitos que lhe nomeiam, nos gestos que a definem, nas imagens que a representam e por isso, por esse excesso que não se deixa agarrar, nem mesmo nas palavras, ela não é só materialidade. Carrega aquilo que Deleuze chama de reserva imaterial. Essa reserva é o virtual do acontecimento, aquilo

que não se efetiva. Pensar, pois, a mendicância como acontecimento é pensá-la a partir de um fora que é excesso, que se faz intempestivo, porque não se deixa absorver totalmente nas palavras, nem nas imagens, nem nos gestos. Do encontro com este que pede nas calçadas, que vive das ruas o que ganha corpo? O conceito: mendigo. A rostidade: uma imagem. A compaixão ou a recusa: sentimentos organizados em palavras. O gesto: o pedido. Mas isso é tudo que resta desse encontro? Gestos, sentimentos, conceitos, imagens aderentes à linguagem? E dos encontros, dessa própria afecção de corpos, que leva aos bons e aos maus encontros, como pensou Spinoza, resta apenas a retidão posta em palavras, a exatidão dos gestos? O que dizer disso que no encontro é o inominável, o inenarrável, aquilo que, por não poder habitar o campo das palavras, o historiador exila para lugar-nenhum?

Trabalhar com a mendicância enquanto acontecimento é trabalhar também com esse inaudito dos encontros; é pensar o acontecimento menos como sua efetivação nos corpos e mais como virtualidade pura, solta dos eventos, liberta dos corpos. O plano em que o virtual acontece não é, pois, o da matéria, mas daquilo que na matéria faz fugir e que da materialidade foge. O virtual se faz acontecimento por este excesso que carrega, por esse resto que sobra e que com ele sempre podemos fazer outras coisas e mudar a direção das coisas e da vida. Resto ou reserva imaterial que não está sob a poeira dos arquivos e também não está naquilo que se faz corpo minúsculo a ser visto pelos historiadores do microscópio, ou por esses que amam as fontes alargadas. Está ali, onde o tempo parece não chegar, porque o tempo do historiador é sempre esse tempo das medidas, das diferenças pulsadas no tempo, lugar onde as formas aparecem se incorporando na matéria.

Pensar a mendicância como corpo atravessado de acontecimentalidade. Esta é minha tese-quase. E por isso, o excesso, o resto, os murmúrios e os silêncios que falam ao infinito, pulsam em todas as partes desse texto, na mesma medida em que o tempo se esgarça, se duplica e a reserva imaterial

própria do acontecimento faz fugir as finitudes, os pontos de certeza, os espaços exatos, as coisas medidas. Não pergunto por suas causas, nem por suas modalidades. Tampouco busco na fala do mendigo o dito que reproduz seu ser. Mas, como diria Levinas, quero de sua fala um dizer. A derrisão entre o dito e o dizer, pensada pelo filósofo, adquire nesse texto uma importância catalisadora¹⁵. O dito anuncia o conhecido, faz coincidir as palavras e as coisas, abriga a linguagem e a narrativa no mundo das formas estáveis. O dito é da ordem do conhecido, vem para confirmar o que já sabemos; é ontológico, afirma o ser das coisas. O dizer, ao contrário é ético, porque remete ao plano do vivido, do infinito viver que não carrega consigo modelagem, mas apenas o inacabado, o infinito da palavra e o infinito do gesto.

Nas narrativas dos mendigos, nenhum dito repousa para o sossego desta historiadora, mas apenas um dizer que não traduz o ser que fala, que não anuncia, nem define sua vida. O dizer apenas balbucia o inesgotável da vida, a não-presença do ser. Nenhuma ilusão, portanto, carrega este texto com relação às narrativas orais. Não se iluda também seu leitor. As narrativas orais não vêm para desvelar o mendigo, preencher de sentidos os silêncios desconfortáveis. Vêm para provocar outros silêncios, instaurar vazios e até mesmo a suspensão do diálogo, a derrisão da linguagem. Entre eu e o mendigo, um gravador. Entre eu e o mendigo um mundo que não pode ser ultrapassado a não ser que sua fala se torne, por uma imposição metodológica, o dito, o conhecido, aquilo que se pretende e se espera ouvir.

Das partes

Este texto é composto de partes. De que partes essas partes fazem parte? Da história da mendicância, da tese, da minha autoria? Dos desenhos

¹⁵ Sobre o dito e o dizer, ver: LEVINAS, Emanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff, 1974.

da minha alma. É possível separar as coisas da escrita das coisas da alma? Em mim, essas coisas andaram sempre juntas. E juntas não fizeram capítulos, esses que andam por aí a combinar um início, um meio e um fim. Mas não te enganes, não são partes de uma autoria. Não penses que fazem parte deste nome que assino. Pois, tal qual Marlene-Joaquim, personagem de Antônio lobo Antunes, posso dizer: *Nunca entendi o meu nome, não se parece comigo, nenhum nome se parece comigo.*¹⁶

Então, não são partes da autora porque quem te fala agora não é o nome que assina. É o outro dele. Não disse Foucault que a escrita vem para duplicar o que somos e para anunciar o que não somos? Pois bem. O nome que assina a obra permanecerá por muitos anos na estante, empoeirado, enrugado, adormecido; enquanto eu, eu estarei além, desistindo a cada dia de ser eu mesma, desalojada do nome que *não* diz quem sou. E quando chegar o dia em que as páginas desse texto tornarem-se *papéis inúteis que ninguém lerá*, tais quais as páginas escritas por Seabra¹⁷ estarei longe... Quando os dias forem retirando as páginas porque cada dia menos importantes, cada dia menos úteis, até que sumam para habitar o silêncio, assim como as páginas do texto de Seabra; quando esses dias chegarem, estarei vibrando em outros nomes, afetando e sendo afetada por outros corpos, porque essa que assina não sou eu.

Talvez deva perguntar como Seabra: *Quem narra isso por mim?* Não uma autora. Não uma historiadora, mas eu mesma, corpo sem órgão¹⁸, fluxo que faz fugir intensidades, desejos, afecções. Então, leitor, antes que te embrenhes na escuridão da escrita e na claridade de tua leitura, um aviso: Não

¹⁶ ANTUNES, Antônio Lobo. Que farei quando tudo arde? Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 272.

¹⁷ ANTUNES, Antônio Lobo. Boa tarde às coisas aqui embaixo. Lisboa: dom Quixote, 2003.

¹⁸ Conceito de Artaud agenciado por Deleuze. Corpo sem órgão remete a um corpo intenso, intensivo, atravessado por desejos que nunca se detêm em formas. Ver sobre este conceito: DELEUZE, Gilles. Lógica do Sentido. SP: Perspectiva, 1972.

leia esse texto buscando a primeira noite de Blanchot¹⁹. Não espere o repouso tranqüilo, a certeza das linhas que compõem a luminosidade da noite. E nas horas mais cansativas da leitura, nem penses, leitor acomodado, em dormir, porque essa tese pertence a essas coisas que pairam na segunda noite: pertence ao estranhamento, à disjunção, a não-coincidência dos tempos, ao destempero das horas. E por isso, por pertencer à segunda noite que insiste em trazer os mortos, não para falarem de si, mas para anunciarem sua viva presença, teu sono, leitor, não virá. Apenas sonhos fora do sono. *Sonhos de quê?* Não sei, leitor. Não sei com o que gastas teus sonhos, tampouco quem arranha, nos teus sonhos, tua alma.

E já cansado, podes no desconsolo da noite sem sono até querer me sufocar com palavras amargas – embora já tenha te avisado que quem assina não sou eu, mas o outro em mim, os outros de mim – porque não construí para ti um bom roteiro de viagem. Podes até mesmo me censurar e condenar as partes que te escrevi, partes de alguma coisa ou de coisa nenhuma. Mas não te prometi a beleza do todo, a harmonia do conjunto porque na segunda noite nada se junta, nada se combina, senão para formar o disforme, o disjunto... Estilhaços da noite que não acordará dia. Mas... para que não digas que faltou em mim, ao menos um pouco de prudência deixo-te partes das partes que compõe este texto.

...

Enclausurados – Parte J

O que fazer quando o desconhecido do mundo arrebatada as horas e transborda o dia? O que fazer quando alguma coisa do mundo se faz excesso,

¹⁹ Blanchot denomina a “primeira noite” em oposição à “segunda noite” ou “outra noite”. A primeira noite é a noite do sono, do repouso, nela a palavra carrega sentido. A “segunda noite” é a noite da intranqüillidade, não existe mais a promessa do sentido na palavra, nem a garantia do sono e do repouso. Na “segunda noite” não é possível o sono, só há sonhos, sem sono. E neles, aparições, fantasmas e um vazio do sem-sentido, do infinito. Ver: BLANCHOT, Maurice. *L'espace litteraire*. Paris: Gallumard, p. 213—222.

e no excesso nasce o estranhamento, a estrangeiridade, quando as formas já não dão conta do referente, quando ele sobra e na sobra se faz excesso para o olhar e para todos os ditos do mundo? O mendigo moderno se faz acontecimento nessa tensão onde seu corpo já não carrega sentidos conhecidos, já não se aloja, não cabe nas palavras, nem no olhar. Ele é esse que vive nas estradas, mora em lugar nenhum, pede nas ruas, praças, casas e calçadas. Mas não o foi antes assim? Nos tempos de Cristo já não pedia e perambulava? Também não estava lá nos tempos romanos; também não pedia nas igrejas e nas cidades medievais? Em todos esses tempos estava e em todos eles pedia. Mas nos tempos modernos se faz excesso, multidão. A historiografia se deparou com essa multidão de mendigos que obriga as autoridades a tomarem providências para conter esses corpos maltrapilhos que assombram as cidades. Os mendigos passam a ser expulsos de todos os lugares, criatura mal-vinda em todas as horas. Odiados, temidos, vinculados ao corpo marginal da modernidade, são presos, levados ao trabalho forçado, expulsos, enforcados. A historiografia convocou, para dar conta desse quadro de miséria e de reclusão, a crise do século XIV, as más colheitas dos campos, o êxodo para as cidades, a falta de trabalho... Personagens fortes que daninham vidas, dobram almas, fazendo delas a margem desses tempos, o desconforto dessas horas.

E, no entanto, o mesmo tempo que prende, expulsa e enforca o mendigo faz dele também personagem de suas telas e de suas histórias. Histórias reais, histórias imaginárias. Qual a medida do real e a desmedida da ficção? Que lugar separa esses mundos? Qual a ficção que nasce fora, exterior a um tempo e, portanto, a um real? Nesse texto, ficção e realidade não vêm para serem disjuntas, separadas a partir de uma linha imaginária construída em alhures. Vêm para dizer desses corpos que sobram, que se fazem excesso, que perderam em alguma curva dos tempos modernos sua camada (re)conhecida de sentidos, sua crosta de familiaridade. Nessa parte da tese

quis trabalhar esse lugar do não-familiar, quis pensar esse lugar do excesso, mas não para localizá-lo como a historiografia assim o fez a partir dos números, mas do excesso que corre para o infinito. O excesso se faz ser na modernidade porque a rostidade medieval do mendigo sofreu transbordamentos, fraturas.

O mundo moderno foi um tempo deslocado, de sentidos alterados. Tempo onde os signos medievais já não são acolhidos. Se constitui como tempo quebrado, onde as antigas rostidades e figurações já não dão conta das presenças, tampouco das margens. É nesse espaço de rachadura que o mendigo se faz excesso: intransponível interrogação. Lugar de disjunção, de impossibilidade de (re)conhecimento. Emerge dessa quebra, a economia do trancafiamento com seus editos de expulsão e reclusão. Mas emerge dessa mesma quebra o mendigo como corpo erotizado, corpo atravessado do desconhecido e por isso, de fascínio, de sedução. Corpo carregado de interrogação, de mistério. O olhar para o mendigo não é apenas o olhar que reprime, expulsa, prende e enforca. O olhar também pergunta de onde vem, como fala, quem é, a que rei obedece, que línguas estranhas sua fala esconde. A literatura dos miseráveis emerge. Nela, o mendigo passa a ser o personagem principal. Pintado, decantado, contado, ele é o outro dos nossos tempos, onde o mendigo já não carrega as linhas de sedução, os pontos de interrogação e as marcas de fascínio. Mas muito cuidado, leitor, ao cruzar essas linhas. Não procure nelas um sentido, uma explicação. O fascínio do corpo acontece exatamente quando a explicação cessa, quando os sentidos são estilhaçados. Não há fascínio fora do mistério, dentro da certeza. Essa é a trama em que o mendigo moderno está inscrito. Uma trama onde o fim é uma incógnita e o começo, apenas o começo da incógnita. Tenha cuidado também em não se perder nesses mistérios, nesses lugares do inominável e traduzir para todos os tempos as letras de mistério que são próprias desse tempo e desses viventes.

Duplos – Parte JJ

Pensar a mendicância por opção. Esse é o eixo que move a segunda parte deste texto. Chamamos mendicância por opção, este gesto de pedir e dar-se a ser nas ruas que é atravessado por uma conduta ética, por uma estilística da vida. Trata-se de pensar a mendicância com o lugar que produz figuras de estilo, que aciona uma arte de existência. A mendicância perde totalmente sua camada de necessidade. O estar na rua a pedir, a viver é operado a partir de um cuidado de si, de um entendimento da vida como uma obra de arte, de uma *enkrateia*: uma dobra de força que se dobra e dobra a vida, fazendo dela uma arte a ser cuidada. Vidas que se escrevem na mendicância a partir de uma *etopoiética*: uma vida talhada a partir de um dizer a verdade, mas mais do que isso, de um estar na verdade. Uma verdade esculpida, lapidada em um projeto de eticidade. São figuras do extraordinário viver: os filósofos antigos, os santos medievais. Trata essa parte dessas figuras que construíram um viver extraordinário. Trata daqueles que abandonaram suas vidas anteriores, as dobraram e se dobraram e nessas dobras de força poetizaram uma existência... Outras existências e nelas, fizeram-se exemplos, singularidades, diferenças. Mas são essas figuras de estilo a continuidade de todas essas dobras dos tempos? Esse texto também pensa suas derrisões. Se o mendigo por opção se faz singularidade entre os antigos e medievais, a singularidade, ela mesma, carrega as camadas do tempo e por isso, faz-se diferença em cada tempo. E nesses duplos de si e dos tempos a acontecimentalidade do mendigo se inscreve, acionando novas poéticas, outras escrituras.

Dobras – Parte JJJ

Como trabalhar as narrativas de si dos mendigos? Talvez seja esta parte a que impõe mais desafios, pelo menos para essa historiadora que não acredita em transcrições, transcrições, tampouco em história oral. Trabalhar com narrativas orais é trabalhar com citações do outro em um texto que é meu. O que se salva do outro que fala quando posto numa narrativa do exterior? É possível resgatar sua vida, compreender as dobras de sua existência? São questões postas para esta parte do texto. Trata-se de pensar que se a mendicância é um acontecimento, porque sobra, porque se faz excesso, porque não se traduz em um único plano, seja no plano das leis, seja da reclusão, seja da arte ou da compaixão. A narrativa oral não permite sua compreensão, sua tradução. O que é a tradução, a compreensão, senão um gesto de violência sobre o outro? Como conhecer este que vem de alhures, que vive em todos os lugares e em lugar-nenhum? A Antropologia e a Sociologia vêm nas entrevistas um caminho para se chegar ao mendigo, para explicar sua vida, dar conta de sua existência. O que uma fala diz de uma vida? O quanto de uma vida é dito numa fala?

Não trabalho com as narrativas orais por acreditar que elas serão o suporte mais eficaz para compreender os mendigos. Trabalho para pensar a partir delas os lugares de silêncio, os cortes, as margens, o infinito da fala, seus restos, suas sobras. As narrativas orais vêm, não para possibilitarem a compreensão do mendigo, mas para pensar, ele mesmo, como acontecimento e, portanto, como corpo que se faz excesso, infinito pelas falas e pelos gestos que também são falas. As narrativas orais possibilitam pensar as dobras da fala, os silêncios que falam, os tempos enquistados na palavra, os mundos que pulsam no dizer do mendigo que esgarçam os sentidos, o tempo e o próprio mundo.

Antes que o início comece

Orfeu, em busca do seu corpo de desejo – Eurídice – desceu ao Tártaro e depois de encontrar Caronte, o cão-cérebro, os três juízes da morte e o próprio senhor daquele submundo, Hades, a tocar sua música lamentosa, teve, talvez por sua audácia, talvez por seu imenso amor, Eurídice devolvida daquele mundo estranho, o mundo da morte e dos mortos. Traz consigo, no entanto, um conselho: de volta ao mundo dos vivos, das coisas familiares, ele não podia olhar para traz, não podia ver Eurídice, que o seguia, até que o sol fizesse da noite, dia. Mas Orfeu desobedeceu ao senhor da morte e antes que o sol diluísse a noite, apenas no seu primeiro reflexo, Orfeu olhou para traz. Queria saber se sua Eurídice realmente o seguia. Quis confirmar com o olhar a presença da amada. Mas o olhar que queria a certeza apenas encontrou aquela terrível *ausência mesma*²⁰ de que fala Blanchot. Ao querer ver Eurídice, ela perdeu-se para sempre dele, e ela tornou-se, para ele, essa ausência assustadoramente presente, essa *ausência mesma* que jamais se tornou ausência e por isso ele não voltou a amar novamente. Eurídice tornou-se essa ausência mais presente do que todas as presenças, habita nessa ausência um real que escapa ao olhar, à pele, mas que é presença incontrolável, porque sem corpo. Eurídice passa a ser um mundo apreendido por Orfeu pela sua ausência mesma, e não por sua presença, por sua corporeidade. O olhar de Orfeu não garantiu a presença de Eurídice, mas apenas sua transformação em ausência que não é ausência, mas *ausência mesma* porque carrega uma presentidade²¹, que na alma de Orfeu atravessou seu presente, seu passado e seu futuro.

²⁰ Ausência mesma é a ausência que não tem como sinonímia o vazio, mas carrega em si a própria presença. Na ausência mesma mora o murmúrio, os ruídos do mundo que não permitem o isolamento. A ausência mesma é terrivelmente presente, contundente, atravessada de vestígios que apontam para uma presença, mas que não pode ser totalmente decifrada, encontrada. Na ausência mesma não há a possibilidade do isolamento, tampouco do encontro. Sobre a ausência mesma ver: BLANCHOT, Maurice. O livro por vir. Lisboa: Relógio d'Água, 1984.

²¹ Neste texto, o termo presentidade será usado em oposição à noção de presente. Presentidade implica não um recorte temporal, cronológico, mas uma duração. Se o presente é um corte entre o

Esse olhar que insiste em constituir a certeza, em se certificar da presença, anuncia no seu movimento a própria morte daquilo que olha. O olhar não garante a presença. Ver torna-se antinomia do estar. O olhar carrega os conceitos, mas não guarda o visto, não o preserva de sua própria duração, não o imobiliza, não garante a existência. Apenas apanha, no instante mesmo que desaparece, sua previsível fugacidade. Esta tese, sendo uma tese sobre o olhar, fez fugir o visto. Sobre o mendigo, apenas ficaram lugares de ausência mesma, partes de vidas que não puderam ser preservadas pelo olhar, pedaços de histórias que se perderam na noite interminável, fragmentos soltos e sem rima. Essa tese é, portanto, uma tese de fragmentos. Em nenhum momento ela se enquadra naquela espécie de tese que vem para preencher deslizos historiográficos. O que move a leitura de um texto? Não a falta que ele vem preencher – embora para isso escrevamos as famosas discussões historiográficas, e por isso não a escrevo – Nada tenho a falar dessas faltas, dessas lacunas que são ficção de mim mesma, da minha ficção de autoria. Os textos deveriam vir apenas para brilhar. Chegará um tempo (e isso é teleologia) em que os textos do outro não virão para que anunciemos uma falta, uma ausência, um limite... Virão todos, todos eles, apenas para brilharem. Não porque o paradigma do entendimento fará morada nos corações, mas porque os textos serão entendidos como encontros. E nos encontros não há faltas, mas apenas presenças, mesmo que sejam presenças de ausências mesmas.

Quis que você, leitor, lesse meu texto por uma afecção, por um desses bons encontros de que falava Deleuze, leitor de Spinoza. Quis que você não buscasse nele a falta que eu deveria e queria, cheia de verdades, preencher, mas apenas a minha intensidade, minhas paixões feitas textos. Paixão pelos

passado e o futuro, a presentidade é uma duração que envolve passado, presente e futuro. Mora no presente o ser-sido, o passado e também mora nele, como espera que já se faz acontecimento, o devir, o futuro. Presentidade é um conceito heideggeriano. Para uma discussão muito interessante e *clara* deste conceito, ver DUBOIS Christian. Heidegger – Uma Introdução. RJ: Zahar, 2004.

conceitos que me fazem ver e dizer as coisas quando elas se derramam em excesso sobre mim. Paixão pelos teóricos e literatos que me deram mais olhos para ver quando os meus olhos ficaram pouco... Pequenos. Paixão por essas vidas das ruas, que estão tão perto e tão longe, com seu corpo carregado de fugacidade, com suas almas arranhadas. Paixão pelos pedaços de tempos e de vidas que tiram do mundo sua apatia e surpreendem com estilhaços de alegria a dor que muitas vezes insiste em habitar o viver. Esta tese faz parte desses pedaços de tempo que não se submetem a dor, nem deixam que ela seja da vida o único guia. Ela nasceu para contra-efetuar muitas dores, dores das calçadas abandonadas, de vidas quase perdidas e da minha própria vida. Contra-efetuação para multiplicar o que temos e inventar o que não temos. Mas se você, leitor, estiver aí no seu confortável sofá, tentado a pensar que trabalhar dessa forma é desvirtuar o ofício do historiador, lembro das palavras que um apaixonado historiador deixou há tantos anos numa belíssima aula inaugural: *Eu lhe suplico que reflita antes de formular essa censura. Ela é mortal.*²²

²² FEBVRE, Lucien. Apud. MOTA, Carlos Guilherme. Febvre. São Paulo: Ática, 1978, p. 8.

1ª PARTE:

Enclausurados

“Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície ou volume reduzidos.”

(Peter Pál Pelbart)

Narrativas do olhar

Ele não tem nome, nem rosto. Seu endereço confunde-se com as ruas e seus passantes. Mas dele se fala e uma visibilidade se anuncia: ele é esse que cheira mal, que cobre seu corpo de trapos, que pede, abençoa e agradece. É esse que precisa e que por isso, nunca pode ser arrogante, ingrato. É esse que deve respeitar os limites: um portão, um restaurante, um shopping são mais do que fronteiras físicas; são fronteiras simbólicas que não estão postas na ordem do escrito. Não tem rosto, mas ali onde uma alma se estende a doar e outra a receber uma rostidade se instaura. Atualizada por um gesto e um jeito de estar no mundo, a rostidade da mendicância se anuncia no uso e na forma de estar do corpo e ganha visibilidade numa dança de gestos e de falas aparentemente naturais. Gestos cuidadosamente definidos... costurados a uma rua, a uma calçada. Essa existência dada a ler na rua, confunde-se com tempos e em suas dobras parece perder sua historicidade, sua contingência e tornar-se universal.

...

1777. Um concurso inusitado em Paris promove uma premiação para aquele que melhor localizasse as causas da mendicância e apresentasse meios eficazes para extirpá-la. Muitas propostas são feitas: mandar os mendigos de volta às suas comunidades, onde deveriam trabalhar; suprimir as esmolas; diminuir o número de hospitais que acolhiam os pobres; estabelecer montepios, fundar oficinas de trabalho, criar casas de força.

Naqueles anos, a mendicância atravessa o olhar e instaura uma topografia de assombro e medo, cujos limites não cessam de ser implodidos por esses passos que pedem, por essas mãos estendidas. Mãos que não cessam de se multiplicar, de se fazer presença e de incomodar os olhares. O olhar moderno trancafia a mendicância pelo que ela carrega em sua potencialidade de fazer ver. O corpo mendigo aciona essa visibilidade do assombro e da inquietação que não cessa de produzir efeitos. O concurso que pretendia

eliminar a mendicância, extirpando suas causas é produto dessa maquinaria do olhar. Um olhar, portanto, que não simplesmente ver, mas produz um dar a ver, engendra uma forma de visibilidade que passa antes de tudo por uma narrativa.

2009. Ele está ali com suas vestes rasgadas e sujas, seu olhar triste e profundo. Seu corpo parece carregar as marcas de todas as dores do mundo. Sua mão estendida anuncia no gesto a escassez da vida, a pobreza do corpo, uma ansiedade na alma. Mas essa imagem, acionada pela propaganda da TV²³ é o outro daqueles tempos do concurso de 1777, resgatado pelo filósofo. A imagem da TV carrega o incômodo da invisibilidade. Aciona o olhar de uma criança que, pela “natureza infantil”, consegue ver o que o adulto não enxerga. O “quem?” do Adulto diante da referência da criança ao mendigo abandonado é mais do que uma pergunta, é um lugar de defasagem entre esses dois olhares.

O mendigo é um referente apenas diante do olhar infantil. Seu corpo, sua imagem, sua presença tornam-se ausência frente ao olhar que não carrega consigo nenhuma inquietação, nenhuma indignação, nenhum traço de misericórdia ou compaixão. Criança e adulto estão ali, no mesmo lugar, mas não diante da mesma presença. O mendigo que a criança vê e que o adulto não enxerga carrega consigo alguns signos que parecem trans-históricos: a pobreza da roupa, as vestes rasgadas, a mão estendida indiciando a escassez da vida, o olhar silencioso e triste, sinalizando o desespero da alma: o mesmo acontecimento atualizado, efetuação que não parece destoar no tempo.

1777. 2009. Presentes para o historiador. O historiador trabalha, diz Deleuze, com essas efetuações. São elas sempre lugares do atual, dessas forças que se incorporam, que se materializam, que são o outro do virtual, esse incorpóreo carregado de devires e de intensidades. O virtual não pertence

²³ Refiro-me aqui a propaganda veiculada em várias redes de televisão, onde aparecem três sujeitos: uma mãe, uma criança e um mendigo abandonando e maltrapilho. A mãe não o vê, apenas a criança o enxerga.

ao tempo das coisas medidas, mensuráveis, dos corpos resgatáveis; ele é sempre essa força incorpórea que não está nunca simplesmente no presente porque o corta na direção passado-futuro. Tempo da efetuação, o presente é, portanto, o tempo do historiador. Trabalha com essas pontas do presente que insiste em colar a um passado, arrumar em um futuro. Artesão do tempo que trabalha, o historiador, no entanto, tal qual Penélope ao tecer sua colcha, a amarra a uma trama do passado e a uma espera do futuro. Mas um virtual, um não-dito, um não pulsado escapa e desfaz os contornos da colcha a cada noite arrastada pelo dia.

Talvez não seja mesmo a tarefa do historiador amarrar os tempos, enclausurá-lo num fio, mas, como Penélope nas sombras do dia, esgarçar a colcha, desarranjar os fios, fazê-los pulsar em durações diferentes, em tempos irreconciliáveis: o tempo da lembrança do casamento com Odisseu, o tempo da espera do seu retorno, o tempo do palácio invadido: tempos de tessituras, mas também de desalinhos, de decomposição, de anunciação de devires, do virtual que não se efetiva nem na colcha, nem nos seus retalhos. E assim, pode o historiador trabalhar também com os restos de tempo, sem pensá-los como resquícios, com os fios mais soltos e desalinhados, sem pensá-los como exceções.

1777, 2009 parecem falar da mesma coisa, do mesmo acontecimento: a mendicância. Deve o historiador buscar um caminho que conecte os fios, a trama que os enreda, o fio que liga no tempo os rastros dos mendigos? Se deve esta historiadora insistir, tal qual os personagens excêntricos de Almodóvar, em andar pelos atalhos.

Se entre 1777 e 2009 signos parecem instaurar um mesmo texto, a maquinaria que aciona a tradução desses signos já não é a mesma. Em 1777, o olhar é inquieto, atravessado por esse corpo incômodo que na rua pede e vive de pedir. Como não ver esse que pede nas calçadas, nas escadarias, no pátio, nas praças e nas portas? Como não ver esse que não cessa de produzir

múltiplos, de acionar duplos? O mendigo moderno é esse que salta às vistas, enche os olhares e por isso é transbordamento, excesso de si, incômodo incomensurável para o outro. O mendigo acontece na modernidade a partir de uma geografia do assombro, onde ele, esse que vaga pela cidade, que se arrasta pelas estradas, que dorme nas praças é o mesmo que aciona a multidão. A modernidade temerá a multidão pelo que ela pode trazer de doenças, epidemias, morte.

Mas temerá também na multidão o inesperado, a impossibilidade de domínio: os mendigos se fazem excesso. E é o excesso, não o mendigo apenas que incomoda as autoridades e que faz acionar leis e editos contra a vadiagem. A multidão moderna estaria para o exterior de que fala Blanchot, que está ali e não lá fora, mas é infinito, porque está fora de qualquer possibilidade de fechamento. Esse medo da multidão aciona um olhar que não separa, que não especifica. Não é esse olhar que incomodará Foucault na sua *História da Loucura*? Foucault escreve a *História da Loucura* marcado por esse olhar que aciona o todo e não as partes, que não especifica, mas generaliza.

O olhar moderno é generalizador. É esse olhar que junta, sem produzir distinções entre vagabundos, insanos, perturbadores, doentes nessa nova engenharia que são as casas de internamento. O internamento, dirá Foucault, é da ordem clássica. E, por isso, elas não são apenas inglesas. Multiplicam-se na Inglaterra, França, Holanda, Itália, Espanha, Alemanha, Portugal. Dirá Michel Foucault:

“A prática do internamento designa uma nova reação à miséria, um novo patético, um outro relacionamento do

homem com aquilo que pode haver de inumano em sua existência.”²⁴

O inumano de que fala Foucault - a loucura, a pobreza, a doença - traz a desordem, o caos social. Não carrega as marcas coletivas ou individuais da salvação, mas traz as marcas da “ralé e do rebotalho” que produzem espanto, acionam horror. A mendicância é banida dos olhos, mas também a loucura e a doença. No século XVII, a internação será a grande marca institucional desses tempos marcados pelo extravasamento da diferença, pelo excesso que não se controla. Roger Chartier chama atenção de que em toda a Europa, entre os anos 1570-1650 aumenta o número de mendigos e vagabundos além do limite de tolerância aceitável pelas autoridades. Aí, se multiplicam as áreas perigosas dentro e fora das muralhas da cidade. Cabia dominar, segundo ele, esse mundo inquietante e perigoso dos marginais. O internamento será a resposta que a modernidade dará a sua própria inquietação.

Para Foucault, o internamento tem relação direta com a economia mercantilista, onde o pobre não tem valor, não é produtor, nem consumidor: não tem lugar. E por isso, a solução para os doentes, vagabundos e loucos seria o internamento, esse lugar para onde é levada toda essa margem que na sociedade se constitui em peso, fardo, coisa sem valor. Foucault chamará atenção que só o pensamento econômico do final século XVIII e do século XIX possibilitará a reabilitação moral do pobre, instaurando a reintegração econômica e social de sua personagem. A indigência torna-se coisa econômica e a mendicância resultado da miséria. Daí porque o ministro das finanças de Luís XVI, Turgot, fechará vários depósitos de mendicância. Turgot estaria inserido nesse novo olhar marcado pela reabilitação moral do pobre. Na Inglaterra, seguindo a mesma lógica francesa, poorhouses são

²⁴ FOUCAULT, Michel. História da Loucura na Idade Clássica, 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.58.

fundadas e se diferenciam das antigas workhouses. As poorhouses acolhem os indigentes por velhice, por doença. Já não há aquela confusão de rostos que assustara Howard, o viajante resgatado por Foucault do final do século XVIII. Mas é preciso parar um pouco.

Os testemunhos modernos, operacionalizados por Bronislaw Geremek e pelo próprio Michel Foucault, nos possibilitam enfrentar esse olhar mercantilista e pensar o internamento como esse lugar a partir do qual o medo do excesso se materializa, acionando a sinonímia mendicância/praga.

É o excesso e o medo que ele envolve que leva as cidades a fecharem seus portões a esses visitantes indesejáveis que vêm aos montes pelas estradas. Foucault chama atenção dos arqueiros de Paris encarregados de prenderem pequenos mendigos que ousassem entrar na cidade. Na mesma medida, Geremek, aponta uma rica documentação que teme essa presença associada ao excesso, ao transbordamento. Não se trata do pobre como problema econômico, mas desses corpos danados que carregam em si o estigma da infinição, da impossibilidade de compreensão. Pistas que nos são dadas por um Foucault menos preocupado com o olhar e mais preocupado com a microfísica do poder a se inscrever nos corpos. Em “Microfísica do Poder” é posta uma questão: “Por que os pobres não foram problematizados como fonte de perigo médico no século XVIII?”²⁵ Para ele, até o século XVIII o amontoado não era tão grande para que a pobreza aparecesse como perigo. Até aí, o pobre funcionaria no interior da cidade como uma condição da existência urbana.

Diferente da “História da Loucura”, onde para eles não havia lugar, na “Microfísica do Poder” ele afirmará que os pobres da cidade eram pessoas que realizavam incumbências: levavam cartas, se encarregavam de despejar o lixo, apanhavam móveis, trapos, panos velhos e se incumbiam de retirá-los da cidade, redistribuí-los, vendê-los. Afirmará ele:

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1979, p.55.

“Eles fazem parte da instrumentalização da vida urbana. Na época as casas não eram numeradas, não havia serviço postal, e quem conhecia a cidade, quem detinha o saber urbano em sua meticulosidade que assegurava várias funções fundamentais da cidade[...] era o pobre.”²⁶

Assim, segundo Foucault, os pobres faziam parte da paisagem urbana, como os esgotos e a canalização, e por isso não podiam ser postos em questão. Eram, afirma ele, bastante úteis. Só no século XIX o pobre aparece como perigo. Dessa forma, seguindo as próprias pistas deixadas pelo filósofo, o problema posto para os tempos modernos e sua economia mercantilista não é a pobreza – como ele afirmara na “História da Loucura” – mas esse excesso sem ocupação, esse excesso que não tem funcionalidade. Cabia isolar esses corpos nefastos que recusam serem úteis e participarem da engenharia da cidade.

Cabia domar o excesso, por não ter lugar, por não carregar consigo um limite, uma finitude. Forma de sentir as coisas e os corpos que não se desloca da própria noção de espaço construída pelos modernos. O espaço moderno, diferente do espaço medieval é extensivo, infinito. Não guarda a finitude das identidades que se desmoronam, das hierarquias que se quebram, da teologia que já não demarca, do universo que já não tem fim. O extensivo assalta os tempos modernos e traz consigo a insegurança, o medo de todo corpo que perde a medida, e não aparece, na sua desmedida, a possibilidade de apreensão. O mendigo está para a inapreensão, para uma narrativa que não tem fim. Ele, assim como o louco, é esse corpo extensivo e sem limites, esse sem medida exata e sem controle.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. RJ: Graal, 1979, p. 55.

É nesse ponto extensivo que podemos perceber o repúdio à mendicância. Aí, a mendicância não está imantada apenas ao crime. Se ela é trancafiada não o é pela potencialidade de crime que carrega, mas pela compreensão que não provoca, pelo excesso que traz consigo. Infinição que aciona essa economia do olhar que não cessa de ver e de perguntar pelo que é visto. Economia que se desencontra totalmente do olhar acionado pela propaganda da TV; esse olhar que não vê, que atravessa o corpo mendigo como fio invisível é impossível de ser reconhecido na época clássica. Aí, ele é esse corpo que clama e que é impossível de ser ignorado; ele é o impossível de não ser visto e de não acionar, com sua presença, incômodo, inquietação.

Como dar conta dessa diferença de olhar? Como pode o hermeneuta, se não explicar, ao menos compreender essa defasagem do olhar, essa derrisão diante de uma imagem que embora acione signos semelhantes produz a exacerbação máxima do olhar e duzentos anos depois o seu oposto, a invisibilidade maximizada, o olhar que diante do que está ali não enxerga, não traz consigo nem inquietação, nem assombro, nem compaixão? Como é possível pensar essa nova maquinaria que, acionando um olhar puro e bom da criança, pede e exige que se veja o mesmo (mesmo?) corpo surrado e faminto que aqueles outros tempos não querem ver, e para isso produzem a engenharia do trancafiamento? Naqueles anos de 1777, o mendigo é esse que, cortando o olhar, atravessa o visto e faz morada nas narrativas.

...

Uma topografia de corpos erotizados

20 de abril de 1997. Cinco “meninos bons, doces, gentis e meigos”²⁷
Divertirem-se como puderam, trocaram de carro muitas vezes, desfilando pela

²⁷ Estudo de caso / Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97. Assim os definiram as testemunhas de defesa no processo 17901/97.

cidade com seus automóveis importados. Eram três horas da madrugada quando decidiram andar pela cidade “para encontrar alguma coisa para (...) curtir.”²⁸ “Foi quando avistaram um ser humano, *que não parecia um ser humano, parecia um mendigo*. Estava numa situação de desamparo, na noite gelada, dormindo no banco de uma parada de ônibus”²⁹. Não sabem eles se é mulher, homem, não conhecem sua história, ignoram sua vida, sua família, seus sofrimentos e alegrias, sequer vêem seu rosto. A pessoa que dorme não lhes é familiar. Apenas se faz conhecer por signos opostos: dorme na rua, desprotegida, indefesa. É o outro desses que se protegem no carro, nas roupas que vestem, na casa em que dormem, no cobertor que acolhe seu frio, no corpo descansado, alimentado e limpo. Decidem fazer alguma coisa.

“Firmes na intenção, saíram pela cidade à procura de combustível. Num posto de gasolina todos desceram do carro. Não encontraram vasilhame para comprar. Os cinco “bem-nascidos” dirigiram-se então a um latão de lixo, onde pegaram dois recipientes. O frentista alertou-os para o fato de aquelas vasilhas estarem sujas de óleo, o que poderia estragar o carburador do carro. (...) Responderam que o combustível não precisaria estar limpo. Afinal, seria só para acender um fogo e fazer uma bridadeira...”³⁰

E então depois de duas horas, os cinco “meninos” – Max Rogério Alves, Antônio Novély Cardoso de Vila Nova, Tomás de Oliveira Almeida, Eron Chaves de Oliveira e o menor “G” voltaram ao local onde o mendigo ainda dormia. “ O menor G (...) e seu primo Eron levaram o combustível. Os outros três dividiram as caixas de fósforo(...). Eron e G. jogaram o combustível na desgraçada vítima e os demais riscaram os fósforos.Tudo

²⁸ Estudo de caso / Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, fl. 401

²⁹ Estudo de caso/ Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, p. 1. Grifos meus.

³⁰ Estudo de Caso/Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, p. 2.

conforme o combinado.³¹ A pessoa que dorme é incendiada. Já era final da madrugada. “A vítima virou uma tocha humana”³² Passageiros de um ônibus que por ali passava param para prestar socorro. A pessoa que, num primeiro momento se pensou ser um boneco em chamas,

...consumia-se num indescritível sofrimento. Contorcia-se e tinha convulsões de dor. Tatiana afirmou que “no local em que (...) [a vítima] pegava fogo parecia ter uma espécie de óleo espalhado pelo chão e que a mesma acredita ser do próprio corpo da vítima, pois ‘aquele óleo estava ainda misturado com carne humana’ (fls. 119). Outros disseram que seu rosto ‘se desmanchava’. Rojas afirmou que se fosse um animal, tê-lo-ía sacrificado³³.

Levado ao hospital, perguntou repetidas vezes, “por que fizeram isso comigo?”³⁴. Depois entrou em coma e faleceu. Era também madrugada. Duas da madrugada do dia 21 de abril. A mídia denuncia o crime. E na morte, o outro que apenas dormia na parada de ônibus é decodificado. Era um homem. Era um índio. Era Galdino – Galdino Jesus dos Santos, índio da tribo pataxó hã-hã-hãe.

Comoção nacional. Diante da morte do índio Galdino, um dos criminosos tenta explicar à imprensa seu crime, explicar o inexplicável: *eu pensei que fosse um mendigo*. Ele não queria matar o índio Galdino, pensou que fosse um mendigo. Essa fala poderia acionar apenas uma explicação: “desumanidade!” E, novamente, a bestialidade do crime não se explica. O

³¹ Estudo de Caso/Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, p.2.

³² Estudo de Caso/Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, p. 2.

³³ Estudo de Caso/Caso Pataxó. Recurso em sentido estrito. Processo 17901/97, p.2.

³⁴ O Crime que abalou o Brasil e o mundo:http://menibers.tripod.com/Arlindo_correia/101201.tml.

absurdo contido na fala parece superar o absurdo do ato, parece carregar um irracionalismo fora de toda possibilidade de explicação e de entendimento. Diante da fala dita, a obviedade da pergunta: se fosse um mendigo, o crime seria menor, a comoção menos intensa, a dor do corpo em chamas menos sentida? O dito carrega a aberração de um pensamento, a deturpação de uma moral, o desumano do humano. Por isso, uma aporia. E, no entanto, essa aporia não teria um suporte histórico? Em que dobra do tempo o mendigo foi despojado de sua humanidade? Há uma conexão entre a aporia do dito e os tempos da História, ou simplesmente devemos jogá-la para as margens, alegando irracionalismo, bestialidade, exceção, excrescência do social? Talvez num movimento a contra-mão possamos pensar conexões entre o dito do criminoso e a imagem da TV que aciona a invisibilidade do mendigo.

Em um e outro, o mendigo é a diferença, a não-humanidade pela coisificação do ser. Tornado coisa na fala do criminoso - *eu pensei que fosse um mendigo* – ele é esse despojado de sua humanidade. Mas é também despojado de sua humanidade na propaganda da TV, uma vez que não ser visto implica a perda do referente humano elementar, o corpo. Em um e outro, o mendigo é esse desinvestido de interrogação. É um dado sobre o qual o mistério não habita e a sedução não faz morada. Ali, nesse corpo despojado de tudo e até de si mesmo, o olhar não aciona intensidades, comoção. Corpo sobre o qual a pergunta não deseja interrogar. E, no entanto, esse que parece o mesmo a atravessar as teias do tempo, esse que se confunde com o próprio tempo, nos tempos modernos cortava o olhar, atravessava o visto e fazia morada, para além das calçadas e praças no imaginário, nos quadros e nas narrativas.

Uma geografia do inestético

Na historiografia, ele é esse corpo perigoso e maldito que vem sendo topografado, afugentado, exilado nas margens da vida desde os tempos modernos. Corpo investido por leis, alma rasurada por editos; o mendigo é esse que não cessa de ser o outro, o outro da sociedade, o outro dele mesmo, posto que é simulacro, embuste, trapaça. Posto nas margens da moral e da legalidade, uma economia escriturística se apropria dos corpos e fala da mendicância como esse outro a ser dissecado, (de)codificado, traduzido. A escrita ordena o caos, dá forma ao disfarce e como Édipo, deve decodificar o enigma.

...

E assim começa a epopéia dos mendigos e seus corpos mal-tratados. Naqueles terríveis anos do século XV, numa Europa assustada, a negra noite dos mendigos começa a dar sinais de existência. Nascida da “peste negra”, das más-colheitas e dos preços altos, ela atravessará as dobras dos séculos e nelas fará morada. Tempos novos, desavisados, que rompem velhos padrões de caridade e compaixão e, em seus contornos, fazem falar um novo olhar, maculam velhas condutas. São os tempos de caça aos mendigos, onde seus corpos já não mais carregam a esperança medieval da salvação, mas a danação da carne, a perversão da alma...

Sinais do apocalipse: Vão chegando assim, aos múltiplos, compondo massas de miseráveis sem nome, sem lugar certo. São esfomeados, maltrapilhos a fazerem habitar nas ruas das cidades sua fome, seu mal-cheiro, sua miséria. Mas eles ultrapassam as ruas e também povoam as muralhas das cidades e sua periferia, acionando uma cartografia do medo, de repulsa e de violência. Atrevidos, já não se contentam em fazer habitar suas misérias às portas das igrejas, pedem de casa em casa e quando menos se espera, já estão abrindo portas e portões, adentrando à casa, apavorando seus moradores. Nem

nas igrejas, os fiéis podem encontrar paz, pois rapidamente são rodeados por pedintes que, em cidades como Vicenza, inundam as ruas e praças, trazendo em seus corpos a fome, a pobreza desgovernada, mas pior do que tudo: o perigo terrível das epidemias. E não adianta dar esmolas a duzentos mendigos, pois imediatamente outros tantos aparecem, queixa-se um memorialista soterrado do esquecimento pelo historiador polonês Bronislaw Geremek.³⁵ Naquela cidade, continua o memorialista, já não se pode atravessar uma rua ou sentar numa praça sem que uma multidão de pedintes venha te rodear e pedir ajuda.

Corpos atravessados pela fome, que produzem múltiplos... E anunciam a morte. Em 1528, uma epidemia de sintomas desconhecidos se alastra pela cidade. Medidas são tomadas: as paróquias passam a dar licença especial de mendicância; as autoridades locais ordenam à população que só dê esmolas a quem carregar consigo essa autorização. Os mendigos surpreendidos pedindo esmolas sem a licença deveriam ser presos e castigados com açoites. Mas isso só era o começo: uma comissão de cidadãos é organizada para pôr ordem nesses fluxos de vida que povoam as ruas, praças e os átrios das igrejas: Todos os pobres reconhecidos pelas paróquias deveriam ser recolhidos em albergues ou hospitais. Já não podiam pedir nas ruas, nem nas casas, nem nas praças, menos ainda nas igrejas. Para os “mendigos obstinados” restariam o açoite, a prisão e a expulsão da cidade, que também passa a proibir a entrada de “mendigos forasteiros”. E assim, no início do século XVI, naquela cidade italiana a negra noite dos mendigos já não traz consigo a promessa do dia seguinte. Banidos, afugentados, enclausurados seus corpos também passam a carregar as marcas do açoite.

³⁵GEREMEK, Bronislaw. *La Piedad y la Horca – Historia de la miséria y de la caridad em Europa*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. A narrativa deste tópico se construiu a partir da documentação trabalhada por Bronislaw Geremek, e por Michel Foucault. Os dois autores trabalharam com documentações muito próximas ao explorar o período moderno e sua relação com os pobres. O primeiro, preocupado com a caridade institucional que surge a partir da crise do século XIV; o segundo, com o olhar moderno com relação às figuras dis-formes - o louco, o pobre, os ciganos – e o deslocamento desse olhar no século XIX.

Uma noite que também será longa em Paris. No ano de 1516, o Parlamento toma medidas fortes contra “vagabundos e mendigos”: todos devem abandonar a cidade, aqueles que forem capturados nas ruas das cidades deverão ser entregues às autoridades municipais, que os deve empregar em trabalhos públicos de fortificação ou em cloacas urbanas em troca de alimento. Prisioneiros da cidade, as autoridades deveriam vigiá-los. Para cada doze prisioneiros, haveria o número de quatro guardas. E, no entanto, os mendigos não cessam de se multiplicar e de voltar aos “antigos postos de trabalho”. Em 1519, uma epidemia se alastra pela cidade, assombrando e matando parte de seus habitantes. Como em Valencia, imediatamente se associa pobreza e morte. E também, como alhures, decide-se cadastrar nas paróquias os pobres verdadeiros e autênticos, fechar a cidade aos forasteiros mendicantes, obrigar os pobres a trabalharem, sob pena de expulsão e reforçar as muralhas da cidade.

Eram tempos difíceis para eles. Também na cidade de Ypris, no final do século XV e início do XVI, muitas coisas mudariam nas formas de relação da cidade com os pobres. A fome e a epidemia são os personagens principais dessas mudanças. Em 1525, proíbe-se mendigar em público, instaura-se uma comissão para diferenciar os “verdadeiros pobres” dos “vagabundos”. Para vigiar os “verdadeiros pobres” são designados quatro oficiais que deveriam controlar suas condições materiais, seu estado de saúde e distribuir a ajuda necessária. Aos vagabundos, que não pediam pela impossibilidade de trabalhar, como também aos forasteiros, restava a expulsão da cidade. Mas entre o escrito e a operacionalização a distância ganha contornos, as palavras escritas com tanta racionalidade desencontram-se das forças da compaixão que insistem em atuar, em fazer vibrar outros modos de vida, outras formas de falar a alma.

Franciscanos, carmelitas, dominicanos instauram outro campo de forças. Os mendigos enclausurados, o vazio das ruas antes povoadas, o

silêncio da miséria se escrevia naqueles dias indefinidos como uma afronta à tradição da misericórdia (do latim *misere e cordis*: dar seu coração a outro). O coração cristão era esse ser passageiro dos outros, das dores do outro. Dores, agora enclausuradas por paredes sujas, por prédios escuros e fétidos. Moravam ali, onde o crime habitava e a loucura também fazia pouso. São inválidos, trapaceiros, velhos, crianças, *homens da lua*, viciados, perturbadores de todo tipo, pobres de toda ordem. O inumano moderno enclausurado, fechado sobre seus próprios limites, desterrado de si e de um tempo que já não o reconhece, de um espaço que não mais lhe pertence. São as primeiras experiências de internatos que se espalharão pela Europa da mesma forma que os pobres se multiplicavam em suas cidades. No século XX, um filósofo irrequieto chamado Michel Foucault remexendo nesses territórios próprios de historiadores encontrará um homem chamado Howard que, muitos anos depois dessas primeiras experiências, instaura o projeto de visitar essas casas de internamento dos pobres. Seu caminho não é curto: Inglaterra, Holanda, Itália, França, Alemanha, Espanha. Os passos de Howard se escrevem como signos da multiplicação dessas casas que, na Inglaterra, serão chamadas *houses of correction*. Diz Foucault que Howard fica escandalizado diante do amálgama humano que ali como em alhures tinha se constituído dentro das paredes dessas casas; ali habitava, mas não pela força da escolha, “todo um povo ‘estranhamente misturado e confuso.”³⁶ Mas ainda é cedo para o viajante daquele início do século XVI. Cedo demais. A mistura ainda não é a causa do assombro. Esse olhar não está posto para esses anos, mas para o XVIII, dirá Michel Foucault.

Nesses anos do século XVI, o tom das forças que compõem o quadro da oposição é cristão, misericordioso, passional. E então, o retorno aos franciscanos, carmelitas e dominicanos que, naquela cidadezinha de Ypris, organizam um protesto contra o internamento dos mendigos. Acusavam as

³⁶ Foucault, Michel. História da loucura na Idade Clássica, 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.63.

autoridades de estarem perseguindo os pobres e que essa perseguição se traduzia em uma palavra: *heresia*. As autoridades estariam seguindo os preceitos e as práticas luteranas, corrompendo o cristianismo, destruindo a moral religiosa da cidade.

Mas a resposta é rápida: Para aquelas autoridades de Ypris, os tempos haviam mudado, os pobres já não eram mais exemplares, já não se constituíam no caminho de perfeição cristã, tampouco eram humildes e resignados diante de sua sorte. Novos tempos, novos pobres: pobres ociosos, embusteiros, trapaceiros, pobres que viviam a infringir às leis da vida cristã.

O protesto das ordens religiosas em Ypris não produziu as ressonâncias esperadas dentro da Igreja, mas o sucesso das medidas tomadas contra a mendicância pela cidade parece ter se espalhado com o vento e chegou a Carlos V, imperador do Sacro Império Romano Germânico. No edito de 1530, ordenava que todas as cidades do Império tomassem medidas contra os mendicantes e vagabundos. As cidades deveriam vigiá-los e apenas permitir que se dessem esmolas aos doentes e “incapazes”.

Mas vigiar os mendigos passa também por um controle de seus filhos que deveriam ser tomados dos pais e entregues a serviço de alguém, para que se evitasse que esses se acostumassem à *terrível praga da mendicância*. Também proíbe aos pobres saírem de seus lugares de origem. Quanto aos mendigos “fortes” deveriam ser arrastados pela cidade e castigados severamente, para que seus corpos feridos e açoitados e suas almas assombradas pela dor se tornassem exemplos vivos dos perigos da mendicância e da vagabundagem. Recomendava também às cidades que tivessem em suas paisagens muitos pobres, que os enviassem a outra cidade com uma carta de recomendação. E assim, aos pobres e mendigos daquele Império restava muito pouco: o açoite, o internamento, a separação dos seus filhos, o trabalho forçado. Os limites das muralhas da cidade coincidiam com o limite de suas vidas desgraçadas. As ruas, as praças, as igrejas constituíam-

se em paisagens remotas de um tempo que havia sido deixado para trás, o tempo da piedade, da misericórdia e da compaixão. Negros retratos pintados por uma historiografia que não cessa de fazer pesar o corpo do outro com a derrota, com o açoite e a humilhação.

Mas restava para outros, aqueles outros pobres que são banidos das cidades, a liberdade das estradas. Estradas onde muitos já não caminhavam, mas ali viviam como habitantes de lugar nenhum. Prisioneiros da paisagem que é sempre igual: a estrada, a fome, o abandono. Figuras tétricas a povoar esse espaço inumano, onde andar já não fazia sentido porque outras cidades, outras muralhas, outros portões fechados.

Nos Países Baixos, um edito de 1531 proíbe a mendicância pública nas ruas, nas praças, nas igrejas e casas. O mendigo que fosse encontrado a partir dessa data mendigando seria preso. Em caso de recorrência, os juízes e autoridades locais estabeleceriam a pena de acordo com seus critérios. Seus filhos deveriam ser enviados às escolas para aprenderem um ofício ou ainda poderiam ser destinados aos serviços domésticos.

Enquanto isso, a noite se faz ainda mais negra em Paris: 1535. O Parlamento de Paris adota várias medidas com relação à mendicância: Todos os mendigos fortes, nascidos na cidade ou aí residentes há mais de dois anos deveriam se apresentar para trabalhos de utilidade pública. Os mendigos obstinados e ociosos deveriam ser condenados à morte. Ordena-se na mesma medida aos mendigos forasteiros, que não tivessem residência fixa há pelo menos dois anos, saírem da cidade no prazo máximo de três dias; caso contrário seriam condenados à morte. Mendicantes trapaceiros, embusteiros que simulavam doenças ou faziam atravessar seus corpos por falsas mutilações seriam castigados com açoite e expulsos da cidade. Por fim, a população da cidade estava proibida, sob pena de pesadas multas, de oferecer esmolas nas ruas ou igrejas.

Na Inglaterra, o quadro da exclusão e do desterro desses fluxos de vida se repete: Uma data. Um edito. Um rei. Henrique VIII promulga um edito, em 1531, ordenando aos juizes de paz no campo e aos magistrados da cidade que façam um censo dos pobres inábeis e doentes nos territórios submetidos a sua jurisdição. A eles, seria emitido um certificado especial de pobreza que lhes daria o direito de exercer a mendicância em territórios pré-estabelecidos. Aquele que fosse pego mendigando fora do território seria arrastado. Da mesma forma, seria arrastado o mendigo que fosse pego mendigando no território “oficial” sem certificado de pobreza. Mendigos capazes de trabalhar seriam açoitados e quem lhes desse esmolas pagaria uma multa. Em 1535, novo edito: os filhos dos mendigos, com idade entre cinco e catorze anos deveriam ser recrutados pela força para trabalhar como aprendizes.

No final do século, institui-se, na Inglaterra, a figura do “guardião dos pobres”, que deveria ser nomeado anualmente pelos juizes de paz e que tinham como função enviar as crianças pobres para aprender um ofício, providenciar trabalho para os desocupados. Deveria cuidar para que os mendigos inválidos só pedissem esmolas em sua paróquia e apenas para sua sobrevivência.

Também na Escócia, os pobres vêem suas vidas miseráveis serem atravessadas por normas que cada vez mais adquirem contornos continentais. Em 1535, recomenda-se aos pobres “válidos” que busquem trabalho, proibindo-os de praticarem a mendicância. Quanto aos mendigos inválidos, esses só poderiam pedir esmolas em suas paróquias.

Na Espanha não correm notícias melhores. As notícias vêm de Valladolid, cidade rica. Rica também em esmolas e por isso, multidões de pobres se amontoam nas estradas que levam a Valladolid. Eles vêm de todos os lugares: vêm do alto das montanhas, vêm das Astúrias e dos tortuosos caminhos da Galícia. Vêm de todos esses lugares onde não podem ficar. Três dias ali, dois dias alhures, um dia aqui. Depois, a expulsão, a fuga, a fome.

São esses passantes indesejáveis, corpos inestéticos, figuras despovoadas do humano. Trazem consigo quase nada: trapos em seu corpo, desespero em suas almas.

Vêm de lugares onde já não encontram pão, onde a fome habita e a miséria reina. Vêm desses lugares que falam de uma cidade rica, de um povo generoso, onde não havia um mendigo que não recebesse esmola, uma rua que não passasse boas e ricas almas. Ali, não havia fome, nem frio. E nas estradas, esse imaginário caminhava junto a passos famintos e vidas cansadas. Eram crianças, velhos, enfermos, mulheres e homens que já não tinham nada senão a esperança de chegar. E lá, em suas ruas, em suas praças descansar o corpo e acalmar a alma. E então, Valladolid.

Mas então, um poeta resolve falar desses corpos deambulantes, dessas almas desenraizadas que ansiosas procuram ali, em Valladolid, criar novas raízes, sobretudo às portas das paróquias onde homens abastados e mulheres generosas nunca deixam uma mão que pede se fechar vazia.

O poeta chama-se Dámaso de Frías. Sua escrita é efeito da ressonância desses tempos novos onde o vazio da mão mendicante está preenchido pelos signos da desordem, da danação e da morte. Em Valladolid, multidões de pobres. Para Frías, resultado das muitas esmolas que esmoreciam o espírito e acomodavam os corpos. Poéticas palavras que sugeriam às autoridades locais, em outros versos poéticos, à expulsão de todas aquelas almas que dos campos fugiam da fome.

Valladolid seguiria os novos tempos: um estatuto especial é criado para dar conta desses “vagabundos” que vêm de todos os lugares. Então, mais uma data e um edito: Em 1531 se promulga uma lei que ordena que seja feito o censo de todos os pobres que habitavam as ruas, praças e escadarias das igrejas. Daquela multidão restaram trezentos e dez *pobres verdadeiros* que teriam o certificado de pobreza e que poderiam continuar a habitar a cidade imaginária da fortuna e da esmola.

No ano 1597, outra cidade espanhola convida todos os pobres das ruas a se reunirem no Hospital de La Sangre. São milhares ali reunidos: doentes de toda a sorte, velhos, mutilados, “aleijados”, crianças, mas também homens “válidos” e mulheres “fortes” ansiosos por receber um certificado especial de mendicância. Enfermos foram internados em hospitais, mendigos “válidos” foram obrigados a encontrar trabalho no prazo de três dias, sob pena de serem açoitados e expulsos da cidade. Algumas décadas depois, entretanto, o problema da mendicância não tinha sido resolvido em nenhuma cidade espanhola. Eram os tempos de Felipe II. Cento e cinquenta mil mendigos enchiam as ruas, atravessavam os campos, importunavam a ordem. Cristobal Perez de Herrera calcula que em 1617, existiria um milhão deles, entre vagabundos, doentes, crianças e velhos. Eles faziam povoar as ruas com suas roupas rasgadas e suas mãos estendidas, mas povoavam também a economia escriturística do Império. As páginas escritas duplicam os mendigos, tornando-os assombrações que ganham corpo em toda parte e são perigo em toda hora: da Espanha à França a geografia do assombroso remete a um mundo de corpos cada vez mais flutuantes, sem lugar.

Ausência de lugar que não é apenas territorial, mas principalmente simbólica. Os sinais de comunicação se perdem em espaços de diálogos desabitados. Só restando o estranhamente e a violência. Grenoble, cidade francesa, decide expulsar todos os vagabundos que viviam ali a explorar a caridade das *pessoas virtuosas*. Fecham-se as portas da cidade para todos aqueles que em seus corpos carregassem marcas de mendicância: trapos, sede, fome... Os demais mendigos são internados nas instituições de caridade. Em 1587, uma ameaça de epidemia leva à cidade a uma decisão inusitada: expulsar da cidade os pobres assistidos nos asilos e hospitais. Já não bastava esconder dos olhos, despovoar das ruas, trancafiá-los por trás das paredes escuras. Ali, naquelas casas onde o inumano habitava e os signos da dor se anunciavam no silêncio das ruas que já não eram por eles povoadas, os pobres

continuavam a falar através dos olhos que não os viam, do medo que os queria longe. Isso já não era o bastante. E assim, o desterro: A cidade empreende naquele ano a caça aos mendigos: Designam-se três comissários para cada rua, com o fim de evitar que essas presenças perturbadoras, indesejadas driblem os olhares mais atenciosos e ali insistam em fazer morada. Também se proíbe aos barqueiros que carreguem indigentes para a cidade. Para onde essas vagas de mendigos destinarão seus passos?

Na cidade de Ruan as coisas não passam de forma diferente. Ali, desde o ano de 1534, os mendigos são postos como problema. Naquele ano, uma Assembléia é organizada para pensar a questão dos pobres e mendigos. Representantes estaduais e da cidade, os seus *homens notáveis*, os *dignitários eclesiásticos*, administradores de hospitais, todos deverão decidir sobre essas vidas de que não se tem controle. Essas pessoas que, por carregarem em seus corpos os signos da pobreza, já não dispõem da própria voz, nem têm controle do próprio corpo. Entre eles, decodificavam as vozes das autoridades, muitos vagabundos, que vivem de latrocínio e de roubo, tanto quanto de esmolas. O Parlamento decide então criar uma lei municipal sobre os pobres que estabelece a proibição absoluta da prática da mendicância. Não se tratava apenas dos *falsos pobres* (aptos para o trabalho, mas que viviam do ócio), mas também de inválidos e doentes. Ruán decide que não haveria mais pobres nas ruas. E por isso, aqueles que não tivessem ali residência fixa e também não tivessem um ofício deveriam sair da cidade no prazo de oito dias ou encontrar, no mesmo prazo, um patrão. Depois desse prazo, o juiz ordenaria a captura desses *vagabundos* que seriam obrigados a trabalhar nas obras públicas.

A figura do *tesoureiro dos pobres* é criada para cartografar os corpos e as necessidades dos *pobres autênticos*. Entre eles, os *pobres envergonhados*-aqueles que tinham vergonha de pedir esmolas, que tinham casa, mas que não tinham condições de se sustentarem com seu trabalho. Esse grupo era

priorizado com relação aos outros. Mas a cidade que proíbe qualquer prática de mendicância não consegue dar conta dos seus pobres e suas necessidades. Muitas dúvidas atravessam os debates: a ajuda deveria ser em forma de dinheiro ou de alimentos? Qual o limite e a extensão dessa ajuda? Diante da impossibilidade de a cidade suprir suas necessidades, o que fazer? As dúvidas se arrastam, mas sobre elas paira uma certeza, uma única certeza: a mendicância pública estaria proibida. Ali, como em Lille e em Flandres, a proposta é a mesma, com também sua extensão: os pobres não poderiam sair de suas casas para pedir ajuda e caso as autoridades lhes arrumassem emprego em algum lugar também dali não poderiam sair.

E, no entanto, era preciso que a população soubesse dos seus pobres, desse estigma que não cessa de se preencher: Faz-se em Ruán uma lista dos pobres da cidade que deveria ser fixada nas portas das igrejas. E cada um deles seria obrigado a carregar em seu corpo de pobreza um distintivo ou uma cruz amarela na manga da roupa. Era necessário nesses tempos de indefinição definir os pobres, seu corpo e seu lugar. A visibilidade anunciada pela cruz dos pobres carregava um dizível do qual não podiam escapar.

Signo de uma falta, a cruz também vinha anunciar sua presença intolerável e sua exterioridade em relação ao lugar. Caminham, assim, pela cidade como aquela “ausência mesma” de que falava Levinas. Em seus corpos um dito se escreve, nomeando, codificando, aprisionando sua erraticidade. E, no entanto, essa “ausência mesma” apenas chega e chega a cada vez para dizer do infinito que faz habitar, de uma infinitude de possíveis que não cessa de fazer derrisões e de anunciar e provocar estranhos encontros. Ausência que se faz ser não por instaurar um vazio, mas porque na presença se faz infinita, indomável, difícil de ser traduzida, impossível de ser controlada. Como controlar esse corpo que insiste em falar, que insiste em se fazer movimento e que carrega em sua infinitude todos os perigos e todos os medos?

Por isso, os pobres aparecem como objeto de temor. Em 1556, o alcaide de Ruán promulga uma ordenação que adverte a todos os pobres da cidade e dos arredores que não se amotinem, nem se rebelem, que não maldiguem, nem se manifestem com palavras ou gestos contra as autoridades da cidade, nem contra os cidadãos responsáveis em distribuir as esmolas ou aqueles responsáveis por lhes mandar ao trabalho. Aqueles que não cumprissem a advertência deveriam ser açoitados, e os insistentes deveriam ser punidos com a força. Entretanto, a ameaça verbal, posta em forma de lei, ainda era pouco para domar esses fluxos indesejáveis, esses corpos carregados de hediondez. E por isso, ali, exatamente nos lugares onde as esmolas eram distribuídas, as autoridades mandam erigir quatro forcas, cuja presença não cessava de dizer dos perigos do mal-dizer.

As forcas se escrevem nessa história de danação de vidas e de corpos danados como demonstrativos que dizem e anunciam a todo instante o destino dessas estranhas e asquerosas identidades. As forcas para ceifar sua hediondês, aplacar seus ruídos, espacializar seus corpos, dar-lhes uma extensão medida, ordenar seu infinito. E, no entanto, outros relatos, vinte anos depois, dão conta de que os pobres obrigados ao trabalho insultam cotidianamente os seus comissários, se rebelam e despedaçam violentamente o pão que recebem durante a distribuição. A cidade responderia com mais forcas.

Lyon. 1536. As histórias se repetem: a mendicância pública é proibida, os mendigos forasteiros são expulsos, guardas são postos na entrada da cidade para impedir que pobres de outras terras atravessem seus portões. Também aí, são criadas figuras próprias para cuidar da distribuição das esmolas e na mesma medida, impedir que os pobres peçam ajuda por conta própria a particulares. Proíbem-se os barcos de transportarem pobres para a cidade. Aos *mendigos obstinados* é destinado o trabalho forçado e por ele, nada receberiam a não ser a sua alimentação. Uma das torres da cidade foi

destinada à prisão dos mendigos. Medidas para domar esse corpo danado que não cessa de apavorar e de produzir múltiplos.

Múltiplos que, também na *cidade antiga* vagam pelas ruas, sentam-se nas escadarias das igrejas, invadem os templos, perturbam as funções e ainda levam as esmolas dos fiéis. São criaturas a vagar de casa em casa, de igreja em igreja, importunando a todos, arrancando as esmolas quase com violência, para depois gastá-las de modo escandaloso, reclama um contemporâneo desses tempos de corpos assombrosos e olhares assombrados. Reclamações que exigem das autoridades cada vez mais uma atitude com relação à mendicância. E assim, um edito do papa Pio IV de 1561 proíbe a mendicância pelas ruas de Roma, sob pena de prisão, desterro e envio às galeras. Também aí é criada a figura de um comissário especialmente com a função de impedir que os mendigos voltem às ruas e de encaminhar os insistentes às punições devidas.

E, no entanto, aqueles fluxos de ruas insistem em viver e pior, insistem em sobreviver das esmolas. Ali, um mendigo insistente a driblar os olhos rancorosos da lei; aqui um corpo em chagas a pedir numa escadaria que também serve de refúgio ao ouvir os terríveis passos do comissário; adiante, ali mesmo, nos portões da cidade são muitos que retornam, ou vêm de outras paisagens sombrias vestidos de peregrinos que vinham visitar a *cidade do papa...* E dali, não saíam mais e talvez por isso, nos tempos de Pio V tenha-se pensado em “alojar” os pobres e mendigos em quatro bairros da cidade. Isolar seus corpos em um território, impedir que esses fluxos de vidas indesejantes andem por todas as ruas e estejam em todos os lugares. E assim, controlar seus corpos e guardar seus passos e gestos em um recanto da cidade, longe dos olhos que não os queriam perto e das almas que os queriam longe. Mas o projeto dos bairros dos mendigos não se concretiza, embora o problema com relação a esses corpos inestéticos que povoam a cidade de feiúra, sujeira e

medo se multiplique a cada peregrinação. Danação que nenhuma norma parece dar conta.

E então, nos tempos de Gregório XIII, o projeto dos bairros pobres é abandonado de uma vez por todas. O papa manda construir um enorme hospital onde os mendigos encontrariam alimentação e, principalmente, trabalho. Organiza-se um censo dos mendigos. E, em um recanto da cidade todos são reunidos pela Irmandade da Santíssima Trindade. Era o dia 27 de fevereiro de 1581, e dali todos foram levados ao grande hospital. Para tanto, a Igreja organiza um solene procissão. Um cronista da época deixa registrado o cortejo dos mendigos: à frente, ia o clero e os membros da Santíssima Trindade vestidos de roxo e com velas nas mãos. Depois, a multidão de mendigos: Os que podiam mover-se seguiam organizados em pares. Mais atrás, os velhos e outros ainda que não podiam locomover-se seguiam carregados em carroças por outros mendigos e finalmente, catorze carruagens levando os doentes mais graves. E assim, pelas ruas da cidade desfilavam, na sua própria procissão, cerca de 850 mendigos em direção ao hospital que os guardariam dali por diante. A procissão dos pobres aparece para o cronista da época como um *cortejo triunfal*.

Triunfo que parece se desmanchar nos documentos que Bronislaw Geremek continua a encontrar nos arquivos da *cidade eterna*. Eram os tempos do Papa Sixto V. A procissão triunfal sobre a mendicância nas ruas tinha acontecido há apenas seis anos. Mas a bula *Quamvis infirma* reclama bravamente contra a maldade dos mendigos e dos vagabundos que enchem as ruas e as praças da cidade. Suas lamentações estariam perturbando os fiéis das igrejas. Viviam eles em lugar algum, deambulando por entre as ruas, pensando apenas em *encher a pança*, em matar a fome. Fingiam doenças para fugir do *trabalho honesto*. E, novamente, uma decisão é tomada: a proibição da mendicância pelas ruas de Roma, sob pena de deportação a galeras. Um novo hospital é construído e mais de mil pessoas ali são acolhidas.

E, no entanto, continuam eles a se constituírem como corpos que insistem em vibrar, em dizer de sua presença suas invisíveis e temerosas potencialidades. Corpos que nunca estão em um só lugar e talvez exatamente porque sob o olhar do outro não carreguem um nome, mas apenas sua transgressiva presença, não cessam de se multiplicar, de aparecer e fazer morada ali mesmo onde já tinha se decretado seu fim. E por isso, por causa desses corpos incessantes, desses fluxos que insistem em fazer voltas e instaurar dobras sobre o poder, uma outra procissão é organizada por uma Igreja cada vez mais histórica por tantos pobres nas igrejas, nas praças, nas ruas.

Já eram os tempos de Inocêncio XII. O papa não só proíbe a mendicância pública, como os outros já tinham feito, mas também proíbe que os fiéis dêem esmolas. A procissão dos mendigos volta a desfilar pelas ruas da cidade. Mas dessa vez agentes municipais são organizados para retirar das ruas os mendigos que ali insistissem em aparecer. Mas a noite ali, na Praça Navona não apenas dormiam mendigos, vagabundos, mas trabalhadores temporários que, como eles, não tinham onde dormir. E então as mãos que pediam e as mãos que trabalhavam tornam-se, elas mesmas, signos desses novos tempos que produzem novas combinações: as mãos calejadas anunciavam sobre si mesmas o trabalho do dia, o esforço de uma vida, as mãos lisas, limpas de calosidades, perigosas mãos que já não anunciavam o pobre de Cristo, mas o embusteiro, o vagabundo, o trapaceiro que deveria ser trancafiado no hospital e posto a trabalhar.

Vitória de um poder que não cessa de se escrever sobre o corpo dos pobres, que não cessa de violar seu lugar e de instaurar editos sobre o seu destino mal-dito? “Las procesiones romanas del *triumfo de la misericórdia* se nos aparecem sobre todo como um *signo* del triunfo sobre los mendicantes.”³⁷

³⁷ GEREMEK, Bronislaw. La piedad y la Horca – Historia de la miséria y de la caridad em Europa. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 232.

Afirma Breonislaw Geremek. E, no entanto, por que o decreto pontifício de 1774, trabalhado pelo mesmo historiador, demonstra a insatisfação de Inocêncio XII diante do número de mendigos e vagabundos que não cessam de aparecer nas ruas e praças? Que triunfo é esse que a noite ronda as ruas atrás dos *vagabundos* que ali insistentemente fazem morada? Que triunfo é esse que não cessa de produzir histerias diante da presença desses indomáveis corpos, dessas detestáveis almas? Onde se escreve tal triunfo se as escadarias das igrejas continuam a ser povoadas por essas infinitas presenças, se as praças continuam a servir de dormida para esses corpos fantasmagóricos que à noite quando a cidade dorme vêm anunciar com sua rostidade³⁸ medonha mais do que sua presença, sua infinita espacialidade? Aquele excelente historiador dos *filhos de Caim* anuncia o triunfo da ordem pelo espetáculo que a própria ordem cria e reproduz. Não vê, entretanto, na necessidade da repetição o abismo onde o triunfo faz morada. Os *filhos de Caim* não cessam de anunciar sua chegada, não cansam de instaurar contornos numa procissão que deveria ser retilínea, em gestos que deveriam emitir uma só resposta.

O rosto de Caravaggio

1597. Michelangelo Merisi, mais conhecido por Caravaggio, então com 24 anos, recebe a encomenda para decorar a capela de Contarelli. A capela pertencia à Igreja romana de San Luigi dei Francesi. Deveria decorá-la com cenas da vida de São Mateus. Caravaggio não era qualquer pintor, mas aquele que marcaria o Barroco com sua técnica de luminosidade e seu estilo realista.

³⁸ Trabalho aqui com o conceito de rosto de Levinas. O rosto como este lugar que se faz irreduzível à toda interpretação, lugar do infinito, do “fora” como diria Blanchot, que não se diz totalmente pelo sujeito ou pela linguagem. O “rosto” não se reduz a nenhum esquema de percepção, tampouco de compreensão.

Órfão aos onze anos de idade conhecia bem a vida difícil das ruas, os passos incertos das estradas. Os mendigos, seus limites e suas mazelas não lhe eram estranhos. Sua vida, atravessada por atos de violência que culminaram no assassinato de um homem em Roma, o obrigava a fugir de cidade em cidade, condenado ao exílio e a uma vida incerta. Imagens das ruas que passam a circular, a produzir movimentos e sombras nas pinturas de Caravaggio.

Mas *São Mateus e o Anjo*, naquele ano de 1597, não agradara em nada os cônegos que o haviam contratado para decorar a capela de Contarelli. O quadro fora considerado terrivelmente ofensivo e sua primeira versão foi proibida de ser exibida. São Mateus trazia enormes pés descalços e gastos pelas dificuldades da vida. Seu rosto expressava a simplicidade de um homem rude e ignorante, tendo como pano de fundo uma escuridão cortada pela luminosidade da asa do anjo que guia sem muita gentileza a mão do evangelista na leitura do livro sagrado. A pintura teria ofendido os cônegos por trazer um personagem da rua, um mendigo travestido de São Mateus.

Mas naquele final do século XVI, Caravaggio apenas iniciava uma tradição figurativa que no século XVII seria exacerbada por um dos seus seguidores e que receberia o nome de tenebrismo. Instaura, ele, uma nova linguagem plástica marcada pelo disforme, pelo vil, pelo vulgar e pelo rústico. Linguagem considerada realista e que traz rostos destoantes das feições aristocráticas. São rostos inusitados, marcados pela feiúra, pela humildade e pelos sofrimentos; rostos atravessados de rugas. São indivíduos que trazem o tempo no rosto, a dor nos olhos, sujeira nos pés.

Assim são os personagens representados na “*Virgem do Loreto*”, quadro que se destinou à cavalleti da Igreja de Santo Agostinho em Roma. A *virgem de Loreto* representa a casa na qual morava Maria sendo transportada de forma milagrosa por anjos e por isso, suspensa no ar. Mas assim, não mais o seria nas mãos de Caravaggio: No quadro, a *casa sagrada* já não está

suspensa no ar, mas localizada numa rua escura e nela, a virgem com uma criança ao colo, tendo atrás de si, uma parede de frisos. Ao seu redor os fiéis, ajoelhados, não trazem os signos de uma classe aristocrática, tampouco da burguesia, mas das classes sociais, consideradas pelos potentados da época, inferiores. Suas faces são enrugadas, seus pés estão cobertos de sujeira e desgastados pelas peregrinações. Também, a virgem está descalça inclinada em direção aos fiéis, a fim de que o menino-Cristo que está em seus braços os abençoe. Aí, a pobreza, mais do que a santidade; a humildade, mais do que a glória; o sofrimento mais do que a harmonia dos dias e das horas ocupa o espaço sígnico da pintura. Também esse quadro, assim como “*São Mateus e o anjo*” provocou reações. Diz um relato da época:

Na primeira capela (dos cavalleti) da Igreja de Santo Agostinho à esquerda, [Caravaggio] fez uma virgem de Loreto tomada do natural com dois peregrinos, um com os pés sujos e a outra com uma touca suja; e por estas leviandades, em relação às partes que *uma grande pintura* apresenta, entre os populares houve um grande rebuliço.³⁹

A *grande pintura* de que fala Baglioni era marcada pelo conceito neoplatônico renascentista de natureza corrompida que deveria ser corrigida pelo artista. Tinha como meta a beleza ideal; deveria o artista selecionar o que de mais belo existisse na natureza e torná-lo ainda mais belo. Tratava-se, pois, não de uma simples imitação da natureza (o que era repudiado e tido como vulgar), mas corrigir, tornar perfeito, tendo como objetivo a excelência do Belo. Pintores que simplesmente pintassem a natureza sem aperfeiçoar sua beleza e corrigir alguma imperfeição eram tidos como meros imitadores, os

³⁹ BAGLIONI, Giovanni. Apud SOUSA, Dalila Doring. A representação dos pobres nas pinturas religiosas do caravaggismo napolitano. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, março de 2002, p. 33. Grifos meus.

piores do campo da arte. Naquele mundo da Contra-Reforma, Michelângelo e Rafael foram considerados os mestres da busca pelo Belo ideal. *A grande pintura* se pautava em convenções idealistas. Caravaggio, no entanto, instaura novos códigos em suas telas, produzindo uma pintura realista, naturalista, abandonando “a idéia de Beleza, disposto a buscar uma semelhança em tudo”⁴⁰, diziam Agucchi e Paleoti, teóricos da época.

Fugindo do Belo ideal, Caravaggio instaura nos códigos pictóricos um outro conceito de beleza onde o Belo já não pode existir, pois não coincide com a vida. A beleza artística já não ia ao encontro dos mundos ideais, daquele não-lugar, utopia do olhar, mas do mundo que se oferecia como paisagem possível, como limite do próprio viver, carregado de marcas da existência. Os rostos enrugados, cansados da miséria da vida; os pés sujos, desgastados pela aspereza dos caminhos e as poucas roupas surradas a cobrir corpos também maltrapilhos eram mais do que resultados iconográficos de um pintor extravagante que conheceu a vida das ruas; eram signos que, naqueles tempos confusos, pediam por sentidos, clamavam por significação.

Os mendigos eram figuras passantes de muito tempo, desde os cristãos primitivos, e antes deles, que seus corpos maltrapilhos rasgavam os mundos e se faziam destoar. As narrativas do Evangelho estão povoadas deles. Para a Idade Média também eles não foram um corpo ausente. Mas agora, aqui nos tempos de Caravaggio, eles que parecem ser tão velhos quanto o tempo são figuras que povoam a rua e instauram signos de inquietação, de não-reconhecimento.

Signos que não se separam das linhas do tempo em que são operados, que não se constituem como produtos de um “eu” extravagante, genial ou conhecedor das experiências do mundo. Caravaggio não pôs os pobres em seus textos pictóricos porque as ruas e os becos foram seus mestres. A

⁴⁰ Apud SOUSA, Dalila Doring. A representação dos pobres nas pinturas religiosas do caravaggismo napolitano. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, março de 2002, p.31.

emergência de determinados signos não pode ser reduzida a uma individualidade, a uma experiência particular, pois os signos são compartilhados, implicam sempre uma relação. A pintura de Caravaggio dar-se a ser num tempo.

Ao trazer os personagens da rua repete Caravaggio um texto escrito nas mesmas ruas a cada dia, a cada hora dos dias que passam? A representação das dores antes era um lugar direcionado apenas aos santos, nunca aos homens, principalmente a esses homens das ruas, a essas mulheres das escadas das igrejas, a esses todos que, enquanto Caravaggio os pinta em tela no seu atelier, lá fora seus modelos, esses modelos estão sendo ironicamente retirados do olhar, trancafiados, exilados, obrigados a ser o outro de si mesmos nos trabalhos forçados... enforcados por insistirem em não querer ser.

Simultaneidade de tempos, simultaneidade de movimentos, simultaneidade de forças que não se encontram, mas que produzem zonas, acontecimentos de contra-efetuação. Mais do que inscrever no campo da arte uma nova linguagem plástica, Caravaggio instaura uma contra-efetuação do trancafiamento. Pensar sua pintura como uma contra-efetuação do quadro que agora se desenha na rua não é pensar as suas telas como um efeito do que fora do seu atelier acontece, uma resposta que torna presente o que as casas de internamento querem esconder. O trancafiamento, as telas de Caravaggio são variáveis de um mesmo acontecimento: que não é este estar na rua a pedir, também não o mendigo, não ainda as leis de clausura e tampouco o gesto de dar esmola. Nada que se dê a medir em corpos. É ele, o acontecimento, esse encontro do olhar com o mendigo moderno pulsionado por vários movimentos, intensidades. E nesse sentido (e na ausência dele) é preciso pensar o lugar da mendicância como esse complexo de coexistência de forças. Não se trata, pois, de uma reação, de uma resistência ao trancafiamento, se entendida aqui resistência como esse movimento que se dá por consequência numa linha de sucessão determinada. Trata-se de forças que coexistem, de

durações que instauram no mesmo presente tempos diferentes, pontilhados por mundos diversos: compaixão, leis, norma, sensibilidade, racionalidade, medo, paixão. Trata-se de um mesmo acontecimento, mas ligado ao tempo por pontas de presente desconectadas, que aí se dão a existir, instaurando na matéria esses intervalos de que falava Deleuze e que seguem desfazendo as forças, alisando as formas, levando as efetuações a uma variação sempre contínua.

Assim com Caravaggio. Suas telas são lugares de contra-efetuação da norma, de contra-efetuação do trancafiamento. Nelas, habita uma pluralidade de sentidos que não se dão a acontecer por uma relação de causa-efeito, mas por uma coexistência de forças. Essas forças carregam mundos diversos. Daí porque a idéia de contexto do historiador as esmaga. Carregam também uma simultaneidade de tempos. Daí porque também insuficientes os decantados tempos de Braudel. As forças não se dão a medir no tempo, nem longo, nem médio, nem curto, porque trazem em si o imensurável da vida, o inesgotável dos encontros. Não carregam uma direção definida, tampouco um fim determinado.

Caravaggio, sua pintura e seus personagens. O Estado, suas casas de internamento e suas leis. Na cidade de Lyon, no mesmo século em que vive o pintor, narra Bronislaw Geremek:

notables resistencias en amplios sectores de la opinión pública, suscitando gestos de solidaridad hacia los mendicantes y los que no tenían trabajo por parte del pueblo. Incluso se llegan a producir choques y tumultos, cuando la multitud arranca de las manos de los servidores a um infeliz detenido, y persigue a los servidores.⁴¹

⁴¹ GEREMEK, Bronislaw. La Piedad y la Horca - Historia de La Miseria y de la Caridad em Europa. Madri: Alianza Editorial, 1998, p. 184.

Nesse cenário construído na narrativa do historiador tempos que se encontram sem se comunicarem, mundos que se cruzam sem se entenderem. Feixes de forças divergentes os atravessam. O mendigo preso, a multidão em polvorosa, a luta corporal para libertá-lo, a perseguição aos funcionários que faziam cumprir a norma. O século XIX radicalizará a lei. Será o tempo dos códigos penais que também inscreverão os mendigos como personagens nefastos. Os funcionários da lei se multiplicarão, as prisões se tornarão freqüentes. E menos freqüentes serão as multidões revoltosas diante da prisão desses que pedem nas ruas. Mas naqueles tempos de Caravaggio nenhuma força permitia ler esse futuro. Nenhum acontecimento permitiria prever essa vitória. Ali, tempos de atualizações que não querem se encontrar: o tempo da efetuação da lei, da atualização da norma; o tempo de atualização da caridade. Tempos que dialogam de forma diferente com a dor: dor para ser trancafiada, escondida; dor para ser salva, redimida. A dor de Caravaggio.

Em suas telas, a dor pertence ao humano, mas não é a dor que deve ser motivo de resignação, de humildade e de salvação na eternidade; é a dor a ser curada com atos⁴² concretos dos homens e que, para isso se faz necessário um olhar de compaixão tal qual o olhar da “virgem de Loreto” para os pobres maltrapilhos que se põem a sua frente. Esses maltrapilhos postos na tela não são apenas textos de vida, fluxos doloridos das ruas copiados por um pintor sensível e habilidoso, fiel ao real que quer representar, pois ao reproduzir um texto um escritor, um pintor ou um filósofo mais do que cristalizar sua identidade, como diria Deleuze, afirma sua diferença. Lemos o mundo e as vidas dos mundos que nos chegam com nosso olhar, com nossos conceitos,

⁴² A pintura de 1607, “As Sete Obras de Misericórdia” traz numa só cena, e assim representada pela primeira vez na tradição iconográfica, os sete atos de misericórdia. São pedintes urbanos, famintos, sujos e maltrapilhos sendo atendidos em suas súplicas por pessoas caridosas. Eis as sete obras de caridade pintadas por Caravaggio: dar de beber aos sedentos, vestir os nus, acolher o peregrino, dar de comer aos famintos, visitar os enfermos, cuidar dos presos, enterrar os mortos. Também são sete as obras de ordem espiritual: dar bons conselhos, ensinar aos ignorantes, corrigir os erros, consolar os aflitos, perdoar as injúrias, suportar com paciência as fraquezas do próximo, orar pelos vivos e pelas almas do purgatório. Essas catorze obras de caridade foram sistematizadas por Santo Tomás de Aquino.

com nossa pele, com nossas mãos, e ao ler não consumimos o texto passivamente, ele não entra em nós senão marcado por nossa comoção, estriado por nosso olhar, duplicado por nossas inquietações. Portanto, os pobres postos em cena pelos pincéis de Caravaggio não são “objetos” de sua pintura, temas de sua tradição iconográfica como corpos inertes, desprovidos de intensidades. São lugares de afecção, são eles mesmos acontecimentos, na medida em mais do que uma materialidade, ali dar-se a ser um encontro que não se diz pela sua efetivação, pelo seu imantar-se nas coisas, na matéria. Não se atualiza nas linhas prescritas para o real do mundo, mas em fluxos de intensidades que se desencontram do tempo medido, esse intervalo atualizado pelo real do mundo.

O acontecimento não é, no atelier de Caravaggio, o seu resgate dos pobres para as suas telas, não é também este dar-se a ser do pobre que pede nas ruas ou nas calçadas, como também não é o trancafiamento dos mendigos, de que o pintor tem notícias. Ele é esse que percorre essas materialidades e, no entanto, não se prende em suas teias tão reais, tão atualizadas que são pelo instante presente. Ele é esse que faz fugir, intensidade pura, pertence ao espaço liso de que fala Deleuze, leitor de Pierre Boulez; não se deixa agarrar totalmente por Cronos, o tempo contínuo, sucessivo e medido das coisas, habita em Aiōn, esse tempo que não se vincula aos corpos, por isso tempo dos incorporais.

E assim, o acontecimento, no atelier de Caravaggio, não é corpo, por isso não é a tela, não é estado de coisa, por isso também não se constitui nos sentimentos do pintor diante da miséria que dilacera o mundo. O acontecimento é o encontro que tornado expressão se dilui, que tornado representação se perde no gesso do tempo presente. É o sentido que (se) produz na brecha entre o ver e o dizer, mas não é o visto, nem o ver, nem o dizer, nem objeto, nem percepção, nem linguagem. É um efeito que coexiste com os corpos, diz Peter Pál Pelbart, leitor de Deleuze, mas não se reduz, nem

se diz totalmente neles. Da memória de um encontro resta, dessa afecção de corpos, um desejo dito, uma vontade anunciada, uma impressão expressada, mas nem mesmo todas as palavras dispostas cobrem sua intensidade, guardam para a posteridade aquilo que do encontro não pode ser dito em palavras, não pode ser traduzido em códigos... A linguagem, o evento são produtos desse encontro, do acontecimento, mas não são ele. Dele, do acontecimento que não se monumentaliza totalmente nas coisas, fios insistem em não formar uma rede, rastros em não serem indícios.

...

Mas que importam nessa história de telas pintadas, de corpos materializados por tintas esses fluxos que não se deixam agarrar pelas palavras, que não se deixam aprisionar pela tela? Que importam esses incorpóreos da vida nesse mundo de corpos materializados em telas, em quadros? Talvez pouco, nada mesmo para aqueles que desejam o encontro das palavras com as coisas e das coisas com o que nelas é o seu não-dito, sua margem disforme, sua disjunção absoluta.

Mas importam muito para quem pensa que a História não vem para servir à pose, a essa forma que, como a fotografia, guarda o instante privilegiado à uma forma essencial. A fotografia é uma pose, assim como a escultura grega de que fala Peter Pál Pelbart; a pose como figuração de uma essência num instante eminente. O escultor capta, diz ele, no cavalo o galope o que seria sua forma essencial. Também o historiador capta apenas a pose, esse acoplamento entre um movimento tornado essência e um instante tornado privilegiado. Tomar a pintura de Caravaggio como o todo dos seus movimentos é aprisionar todos os demais movimentos que são excluídos da pose. Assim, o historiador produz as suas sinédoques do passado, tomando a parte pelo todo, apropriando-se de um acontecimento efetivo e tornando-o emblema de uma época. Por isso, Deleuze amava o cinema. Para ele, o cinema ao captar os múltiplos movimentos e posições havia se liberado da

pose, se libera da forma eminente, dessa forma que carrega uma essência, e se conecta com qualquer movimento, com uma posição qualquer.

Como esse texto dos fluxos das ruas não pretende a pose, também ele não considera a pintura de Caravaggio como o signo de um pintor, como o emblema de uma vida. Ela é efeito de sentido, efeito de acontecimento que não se reduz ao autor, nem ao seu estilo realista/naturalista, nem a sua isolada resistência diante de uma outra economia do olhar que trama o trancafiamento dos pobres, a produção de sua ausência.

O olhar de Caravaggio, este tornar o pobre texto a ser lido em sua tela, pelas linhas da compaixão, da generosidade. O pobre como personagem que dar-se a ser na relação com os santos e sua mansidão, com os homens piedosos e sua misericórdia. O gesto de Caravaggio, este trazer o *fora* para dentro da tela, é mais do que dar presença, pôr no cenário aquele que dos cenários sempre é sua margem; é fazer do de *fora* personagem primordial do *de dentro*. O de *fora* surgindo no *de dentro*, como isso ou aquilo que até então é o impensado de uma época. É na produção dessa travessia que Caravaggio instaura uma dobra, reduplicando o *de fora*, uma vez que o impensado posto em outra trama também ele torna-se o outro de si mesmo. Essa operação é mais do que imitação, representação dos pobres dados a ler na rua, é um movimento de agenciamento, diria Deleuze, leitor de Foucault. Movimento puro de resistência, mas não de consequência, ponto de criação, maquinaria de desterritorialização.

O olhar de Caravaggio, o gesto de Caravaggio... O tempo de um pintor que parece paralelo ao tempo do trancafiamento, destoante do olhar que, por medo do dito da tela e o que ele pode anunciar, esconde o quadro dos olhares públicos (... e, no entanto, o preserva), do olhar que ao deparar-se com a “*Virgem de Loreto*” se escandaliza e provoca *rebolço*. E, no entanto, os dois olhares são coincidentes das horas, passantes dos mesmos dias, ouvintes do mesmo sino. Mas os ritmos temporais que os atravessam carregam sua própria

frequência. Os olhares são efeitos de acontecimentos singulares agregados a uma frequência temporal própria, não possível de ser medida pela cronologia, mas apenas pensada por sua intensidade, por suas conexões e variações singulares. Uma determinada leitura da obra de Caravaggio explica a presença dos pobres em suas telas pela vida de órfão, pelos desatinos das ruas. Seu olhar singular teria assim uma *causa*, suas figuras inestéticas, uma racionalidade. Mas também aquelas pessoas que, na Rua de Lyon, arrancam o mendigo das mãos do servidor, com seu gesto, pintam um quadro, instauram um texto que dar-se a ler e ver. E, no entanto, que *causa* explica seu ato, que racionalidade matiza seu gesto? Não há nem nelas, nem em Caravaggio um gesto último, um efeito de resistência a uma realidade que veio antes. Mas apenas estilhaços temporais de um mesmo acontecimento, pedaços de presentes, tensões e intensidades portadoras de mundos, de temporalidades que ali, num mesmo tempo medido já não seguem um fio, apenas escapam.

Não está Caravaggio nem no início, nem no fim de uma história com relação à mendicância, mas por qualquer ângulo que olhemos seus quadros, apenas no meio, sempre no meio. É no meio, nunca no início ou fim, diria Deleuze, que os tempos se comunicam, se entrecruzam. É no meio que as múltiplas velocidades acontecem, que os ritmos temporais variam sua intensidade. Nem a partida, nem a chegada, mas esse lugar de travessia de que falava o poeta. Lugar que não está preso a nenhuma medida. Nem topográfico, nem cronológico, mas poético, criativo. É pelo meio que as coisas se resolvem. Se entendermos resolver como a multiplicação das coisas e não como produção de soluções absolutas e finitas. Se entendemos que as coisas se resolvem produzindo outras coisas, infinitando o tempo de mundos e as ausências de presenças. No meio não há uma medida, mas poéticas de transbordamento, experimentações, diria o filósofo dos duplos, que seguem temporalidades variadas, ritmos que não se medem, medidas que não se igualam.

Qual a medida que a Igreja Católica dava no mundo religioso de Roma à imagem e ao culto de *Nossa Senhora*? Qual a medida que os humanistas davam à Maria? Qual a medida que Lutero dava à imagem da *Virgem Imaculada*? Em que meio as pinturas de Caravaggio da *Virgem do Rosário* e da *Virgem de Loreto* se encontram com essas medidas, ou com alguma delas, ou mesmo por estar ele ali, no meio, destorcer todas elas e instaurar na materialização da *Santa* o intempestivo, o novo que vem em excesso e que faz transbordar os ditos e a própria tela?

A devoção à Maria não era antiga. Surgiu no final da Idade Média. Nos tempos de Caravaggio, o culto à *Santa Maria* sofria as críticas do Protestantismo luterano. Lutero agenciara as críticas de humanistas como Erasmo para reforçar seus argumentos em torno da não-santidade de Maria. Muitos teólogos entrarão nesse debate para defender a devoção à mãe de *Nosso Senhor*. Também grandes nomes da Ciência: Descartes fez uma peregrinação à *Nossa Senhora do Loreto*. A arte também dará sua resposta. Inscrita nas tramas do social, essas tensões se inscreverão em suas telas e em suas páginas. Uma arte vinculada à Contra-Reforma dará à Maria o seu lugar santo.

Assim, Caravaggio: “*A Virgem do Loreto*”, “*A Virgem do Rosário*”. E, no entanto, suas pinturas dão-se a ser no *meio* dessas tensões. Não porque unem as pontas desse debate, fazem-se ponte entre duas narrativas não-reconciliáveis, mas porque desarticulam o lugar, instauram o excesso, abrem no cenário das telas lugar para o intempestivo: Nem a favor de Lutero, pois Caravaggio reforça o poder da *Santa* (Ali, onde ela se encontra a luz ofusca a sombra que percorre o humano), nem reprodução do esperado pelos teólogos da Igreja. Eram tempos difíceis aqueles. Os discursos e os pensamentos eram percorridos por uma certa histeria quanto ao lugar que deveria ser dado, no social, aos pobres. “É estranho jogar uma pessoa pobre na prisão só porque

pede esmola⁴³, diz um folheto – *Mendicância aprovionada* – publicado em Roma, com o aval do papa Inocêncio XII, no ano de 1603. Mas mesmo parecendo *estranho*, os abrigos e hospitais se multiplicam:

Recolhidos das ruas, os pobres eram levados com grande cerimônia e pompa para os abrigos erguidos para eles. Às mulheres indigentes, os fidalgos ofereciam comida e bebida, aspirando a um toque de santidade; elas se lavavam, recebiam roupas limpas e depois eram trancafiadas para sempre, alimentadas frugalmente e levadas para exercer trabalhos pesados, tomando-se o cuidado para que não fossem ‘mimadas em excesso’. Os homens indigentes iam para outro prédio, conduzindo por um jovem vestido de anjo, e depois de cantarem o *Te Deum*, era-lhes oferecida uma ceia pública. As mesas eram arrumadas ao ‘estilo de um teatro’, com toalhas e talheres de qualidade, tendo como participantes soldados vestidos com uniforme completo, ao passo que a aristocracia disputava o privilégio de servi-los. Após o jantar, eram levados para a capela para rezar e de lá para as celas comunais...⁴⁴

Na França, na Espanha, na Inglaterra os pobres são simplesmente levados para os abrigos e prisões. Em Roma, no entanto, esse mesmo gesto é teatralizado. Exorcizar os mendigos das suas ruas exigia todo um ritual necessário ao olhar, um ritual que acomodasse os mundos da compaixão aos novos tempos do trancafiamento. Os signos religiosos – anjos, hinos não tinham como função apenas *animar* o evento, mas instaurar uma ponte de

⁴³ MANGEUL, Alberto. *Lendo Imagens: uma história de amor e de ódio*. SP: Companhia das Letras, 2001, p. 300.

⁴⁴ MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens: uma história de amor e de ódio*. SP: Companhia das Letras, 2001, p. 300.

comunicação – agenciando signos reconhecíveis e reconhecidos - entre esses mundos diferentes, entre tempos que não prometem sintonia.

Mas enquanto os mendigos estão sendo limpos, alimentados e vestidos, enquanto os fidalgos oferecem-lhes comida *aspirando a um toque de santidade*, enquanto os pobres da rua eram *trancafiados para sempre*, a afirmação do panfleto deixa, ela mesma, um *fora*, uma contra-efetuação do trancafiamento. Não, porque ela venha a negá-lo. Ao contrário a Objeção 29 do folheto - “É estranho jogar uma pessoa pobre na prisão só porque pede esmola” - é acompanhada de argumentos que não seguem a mesma linha da objeção, mas ao contrário, procuram convencer o leitor da necessidade do trancafiamento dos pobres: “os mendigos importunam o cidadão honesto em todos os lugares, nenhuma medida em editais ou leis seria suficiente para impedir sua vinda.”⁴⁵ São eles culpados:

Não somente porque imploram [de modo blasfemo] pelo amor de Deus, mas também porque desobedecem aos éditos e às ordens de Sua Santidade e porque insistem obstinadamente em seus pecados, desse modo esgotando a *vagamente definida liberdade para esmolar*.⁴⁶

Os argumentos do texto atualizam o trancafiamento. No entanto, a objeção inicial produz no próprio texto uma contra-efetuação na medida em que instaura outras possibilidades de mundos, atualiza outras durações, outros tempos. O estranhamento posto na afirmação, mesmo que seguido de toda uma retórica que procura desmontá-lo, libera aquilo que Deleuze chama de acontecimentos puros, livres da efetivação e que duplicam o próprio acontecimento.

⁴⁵ MANGUEL, Alberto, *Lendo Imagens: uma história de amor e de ódio*. SP: Companhia das Letras, 2001, p.300.

⁴⁶ *Mendicância Aprisionada*. Apud: MANGUEL, Alberto. *Lendo Imagens: uma história de amor e de ódio*. SP: Companhia das Letras, 2001, p. 300-301. Grifos meus.

No panfleto que pretende argumentar em torno da justiça do trancafiamento dos pobres, na primeira frase – “É estranho jogar uma pessoa pobre na prisão só porque ela pede esmola” – as palavras se soltam do enunciado, fazem deslizar pelas brechas da frase, mas ainda na frase, outros sentidos e ali, onde o trancafiamento pretende fazer morada, outros mundos também o fazem e outros tempos se anunciam: o estranhamento do autor é estendido a um impessoal – ele não diz “acho estranho”, mas *é estranho* - e ao produzir essa extensão traz o não-dito do texto para dentro dele, arrasta um *fora* para esse dentro que se pretende organizado: e o acontecimento é duplicado, variado em outros presentes de mundos destoantes desse mundo da prisão, do trancafiamento do pobre.

De onde vem esse *estranhamento* frente à prisão do pobre que pede esmola? Talvez do mesmo mundo ou de um mundo vizinho àquele que levou às pessoas de Lyon a tomarem um mendigo das mãos dos funcionários público que o levavam à prisão. Talvez do mesmo mundo que levou os religiosos carmelitas e franciscanos a buscarem o papa no ano de 1525 para que este se opusesse às medidas contra o trancafiamento dos mendigos em asilos. Pode vir ele de muitos mundos e muitos presentes, mas não pertence ele, com certeza, ao mundo das prisões dos mendigos. Nele, se faz destoância, se faz disfórico, altera o ritmo e instaura fluxos de outros mundos que cortam o enunciado, contra-atravessam os argumentos, multiplicando os sentidos, mesmo quando o que se quer é o sentido único: convencer da normalidade de um gesto que funcionava até então como o impensado de uma sociedade. Uma leitura literal do texto poderia levar o leitor a esse sentido único, mas uma leitura multi-literal⁴⁷, uma leitura que transver o texto, como diria Manoel de Barros, não encontra um sentido único, mas encrustamentos de sentidos que se fazem habitar no fora e no dentro do texto.

⁴⁷ Mas ainda literal, porque não busca sentidos ocultos, porque busca nas palavras que o texto oferece os sentidos que através delas, mas nelas se multiplicam.

É nessa linha tênue entre o *de fora* e o *de dentro* que Caravaggio pinta suas telas e nelas dá corpos aos pobres das ruas. O *de fora*, entendido aqui como esses outros mundos que produzem a contra-efetuação do acontecimento. O *de fora* não é o que está na linha do exterior, mas o que vem para o *de dentro*, para os acontecimentos efetuados, atualizados em corpos, como feixe de contra-efetuações. Feixe de força que desautoriza no acontecimento seu sentido único. Contra-efetuação não porque nega o acontecimento, mas porque o faz variar, mesmo no seu contrário, nos seus impossíveis. A contra-efetuação aciona outras formas que não nega a forma dada, cristalizada no acontecimento, mas duplica-a ao infinito.

Assim, as telas de Caravaggio: Ele não nega o discurso da Igreja, nem o legítima. Dialoga com esse dentro e esse fora que não é exterior, produzindo expansões de sentidos e de mundos. Usa aquela “vagamente definida liberdade para esmolar” não para produzir a exclusão, a rejeição completa de sua obra, mas para puxar essas linhas de tempos, esses feixes de mundos que habitam na própria linguagem do dentro, embora sejam o fora a multiplicar infinitamente o de dentro, impedindo-o de dominar, de singularizar e absolutizar os sentidos. Ali, onde a *liberdade para esmolar* está *vagamente definida*, Caravaggio lança suas tintas e faz habitar num mesmo cenário mendigos de toda ordem, homens piedosos e anjos sob o olhar santificado da *Virgem Maria*. São cegos, nus, sedentos, doentes, presos, peregrinos a habitar na mesma tela; os sete atos de misericórdia unidos no mesmo cenário e legitimados pelos anjos e pela presença da *Virgem Maria*.

Entretanto, “*Os Sete Atos de Misericórdia*”, de 1606, mais do que instaurar o novo na tradição (as sete obras de misericórdia eram sempre pintadas separadas), instaura um entre-tempo nesses tempos de trancafiamento, multiplicando os sentidos, na mesma medida que multiplica os pobres necessitados e os olhares de compaixão que sobre eles recaem: da virgem, dos anjos, dos homens piedosos e do expectador.

Nesses tempos novos onde a caridade era guardada nos asilos e hospitais, onde até mesmo dar esmolas era sinônimo, em muitas cidades européias de desrespeito às leis; onde o gesto caridoso não tinha mais como retorno a salvação, mas o pagamento de uma multa, as sete obras de misericórdia de Caravaggio não estão acontecendo nesses novos lugares, por entre paredes e portões, mas ali mesmo nas ruas da cidade, onde uma memória povoava as calçadas e as casas: a memória dos mendigos que pediam, a memória das dores trancafiadas.

O cenário de Caravaggio, o cenário onde se dão a acontecer os atos misericordiosos dos homens diante do olhar da *Santa* e dos anjos não carrega consigo esse lugar-neutro, lugar-nenhum da pintura, mas um referente visível, reconhecível pelo olhar: lugar dêitico para seus contemporâneos, a pintura remete a um ali fora do quadro e familiar ao olhar: o encontro de duas ruas da cidade, a *vie dei tribunali* com a *rua dei zuloli* e nelas, homens e mulheres também dáiticas, porque remetem de dentro da tela a um referente fora do quadro, a homens e mulheres que têm seus corpos vestidos como os mendigos das ruas, como a dizer ao olhar que lê a tela, sob os olhos sublimes de Maria e do *Nosso Senhor*, que do alto observam e acolhem a cena misericordiosa: *estamos lá*. Assim, Caravaggio remete o sentido do quadro a um referente exterior a ele. O sentido se completa nessa combinação de elementos reconhecidos pelo olhar. Naqueles tempos em que o luteranismo afirmava a primazia da fé em detrimento das obras, Caravaggio, contratado pela Igreja Católica, num momento em que a arte está ligada aos combates da Contra-Reforma, enfatizará as obras e lhes dará um valor de conjunto ao pintá-las juntas. Mas se a salvação em direção ao *Alto* não é possível sem elas, *elas* não são possíveis sem que o olhar percorra esses lugares conhecidos, sem que o olhar encontre esses corpos maltrapilhos que devem estar ali na *vie dei tribunali* ou na *rua dei zuloli* a anunciar com sua presença o verdadeiro caminho da caridade.

E, no entanto, esse gesto carregadamente dêitico é diferente do gesto da reprodução fiel do que está lá fora da tela à espera da representação. Caravaggio produz sentidos ao pôr o que está lá numa trama que quebra os sentidos nele enquistados, como *A Morte da Virgem*, pintura encomendada pelos carmelitas e que tem como protagonista da cena, não a Virgem Maria com um rosto idealizado e um corpo coberto por um manto branco e azul, mas uma prostituta grávida que morrera afogada no rio Tibre e que o olhar ao se deparar com a tela remete ao elemento que está fora, a esse elemento dêitico: a *ela*, a pobre infeliz abandonada às águas do rio.

O realismo de Caravaggio não está tanto na imitação do real, mas na intensidade com que as dores, os sofrimentos experimentados pelos pobres atravessam suas tintas e gritam nas suas telas. Mas elas, as telas de Caravaggio, guardam também as dores do seu artista. Michelangelo Merisi, chegara em Nápolis, naquele ano de 1607, fugido de Roma, após ter espancado um artista, ferido um soldado, atacado um pintor, virado um prato de alcachofra na cabeça de um garçom, jogado pedras em um guarda, ferido um homem e matado outro. Depois de pintar “Os Sete Atos de Misericórdia” foi expulso e fugiu para Malta. Expulso daí também fugiu para Siracusa, depois para Messina e de novo para Nápolis. Correu a notícia em Roma de que o pintor tinha sido morto às portas de uma estalagem que, segundo Alberto Manguel, lembrava a que ele tinha pintado nos seus “*Sete Atos*”. Não morrera, mas tinha sido atacado e estava muito doente. Meses se passaram. Caravaggio ainda enfermo vai a Port`Ercole, enclave espanhol nas terras papais, onde por dias esperou sem resposta o perdão do papa. Decidiu então, buscar o perdão na própria Roma, de onde fugira. No momento em que embarca é preso por engano. Livre, descobre que o navio que o levaria à Roma já havia partido... com seus pertences, com seus quadros. Cansado demais, talvez de viver o Michelângelo às avessas do Renascimento, desmaia na praia. Era o ano de 1609. Tinha 37 anos e vários quadros rejeitados em

algum navio que atravessava os mares. O papa demorou demais a dar seu perdão.

Entre telas e manuscritos, apenas um enclave...

Os mendigos na época clássica pertencem ao mundo do simbólico. Dão-se a ver nas ruas e praças, mas seus corpos, suas vestes, sua linguagem guardam um mistério; sua fala mais do que anunciar um dito, escondem um segredo. Na iconografia clássica, Caravaggio não foi o único a buscar nos pobres das ruas, na figura do *déclassé* inspiração para os seus quadros. Teria existido, segundo os estudiosos da arte, uma tradição figurativa do século XVII onde indivíduos pertencentes a estratos sociais considerados inferiores passam a se constituir em protagonistas de cenas bíblicas.

O pintor espanhol José de Ribera, que vivera em Nápolis e em Roma e que aprendeu a pintar no atelier de Caravaggio, alarga essa tradição figurativa ao tomar, assim como Caravaggio, os pobres das ruas como seus modelos, mas dando-lhes uma autonomia ainda mais contrastante. Os rostos dos seus personagens trarão as rugas e as asperezas do humano na sua afecção com o tempo. Quadro como “*Mendicus*”, “*O Aleijado*”, “*Um pobre Claudes*” e “*Retratos de filósofos*” não apenas imitam o gesto de Caravaggio de trazer os pobres para seus textos pictóricos, produzem o que os estudiosos da Arte chamam de realismo intenso, instaurando o início de uma tradição iconográfica: o tenebrismo barroco. A pobreza é tratada como fenômeno estético, da mesma forma que em Caravaggio, mas aí os pobres se desalinham dos eixos da santidade, adquirindo uma autonomia autobiográfica: eles se dizem, se anunciam no cenário. Não são anunciados por uma *Santa*, nem por apóstolos, nem mesmo pelo *menino Jesus*. Ribera produz intertextos

inusitados ao misturar elementos da vida cotidiana ou da filosofia aos pobres maltrapilhos viventes das ruas. São personagens individualizados portadores de uma história que deve ser contada nos traços, nas linhas, nas tintas. E depois de Ribera, Juan Dó e também Bartolomeu Passante. Instaure-se o que, os estudiosos da arte chamam, uma “epopéia plebéia”, onde o pobre passa a se constituir em portador de uma narrativa, de uma história digna de ser contada.

...

Tradição figurativa que, no entanto, não está posta apenas para a pintura. Bronislaw Geremek, em seu belíssimo livro *Filhos de Caim* explora toda uma literatura produzida entre os anos 1400-1700 que tem como personagem central a figura do déclassé, esse indivíduo que vive às margens da sociedade e das suas leis. Na Espanha surge, inclusive, um gênero literário, a literatura picaresca, que tem na figura do pícaro o personagem central a atravessar uma diversidade de obras e de autores, como Cervantes e Quevedo. O pícaro seria esse indivíduo pobre que perambula, que faz das estradas seu destino e da incerteza sua profissão; sem profissão definida ele acumula profissões, dependendo do contexto e das circunstâncias: aqui, malandro, ali, mendigo, adiante, ladrão. Vive da esperteza e de aprender técnicas novas a cada lugar para melhor tornar-se isso que é. É um herói ao contrário, “cuja grandeza é não ter grandeza nenhuma. Ele é o reverso dos grandes heróis épicos e trágicos.”⁴⁸

Geremek chamará essa literatura que aciona o déclassé como personagem principal, *literatura da miséria*. Literatura que atravessa vários países europeus: Espanha, Itália, Alemanha, Inglaterra, França. Outros historiadores, como Roger Chartier também exploraram essa literatura, embora não a tenham explorado com a mesma extensão e intensidade.

⁴⁸ TELLES, Verônica e VALLE, Cléa Fernandes N. O mito do conceito de herói. Revista do ISAT; nº 7, p.7

Também o filósofo Michel Foucault trabalha na *História da Loucura* com algumas obras da *literatura da miséria*.

Argot: A monarquia dos miseráveis

Conta-se que Argot, a monarquia às avessas dos miseráveis, déclassés e pícaros de toda ordem, que inquietava o imaginário literário francês dos tempos modernos teria uma origem muito antiga: A destruição de Tróia pelos gregos de Menelau e Agamenon não teria destruído todo o seu povo. Contam as narrativas antigas que após o incêndio da cidade todos foram mortos e alguns escravizados, apenas Enéias teria sobrevivido com sua família, fugido para o monte ida, levando seu velho pai Anquises nas costas. Dali teriam embarcado para a Trácia.

Nas narrativas de Ovídio, Enéias teria chegado à região do Lácio, lá teria tido um filho: Ascânio que fundara a cidade de Alba longa. Um dos descendentes de Ascânio, Procas, teria tido dois filhos: Amúlio e Numitor que seria o sucessor de Procas na Monarquia. Entretanto, Amúlio destronou-o e mandou matar seus descendentes masculinos. Apenas sobrevive Réa-Sílvia que, por ser mulher e não ameaçar seu trono ilegítimo, Amúlio consagrou-a à deusa Veste . Réa-Sílvia, entretanto fora seduzida pelo deus da guerra, Marte, e teve dois filhos: Rômulo e Remo. Amúlio, castiga-a, enterrando-a viva e abandona os meninos às margens do rio Tibre. Mas amamentados por uma loba, Rômulo e Remo sobrevivem. Tempos depois Rômulo e Remo, informados de sua origem, voltam à Alba Longa, tiram do poder Amúlio, o usurpador, e colocam no trono o seu avô, Numitor. Por esse ato heróico os gêmeos recebem do seu avô, um terreno à margem do Tibre e lá fundariam a cidade que conquistaria o mundo: Roma. Enéias teria morrido em combate, e

também por seu ato de heroísmo teria sido levado ao céu. Da antiga e gloriosa Tróia, dos seus guerreiros justos e corajosos, como Heitor, teria surgido a cidade de Roma e dado origem ao bravo povo latino e a uma grande monarquia, a monarquia romana, com toda a sua glória, riqueza, esplendor. A monarquia que teria instituído a norma e dado ao mundo o legado do direito, aquele campo que julga os atos marginais e põe a ordem como centro do social.

Mas, nas fontes literárias francesas dos séculos XVI e XVII, exploradas em *Filhos de Caim* por Bronislaw Geremek, a monarquia que teria surgido dos sobreviventes de Tróia não teria sido a monarquia romana; tampouco o direito teria sido seu maior legado. Enéias, na narrativa de Ovídio era filho de Anquises e da deusa Afrodite; fora criado pelas ninfas; era pacífico, justo e bom. Não queria a guerra de Tróia e tentou evitá-la, aconselhando que Helena fosse devolvida aos gregos. Ele teria conseguido sair de Tróia. Nas narrativas francesas da *literatura da miséria*⁴⁹ nem Enéias, nem Anquises, mas um bando desordenado e desesperado de pobres teria fugido de Tróia e vagado pelo mundo. Misturaram-se aos godos, um dos grupos *bárbaros* que dominariam o Império romano.

Na época de Átila, o *flagelo dos deuses* e chefe dos hunos, o mundo romano é varrido pela desordem, violência e caos. Os exércitos já não obedeciam, os chefes não mais mandavam, o Estado não mais oferecia proteção; os descendentes dos pobres fugidos de Tróia que, então, integravam o exército godo se vêem abatidos, desgastados pela guerra e abandonam o campo de luta. Decidem roubar e pedir esmolas. E com tanta perfeição o fizeram, diz Bronislaw Geremek, que suas artes ficaram conhecidas como “artes dos godos”. E assim surgiu, naqueles tempos de guerra e desordem, o termo *argotiers*. A eles, se uniram os mascates que

⁴⁹ Ver GEREMEK, Bronislaw. Os Filhos de Caim – vagabundos e miseráveis na literatura européia / 1400-1700. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 188.

traziam uma língua e rituais próprios. Surge o Estado de Argot, com suas próprias leis, sua língua, suas autoridades e seus inestéticos súditos.

O rei de Argot chamava-se *grand coesre*, que numa das leituras historiográficas e etmológicas do termo apontadas por Geremek, significaria grande mendigo. Havia critérios para tornar-se o *grand coesre*: precisava passar pelos altos postos do Estado e ter um braço ou uma perna corroído pela gangrena e que essa gangrena fosse simulada. Aparecia em público nas assembléias gerais ocorridas anualmente. Tinha longas barbas e vinha vestido com trajes reais: um sobretudo feito de dez mil trapos brilhantes de várias cores. Nas costas, trazia um saco imenso e na testa se via uma imensidão de tumores. Aí, todos os funcionários do reino tinham de prestar contas de seus trabalhos, apresentar relatórios, pagar os tributos devidos e prestar homenagem ao *grand coesre*. Aquele que não o reconhecesse como rei e mesmo assim insistisse em continuar na profissão de vagabundo, mendigo ou ladrão seria considerado um rebelde e teria seus “bens” confiscados. Mas, o rei deveria saber governar. Caso contrário, seria destronado e os súditos de Argot elegeriam um novo.

Muitas especulações se faziam sobre o lugar em que se realizavam as assembléias anuais. Henri Sauval, erudito do século XVII, escreveria por volta de 1660 uma narrativa com dados tão escandalosos sobre esse lugar que só seria publicada, segundo Geremek, em 1724. Sauval, baseado em vários testemunhos da época, afirmará que elas se realizavam no santuário bretão de Santana, em Auray. Ali havia um imenso prado, o prado dos mendigos, onde nas festas de Pentecostes e de Santana, as assembléias aconteciam. O grande prado dos mendigos era coberto de numerosas barracas, mas também ali havia muitos abrigos subterrâneos.

Argot, além do rei tinha dois funcionários muito importantes: *cagous* e os *archisuppôt*. Esses, devido à importância de suas funções não pagavam tributos ao rei. Os *archisuppôts* eram, segundo Geremek, estudantes e padres

decaídos que tinham como função ensinar aos principiantes os mistérios da linguagem secreta de Argot; linguagem essa que só os súditos conheciam e que, mesmo parecendo apenas produto do imaginário literário de uma época, foi motivo de imensa preocupação por parte das autoridades não só francesas, mas também romanas, italianas e alemãs. Tinham também como função preservar a dimensão secreta da linguagem, modificando-a no que fosse necessário para preservá-la frente ao desgaste do tempo. Os archisuppôts modificavam a linguagem sempre que, de alguma forma a sociedade da lei e da ordem vinha a ter conhecimento de suas palavras. Essas palavras eram imediatamente substituídas e o segredo de Argot continuava a ser preservado. Os *cagous*, por sua vez, eram os governadores das províncias; organizavam os postos para os recém-chegados, ensinavam-lhes as técnicas da profissão, além de exercerem a função de juiz. Podiam aspirar a tais funções aqueles mendigos que tivessem um grande estoque de “instrumentos de trabalho”: unguentos, bandagens, máscaras, muletas, cajados, etc.

A estrutura social de Argot é bastante heterogênea: ladrões de todo tipo, mendigos, ciganos, mascates. Cada um desses grupos tem suas divisões e sua hierarquia. Entre os mendigos, existiriam seis possibilidades de pedir, o que os diferenciaria internamente: pedir esmolas fingindo ser vítima de um incêndio, pedir esmola normalmente, pedir esmolas fingindo estar juntando um dinheiro para mandar rezar uma missa em pagamento de uma promessa, pedir esmolas fingindo ser um comerciante que perdera tudo o que possuía na guerra, pedir esmola fingindo estar muito doente ou fingindo invalidez e, como diria o autor de *La vie Génèreuse*, resgatado por Geremek, *pedir esmola de todas as maneiras possíveis, conforme as circunstâncias*.⁵⁰ Conforme a forma de pedir, o tributo era cobrado. A maior taxa é cobrada ao mendigo que pede esmola fingindo ser vítima de um incêndio, a menor é cobrada aquele

⁵⁰ GEREMEK, Bronislaw. Os Filhos de Caim, – vagabundos e miseráveis na literatura européia / 1400-1700. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 188.

que pede esmola fingindo dever aos céus uma missa. Quanto a pedir esmolas de todas as formas possíveis, não havia mais vaga nessa categoria. (informação encontrada por Geremek em *La vie Génèreuse*). Outro panfleto encontrado por Bronislaw Geremek, *Le Jargon ou langage de l' argot réformé* – publicado em 1628, de autoria de Olivier Chereau – e que foi usado como documento por Henri Sauval, juntamente com *La vie genéreuse*, distingue com mais detalhes as categorias de mendigos existentes em Argot:

Orphelins: mendigos aprendizes que andam em grupos de três ou quatro e pedem esmola sem usar artifício algum.

Mercandiers: andam bem vestidos, carregando um grande saco, levam um casaco nos ombros, fingindo serem comerciantes que foram assaltados por bandidos nas estradas.

Ruffez: os que fingem ser vítimas de incêndio, carregam consigo um certificado falso que dava testemunho de tal tragédia.

Millards: mendigos que perambulam pelas aldeias, jamais dormem no átrio das igrejas, nem em asilos; não gostam dos mendigos da cidade e com eles vivem constantemente em conflito.

Cagous: recebem os tributos dos mendigos. São os que mais se rebelam contra o *grand coesre*.

Malingreux: trazem o corpo coberto de feridas e fingem ser peregrinos.

Piettres: fingem invalidez, andam de muletas.

Sabouleux: fingem sofrer *da doença- de- são-joão*: epilepsia. Pedem sempre onde há aglomeração humana: mercados, feiras, festas; conseguem esmolas muito grandes.

Callots: são aqueles que sofrem ou simulam sofrer de doenças de pele.

Coquillards: são os peregrinos de Santiago, mas alguns deles nunca participaram de nenhuma peregrinação.

Hubins: são os mendigos que afirmam terem sido mordidos por lobos ou cães raivosos; levam consigo uma imagem de santo Humberto e um certificado de sua participação na peregrinação do santo.

Polissons: são mendigos que andam quase nus, vestidos com poucos farrapos, vendem as roupas que ganham aos porteiros dos asilos e aos comerciantes. São numerosos.

Franc mitoux: são os mendigos doentes ou que simulam doenças.

Capons: são os mendigos que não saem da cidade; pedem sempre nas estalagens e não perdem a oportunidade para roubar.

Courtaux de boutanche: trabalham no inverno e passam o restante do ano vagando e roubando nas barracas de feira. Sempre trazem consigo um saco com alguns instrumentos.

Convertis: falsos convertidos que pedem esmola sob a alegação de que tiveram uma revelação da fé verdadeira; acompanham os pregadores e ganham muitas esmolas. Compõem o séquito real do *grand coesre* e por isso, não pagam tributos.

Drillers ou narquois: são ex-soldados que pedem esmolas armados e que, a partir de uma rebelião, se recusaram a aceitar a autoridade do *grand coesre*.

Um Estado na contra-mão da sociedade, com seus súditos às avessas, sua linguagem secreta e suas leis próprias. Leis que teriam sido elaboradas por um certo capitão Ragot, que recorrentemente aparece, segundo Geremek, nas narrativas literárias do século XVI. Muitos poemas anônimos foram escritos sobre ele; mas também dele falou Rabelais e outros escritores pesquisados por Geremek. Conta-se que o capitão Ragot teria existido realmente e nascera numa rica família burguesa, tendo se tornado mendigo por amor à vadiagem. Era corajoso, hábil, bom escritor e sábio na arte da mendicância, tornara-se célebre em toda a cidade de Paris pelas suas astúcias e esperteza. Quando morre deixa legado às universidades, conventos, médicos

e companheiros da mendicância que herdaram o seu breviário. Nele, havia as suas orações e principalmente o seu calendário que indicava os feriados, os dias de padroeiro e os prazos de indulgências, imprescindíveis para a “boa colheita” dos mendigos.

O historiador polonês Bronislaw Geremek aciona um lugar de muito cuidado ao trabalhar com os panfletos *La vie généreuse* de 1596, *Response et complaincte* de 1630, *Le jargon ou langage de l` argot reforme*, de 1628 e ainda mais com a obra de Henri Sauval *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris* que, segundo Geremek, já circulava em manuscrito por volta de 1660, mas que só foi publicada em 1724 por conter descrições escandalosas sobre o pátio dos milagres de Paris. Bronislaw aciona ainda uma preocupação que percorre todo o livro: se aquelas narrativas tinham relação com a realidade ou se eram apenas produtos do mundo da ficção. E, por isso, mesmo sendo um livro que se propõe a trabalhar a figura do declassé na literatura, esse historiador aciona também no seu texto relatórios e interrogatórios policiais.

Interessa-nos, nesse texto, essa mesma travessia feita por Geremek, já que ele disponibiliza essa documentação em *Filhos de Caim*, inacessível, de outra forma; mas uma travessia preocupada com uma outra questão. Não nos interessa aqui localizar o grau de veracidade de um panfleto do século de XVI ou XVII, também interessa pouco saber se o capitão Ragot existiu e menos ainda saber se todas aquelas categorias de mendigos correspondiam à realidade desses tempos.

Esses panfletos e essa literatura e mais ainda os relatórios e interrogatórios policiais já nos chegam filtrados pelo olhar do historiador, mas antes dele, do arquivista e antes deste por muitas dobras do tempo que não preserva as coisas em vão. Mesmo o acaso que impede o esquecimento carrega sentidos. Não nos interessa nessa documentação, dada a ler em *Filhos de Caim*, localizar seus elementos de verdade, seus pontos de coincidência

com um suposto real que está fora do texto, da narrativa, nem tampouco os ecos dessa realidade que ressoam nessas obras literárias. Até porque essa proposta já foi feita e essas perguntas já foram respondidas de forma extraordinária por Bronislaw Geremek num momento em que estas questões eram um problema e instigavam a produção historiográfica.

Geremek escreve seu livro em 1978, considerando toda a pesquisa que ele fez, seu trabalho não pode ser localizado ali, em 1978, mas muitos anos antes quando sua pesquisa acontece; Mais de trinta anos depois seria absurdo perguntar por que ele não trilhou outros caminhos – os caminhos nos quais me reconheço como historiadora – ou mesmo diminuir de alguma forma o imenso trabalho que foi feito. Resta, portanto, fazer perguntas diferentes aos textos trabalhados por ele; não para superar o que ele fez, tampouco para simplesmente fazer diferente dele, mas porque os problemas postas por uma outra engenharia do olhar e por uma outra maquinaria teórica implicam questões que funcionem dentro dessa engenharia e que nela façam sentido. Não se trata, portanto, de melhores problemas, ou melhores perguntas ou mesmo de uma maquinaria teórica mais *avançada* – perdão pelo palavrão e pela redundância – mais de tempos diferentes que comportam outras inquietações, outras relações com o objeto, com as fontes e por que não dizer com a verdade.

Nos terrenos da decodificação: os declassés, seus tipos e sua língua

Escrever para não morrer, diz Blanchot. Conhecer para não morrer, eis a questão posta para os tempos modernos. Naqueles tempos onde o humano se multiplica em demasia, onde as estradas guardam seus habitantes e o excesso faz morada nas ruas das cidades, a preocupação de instaurar um conhecimento sobre o inusitado guarda ela mesma suas próprias intensidades. Conhecer esses que deambulam pelos lugares públicos e que podem estar em

qualquer lugar, mesmo os menos esperados, não era questão de curiosidade, mas de dominação da diferença e controle do caos. Conhecer essas figuras vestidas em trapos e que acionavam o sofrimento como seu maior companheiro guardava, pois, uma forma de controle, uma esperança de, assim, vencer a morte; esse campo do não-sabido, imprevisto de todas as horas.

Aquela tipologia dos declassés que aparece no panfleto *La vie géneúrese* e também em Sauval não é própria da França. Ela também aparecerá nas narrativas alemães e italianas trabalhadas em Filhos de Caim. *Liber vagatorum*⁵¹, considerada por Geremk, a principal obra da literatura da miséria, trazia consigo vinte e oito categorias de mendigos:

Breger: mendigos locais, conhecidos e verdadeiros.

Stabüler: mendigos que vagam com a família pelo país; andam com trajes rasgados e trazem consigo muitas medalhas de santos.

Lossner: mendigos que diziam ter passado seis ou sete anos na prisão, embora fossem inocentes. Arrastavam uma corrente como se estivessem aprisionados nas galeras e diziam estar recolhendo dinheiro para pagar uma promessa que tinham feito para obter a liberdade.

Klenckner: mendigos que expunham feridas e enfermidades nas portas das igrejas e na feira paroquial. Gritam muito, choram e lamentam.

Debisser: mendigos que andam de casa em casa e tocam as pessoas com uma imagem sacra.

Kammesierer: estudantes que tinham abandonado os pais.

Vagierer: eram peritos na magia negra: sabiam expulsar o diabo, proteger dos ventos e tempestades e afastar as forças malignas. Usam palavras que dizem ser mágicas para retirar dinheiro dos camponeses.

⁵¹ *Liber vagatorum: der betler order* é um grande marco da literatura alemã desse período, de autoria desconhecida e não tem uma data certa de sua 1ª publicação, provavelmente entre os anos 1509-1520. A segunda impressão, que circulou entre os anos 1523-1668, trazia o prefácio de Lutero. A terceira impressão circulou de 1535 a 1755.

Grantner: mendigos que fingiam doenças: conheciam técnicas para fazer escorrer sangue pelo nariz. Um critério diferenciava o grantner verdadeiro: falava pouco e ficava quieto quando pedia esmola.

Dützer: mendigos que se diziam ter sido doentes e que fizeram a promessa de peregrinar e receber três esmolas completas por dia.⁵²

Schlepper: mendigos que diziam ser padres e que pediam porque faltavam os instrumentos litúrgicos necessários à celebração da missa. Prometiam indulgências e bênçãos.

Zickisse: mendigos cegos; entre eles havia os verdadeiros cegos, os que assim ficaram pela má conduta e os que sendo cegos há muito tempo, amarram um pano ensangüentado nos olhos, afirmando terem, naquele momento, sido atacados por malfeitores.

Schwenfelder: ficam deitados nus na frente das igrejas, dizendo terem sido roubados. Quando recebiam roupas as vendia imediatamente.

Vopper: eram mendigos que fingiam ser loucos, arrancavam a roupa do corpo, andavam acorrentados. Outros levam consigo uma pessoa que ficava deitada aos seus pés e dizem ter um espírito maligno entrado no seu corpo.

Vopperinen: fingem que têm uma doença pulmonar.

Dallinger: mendigos penitentes que se flagelavam nas portas das igrejas por terem sido carrascos. Recebiam muitas esmolas.

Dutzebetterin: mulheres que passam ovos com cera no corpo, dizendo que tinham tido um filho há duas semanas e que a criança morrera na noite anterior. Muitas mulheres contavam que haviam parido um filho e um sapo vivo; outras falavam de outros monstros que haviam gerado. Segundo Geremek, o autor desse panfleto afirma no texto ter muitas provas de que tudo isso era uma fraude.

⁵² Uma esmola completa, segundo Geremek, equivaleria a uma moeda de prata.

Sündfeger: mendigos que andavam pelo país com uma longa espada, afirmando ter cometido um assassinato em legítima defesa e que precisavam de dinheiro para pagar uma multa ou seriam decapitados.

Südfegerin: mendigas que diziam ser prostitutas e que pediam esmola pelo país dizendo que iriam abandonar essa antiga vida.

Biltregerin: enchem os vestidos com coisas, fingindo gravidez.

Junckfrawe: fingem ser leprosos.

Mumsen: pedem encapuzados, fingindo ser begardos e diziam aos gritos que eram pobres pela vontade de Deus.

Übern süentzen gangen: fingiam ser de origem nobre e que foram condenados à miséria por incêndios de guerra ou prisão. Vestiam-se bem e carregavam consigo os documentos que certificam sua origem.

Kandierer: diziam ser comerciantes de ultramar que foram atacados por bandidos; levavam consigo cartas episcopais falsas para provar o que diziam. Andavam bem vestidos.

Veranerin: fingiam ser judias convertidas, levam consigo documentos falsos e roubam vestidos.

Cristianer: mendigos que levam no boné os símbolos de peregrinos, mas nunca estiveram nesses lugares de peregrinação.

Seffer: passam no corpo uma pomada, fingindo doença grave

Schwaiger: usam esterco de cavalo para provocar mudanças no corpo, fingindo doenças graves.

Burckart: mendigos que diziam fingiam ter fogo-selvagem

Platschierer: mendigos que sentam nas cadeiras da frente das igrejas, tocam alaúde e cantam sobre países estrangeiros e contam histórias sobre como perderam a visão.

Muitas obras do final do século XV e principalmente do século XVI trazem esta preocupação de classificar, de fazer uma tipologia dos mendigos e declassés de forma geral. Na Itália, um doutor em Direito, Teseo Pini,

escreverá em 1485 *Speculum cerretanorum* que, sob a forma de tratado, diz que a obra tem como objetivo denunciar as trapaças daqueles que ele denomina como *cerratani*. Os *cerratani* seriam todos esses declassés que usam todas as formas de astúcias para extorquir esmolas das pessoas ingênuas. Teseo Pini, segundo Geremek, descreve quarenta categorias de *cerratani*. Entre eles, os *biantes* que, com bulas papais falsas diziam poder tirar almas do purgatório; os *felsi* que diziam neles habitar o espírito santo e que por isso podiam ajudar na busca de tesouros escondidos; os *admiracti* que simulam milagres e os *pauliani* que diziam ser descendentes de São Paulo. Também *il vagabondo*, cuja primeira edição é de 1621, apresentará essas tipificações. *il vagabondo*, de autoria do dominicano Giacinto de Nobili, teve dezoito edições no século XVI e quatro entre os anos 1702-1722. Tanto Geremek quanto Roger Chartier⁵³ apontam para a possibilidade dessa obra ser uma adaptação de *Speculum cerretanorum*. Também a literatura inglesa se preocupa com essa taxonomia do mundo dos mendigos e vagabundos: *The fraternity of vacabonds*, publicado em 1561, por John Awdeley, distinguirá, segundo Chartier dezenove categorias de mendigos e vinte e cinco de vagabundos. *A Caveal or warening for commou cursetors vulgarely called vagabonds*, publicado em 1566 ou 1567, por Thomas Harman, traz vinte e três classes de vagabundos, afirma Chartier.

Mas nesse mundo de cidadãos às avessas, a língua também se desencontra daquela que informa as relações de comunicação do mundo da ordem. Seu idioma nada diz a um cidadão comum, mesmo a esse que com esse mundo às avessas dialoga ao oferecer-lhe sua compaixão piedosa e suas esmolas muitas vezes generosas. Na Itália, *Speculum cerretanorum*, no final do século XV, a chamou de idioma *cerretanorum*. Idioma que passou a ser conhecido nos séculos seguintes com o nome de *furbesco*. *La vie génèreuse*, o

⁵³ CHARTIER, Roger. A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na Idade Moderna. Revista Tempo; Rio de Janeiro: 2004.

panfleto francês que Henri Seuval usou para produzir seu texto sobre a cidade de Paris, o chamou de *besquiem*, depois no século XVII, seria chamado de *argot*. Na Espanha esse idioma será chamado pela literatura picaresca de *Germania*; na Alemanha, *Líber Vagatorum* o denomina de *rotwelsch* e na literatura eslava, língua *lívica*. Como pensar esses idiomas secretos, presentes no imaginário narrativo de vários países?

Naqueles tempos modernos, essa língua original e fechada dos mendigos é a possibilidade que atravessa todos os textos da literatura da miséria, mas não está apenas presente neles, nem neles se cristaliza. Percorre o imaginário narrativo clássico esta busca pela diferença, dada a ser, mas não a ler, no mendigo. Naquele corpo vestido em trapos, onde as feridas e as deformações físicas e mentais são seu anúncio de chegada, o mistério habita seus contornos e imprime a interrogação. Não basta anunciar-se como mendigo, pois a multiplicidade faz morada em suas dobras. É preciso decodificar o tipo, posicioná-lo numa ordem. Mas essas tipificações fazem parte de uma outra maquinaria, a maquinaria da ficção literária podem dizer os mais céticos, esses que insistem em separar o mundo da ficção de um suposto mundo real.

É possível distinguir entre a realidade social e suas representações estéticas e, portanto, considerar o estudo das primeiras como domínio próprio dos historiadores e reservar a análise das segundas as que interpretam formas e ficções?⁵⁴

Seguramente há quinze ou vinte anos, uma semelhante divisão de tarefas seria aceita sem reservas; responde Chartier no mesmo texto a pergunta por ele elaborada. E continua: “Efetivamente não se pode mais pensar as hierarquias ou as divisões sociais fora dos processos culturais que os

⁵⁴ CHARTIER, Roger. A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na Idade Moderna. Revista Tempo; Rio de Janeiro; 2004 p.1

constroem.”⁵⁵ As representações postas nas narrativas literárias não se dão a acontecer numa exterioridade com relação ao mundo social, não são extemporâneas à realidade, mas ao contrário participam de sua tessitura, da composição dos seus fragmentos, do desalinho de suas figuras. Ali, no campo onde a literatura aciona desejos, instaura improvisos, demarca combinações inusitadas e imprevisas a ficção se anuncia, mas esse lugar não ratifica sua derrisão do social, como um mundo paralelo e impensado. A ficção não se dá sem esses fragmentos de realidade que na narrativa são recompostos, sobrepostos. Tornados elementos de um palimpsesto infinito esses fragmentos na ficção perdem seu lugar de referente, sem, no entanto, serem destituídos dos fluidos que compõem as teias complexas do social.

A literatura tem suas regras, suas técnicas, seu regime de verdade, sua estética e sua forma de dar a ver e a dizer. Ali, onde a História se apóia no referente, a literatura o faz fugir. Ali, onde a história insiste na coincidência entre as palavras e as coisas, a o texto literário fragmenta o dito e estilhaça as coisas. Ali onde a história referenda o real de que fala, a literatura o faz morar em alhures, onde o mistério reina e a conclusão não faz morada. Talvez por essa volatilização do referente, por esse desencontro do dito que não vem para se acoplar as coisas, a literatura tenha sido segregada da História, nos tempos em que os historiadores sonhavam com o poder de falar do mundo e ao falar dele, resgatá-lo em suas palavras, livres da fantasia, imaculadas pelas coisas tortuosas do viver. Mas, então justamente ali onde o mundo se encontra com a vida repousa a literatura e se nela, o mistério não se perde nas palavras ditas é porque o mistério, ele mesmo, brota da vida. As regras de produção literária, suas técnicas, seu saber-fazer não fabricam a partir de uma suposta nadinidade, o grau zero da escrita de que falava Barthes, o mistério, o inapreensivo que faz dobras nas páginas da ficção. E sendo assim, a ficção

⁵⁵ CHARTIER, Roger. A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na Idade Moderna. Revista Tempo; Rio de Janeiro; 2004 p.1

não se separa do social, da vida que nele não pára de se esgarçar. Paul Ricoeur fala desse campo prefigurativo que compõe o arco hermenêutico e que impossibilita pensar que a ficção não mantenha com o social traços derivativos e formativos. Também Gadamer e seu conceito de tradição impõe esse diálogo imprescindível da ficção com uma rede social, caso contrário o texto se cala, a narrativa trava e os signos paralisam.

Roger Chartier, trabalhando com os textos da *literatura da miséria*, publicados ou traduzidos pela *bibliothèque bleue*⁵⁶, também perguntará pelo porquê da taxonomia do mundo dos mendigos. Segundo ele, essa taxonomia foi inspirada pelas comunidades gremiais e que possibilitava aos leitores compreender, a partir de um modelo de referência conhecido, dominar o mundo perigoso dos marginais; decifrando-o, diz ele, de acordo com a ordem familiar das corporações e confrarias. Segundo Chartier, essas nomeclaturas que distinguem as diferentes “especializações” dos pobres e vagabundos passam por uma transferência: no decorrer do século XVI saem dos documentos administrativos e jurídicos e passam a fazer parte das descrições literárias.

Embora o autor não explore esses documentos administrativos e judiciais, Bronislaw Geremek os explora muito bem. Dois deles, o relatório de Basiléia e o relatório de Dijon datam de meados do século XV. O relatório de Basiléia define vinte e seis tipos de mendigos, entre eles os *grantener*, que mastigam sabão para fazer sangrar o nariz e que usam pomadas e unguentos para simular queimaduras graves; os *sweiger*, que passam no corpo esterco de cavalo para simular hepatite; os *klant* que trazem no corpo correntes e ferro e dizem terem sido libertados por São Nicolau; as *Bille* que fingem estar grávidas; os *spanfelder* que pedem esmolas *seminus* diante das igrejas,

⁵⁶ Fazem parte da *bibliothèque bleue* *La vie générale des mercelots, gueux et boesmiens*, publicado pela primeira vez em 1596; *Le Jargon, ou langage d'Argot Réformé*, primeira publicação em 1629; os dois publicados por Nicolas Oudot; também *Buscon*, um dos marcos da literatura picaresca espanhola, e *il vagabondo*, publicado em italiano em 1621 e traduzido para a França em 1644.

gritando que padecem de frio; os *vopper* que fingem ser loucos, rasgando suas roupas. Também remete o documento a uma linguagem secreta do mundo da miséria.

O documento de Dijon segue a mesma lógica. Escrito pelo promotor da cidade de Dijon – Jean Robustel – o documento surgiu a partir de um inquérito minucioso feito para dar fim a um número considerável de vagabundos e preguiçosos que estavam perturbando a tranqüilidade pública. O autor, segundo a narrativa de Geremek, os chama de *coquillards*. Teriam eles, uma linguagem própria com vários sinais secretos. Também esse relatório se propõe a fazer uma taxonomia do mundo marginal; embora sua classificação seja mais atenta para com ladrões e outros tipos de criminosos.

É possível perceber a partir desses relatórios policiais trabalhados por Geremek e de outros documentos administrativos das cidades também por ele trabalhados, porque Roger Chartier afirma em seu texto de 2004 ter esse modelo de taxonomia dos declassés passado no decorrer do século XVI para as descrições literárias. A tipificação passaria a partir daí a fazer parte de outras paisagens, não mais policiais e administrativas, mas literárias; o que poderia indicar uma certa dominação do mundo dos marginais por parte da administração das cidades ou a emergência de uma outra economia de decodificação dos declassés, tornando-se as tipologias dos marginais elementos figurativos das narrativas de ficção.

E, no entanto, *Filhos de Caim* apresenta dois interrogatórios policiais italianos de 1595, decorrentes da prisão de dois mendigos: Pompeo e Girolamo. Duas questões moldam todo o interrogatório: Os tipos de mendigos de acordo com sua “especialização” e o vocabulário da linguagem secreta dos mendigos. Pompeo aponta dezenove categorias e Girolamo, preso poucas semanas depois, trinta e quatro. Os dois respondem afirmativamente sobre a existência de uma linguagem secreta; tendo Girolamo afirmado que Pompeo – que já tinha sido liberto- estava sendo perseguido pelos *guitti* – mendigos que

pediam esmolos encarquilhados e rígidos, fingindo frio intenso – por ele ter, no depoimento, revelado seus segredos. Também afirmara Girolamo que naquele ano seria realizada uma assembléia geral de mendigos nas grutas de Albano, para mudar o jargão, a sua linguagem secreta que havia sido revelada. Também deliberaria a punição suprema, com punhal, para aquele que traísse os segredos da “profissão”. É possível perceber através dessa vasta documentação explorada por Geremek que, primeiro a conclusão de Chartier é precipitada com relação à passagem da taxonomia dos relatórios policiais para a narrativa literária. A literatura se apropria desse modelo sem que, no entanto, ele perca sua importância no campo policial e administrativo.

Mais do que recursos literários, a linguagem secreta e a taxonomia dos declassés fazem parte de uma sensibilidade moderna construída para pensar o mundo dos miseráveis. A descrição tipificada dos mendigos e marginais de toda ordem servia para instaurar uma geografia do conhecido, se inscrevia, naquele momento, como um dicionário a decodificar os passos inusitados, incompreensíveis e por vezes assustadores desses que parecem ser signos de um mundo às avessas. Tipificar é mais do que descrever é instaurar sentido, produzir compreensão.

Sobre a linguagem secreta, essa que se forja em alhures, e na sociedade da ordem deixa apenas sinais de sua incompreensão, também ela não pode ser pensada apenas como um artifício literário. O humanismo por ela se interessou, mas também as autoridades administrativas e policiais e se formos considerar as trinta edições de *Le Jargon*, os leitores modernos não tinham um interesse menor.

Para Chartier, esse fascínio pela língua secreta tem relação direta com a cultura carnavalesca. O jargão seria essa linguagem que se disfarça, que parodia os discursos do mundo da ordem, “mascarando as linguagens

legítimas, assim como as fantasias escondem o corpo”.⁵⁷ O que permite, segundo ele, que haja um pacto entre o autor e o leitor: esse último não espera da narrativa sua literalidade objetiva, sabe que as figuras fazem parte da construção narrativa, da mesma forma que reconhece na fantasia esse instrumento distorcido do real.

O leitor, diz ele, não interpreta o texto pelo que ele não é; ou seja, não espera dele uma junção com o real, mas uma disjunção. O real é aí posto às avessas e autor e leitor reconhecem essa operação; embora, afirma ele, esses textos não deixem de modelar as percepções de seus leitores. Por conta dessa maquinaria que envolve os autores e os leitores da *litteratura dos miseráveis*, Chartier aciona algumas questões com relação à obra de Henri Sauvel. Teria *Histoire et recherches des antiquités de La ville de Paris*, publicada em 1724, usado, como documento para comprovar aquilo de que falava, o autor do cordel *Le Jargon*, cuja primeira edição é de 1629. Usa como documento uma narrativa que pertence ao mundo da ficção para afirmar existir uma linguagem secreta e uma organização à parte do mundo dos declassés. Também fala da existência em Paris do Pátio dos Milagres, aquela praça situada atrás da abadia de La fille-dieu, próxima ao cemitério dos Saint-innocents. Desde o começo do século XVII que a *Cour des Miracles* aparece nas narrativas e em 1652, nos mapas da cidade. Lá, à noite, quando os mendigos retornavam dos seus “trabalhos” verdadeiros milagres aconteciam: cegos voltavam a enxergar, aleijados a andar, loucos à sanidade e grávidas perdiam suas barrigas repentinamente. Sobre a narrativa de Sauval, Chartier pergunta se ele, ao usar *le Jargon*, como documento fora enganado pelo autor ou quis enganar seus leitores.

Uma leitura mais atenciosa do texto de Bronislaw Geremek por Chartier e ele teria encontrado a informação de que *La vie généreuse* também

⁵⁷ CHARTIER, Roger. A construção estética da realidade – vagabundos e pícaros na Idade Moderna. Revista Tempo; Rio de Janeiro: 2004, p. 10.

fora usado por Sauval. Então, ele não usa um cordel como documento, mas dois! O que aumenta seu problema, ou o problema localizado pelo historiador duzentos e oitenta anos depois! Talvez se tivesse sido mais atencioso com *Filhos de Caim*, Chartier não tivesse ignorado como ignorou que o manuscrito de Sauval já circulava pela França por volta de 1660.

Mas o que importa nesse texto essa trama em torno de nomes e de datas, justamente os *Annales* não nos ensinaram muito bem a lição? Importa se percebermos que se, a primeira edição de *Le Jargon* é de 1629, a escrita de Sauval tem no máximo trinta anos de diferença – considerando que já circulava em 1660 – com relação ao cordel. Trinta anos e um estudioso como Sauval seria enganado por um folheto, tomando por realidade uma ficção? Trinta anos e os leitores de Sauval não reconheceriam ali as imagens literárias de *Le Jargon*, inclusive este estava sendo reeditado constantemente!

Talvez não Sauval, mas Chartier queira enganar seus leitores, reproduzindo o modelo de pacto entre autor e leitor para todos os textos modernos que analisa. Chartier apesar de afirmar que existia um pacto entre autor e leitor sobre a não literalidade dos textos da *litteratura da miséria* não abre margem nos textos que analisa para que seu leitor possa reconhecer esse pacto de que fala. Teria Sauval se enganado, tão próximo que estava de *Le Jargon*? Tendo sido necessários trezentos e quarenta e quatro anos para que fosse percebido seu engano por um historiador *expert* dos tempos em que ele viveu. Estarão mesmo as línguas secretas relacionadas à lógica do carnaval, como o quer Roger Chartier, reconhecendo, portanto, o leitor sua dimensão satírica, paródica da língua do social? Se assim o for, os documentos policiais não analisados pelo historiador francês, mas muito bem trabalhados por Geremek, também se inscrevem nessa tradição carnavalesca, burlesca do social; uma vez que a grande preocupação dos investigadores policiais é localizar essa língua secreta, a ela ter acesso para melhor decodificar a topografia do mundo dos miseráveis.

Seria menos festivo e também menos brilhante em termos de engenharia teórica pensar a língua secreta como um problema posto para os séculos XVI e XVII europeus. Problema que termina por instigar toda uma produção escriturística, que extrapola o campo prefigurativo da *literatura dos filhos de Caim*. Sendo assim, não teria havido uma “passagem” da taxonomia que envolve os declassés dos documentos administrativos para a literatura da miséria porque a taxonomia é ela mesma um acontecimento de um tempo. Um acontecimento que emerge relacionado a um problema: a mendicância enquanto corpo investido de incompreensão e de interrogações. Por que Martinho Lutero prefaciaria a segunda edição de *Liber Vagatorum*, texto preocupado em decodificar por categorias de mendigos o mundo dos miseráveis? Por que Roger Chartier ao analisar a dimensão carnavalesca das taxonomias da literatura dos miseráveis silencia *Liber Vagatorum*, e principalmente o prefácio de Lutero? Uma resposta pedagogicamente correta seria: *porque o historiador francês se preocupou apenas em estudar as obras da epopéia plebéia que foram publicadas pela biblioteque bleau*. Um adendo politicamente correto aos aventureiros das palavras alheias: Cobrar dele mais do que isso é querer inscrevê-lo numa outra maquinaria de proposição. Uma resposta nacionalista seria: *por que Roger Chartier pretendeu analisar as obras que foram publicadas na França e que, portanto, tinham ressonâncias nos leitores franceses* (para não fugir dos padrões conceituais do autor). *Liber vagatorum* é alemã. Mas há ainda a possibilidade de uma resposta ideológica: *A França, naquele contexto, representava o catolismo, Liber vagatorum pertence a uma outra economia de sentidos, pois é inscrita dentro de uma engenharia da Reforma Protestante*. Resta ainda uma resposta simples e como toda simplicidade, carregada de contundência: *porque essa não foi sua pretensão*.

Então tudo pára. Pára também essa historiadora que seguia apenas sendo fiel ao seu ofício que, como diria Paul Veyne, não se constitui de

oferecer resposta, mas de instaurar perguntas. Mas, como toda parada exige do caminhante um recomeço, até mesmo esses profissionais que vivem de perguntar dele não podem fugir.

Mas recomeçemos pelo meio: a resposta nacionalista. Chartier e sua proposta de analisar os textos publicados na França. Textos publicados na França, mas não necessariamente franceses: *Il vagabondo* é italiano, *Buscon* é espanhol. Acrescentar *Liber Vagatorum* na sua análise não prejudicaria sua escolha. Isso responde a terceira resposta. Sobre a primeira resposta: as edições da *biblioteque bleau*. Faria sentido a exclusão se essas edições tivessem determinadas especificidades, fossem marcadas por uma maquinaria de produção de signos que diferenciasses as obras que são editadas pela *biblioteque bleau* daquelas que delas são seu exterior, como *Liber Vagatorum*. *Liber vagatorum*, no entanto, está mais próxima de *Le Jargon* do que *Buscon*, a narrativa assinada por Quevedo.

Em *Buscon*, não há essa preocupação com a taxonomia. Na literatura picaresca prevalece o personagem, a sua autobiografia, suas aventuras, suas astúcias inéditas, ousadas e inteligentes para se manter vivo. A taxonomia não é um problema para a *literatura da miséria* espanhola, e será menos ainda para a literatura portuguesa. Portugal guardará suas especificidades com relação ao problema da mendicância, mas ainda é cedo demais para pensarmos essa singularidade. A taxonomia dos miseráveis das ruas atravessa as narrativas francesas, italianas, alemãs e também inglesas. *Liber vagatorum* se inscreve nesse universo sígnico. Nesse universo onde o outro precisa ser transcrito numa língua conhecida, onde a taxonomia extrapola a ironia e os padrões carnavalescos.

Lutero ao prefaciá-lo *Liber vagatorum* não o lê como um pacto entre leitores e autor; pacto que impõe o gesto de considerar a nomeclatura dos declassés signos carnavalescos, ironias postas para o social, reconhecidas pelo olhar que lê e pela mão que escreve, como o quer Chartier. O ícone da

Reforma Protesta, assim o faz considerando serem úteis as *informações* veiculadas pela taxonomia da miséria. A taxonomia presente em *Liber Vagatorum* – será diferente em *Le Jargon?* - para tornar um mundo estranho habitável, vem como o exorcista da *possuída* certeuniana para domar o *fora*, para instaurar familiaridade *nesse* que anuncia a diferença.

O *fora* se faz presente não a partir do estranhamento completo, da desfamiliaridade do absoluto, mas a partir de um corpo conhecido e que fala a partir dele, mas já não é ele. A *possuída* aqui se traveste de mendigo. É ele, esse corpo possuído pelo estranho *fora*, *esse* que é o inapreensível dos dias, o desmedido das horas. O *fora* não é em si o mendigo, corpo corrente nas narrativas santas, evangélicas; corpo coerente no imaginário medieval. O *fora* é esse que, como o fantasma certeuniano, se faz ouvir e ver entre os vivos por um corpo conhecido, mas não é ele, nem pode nele ser imantado. É fluido o *fora*, e por isso, por essa qualidade de eterização de si, de inapreensão se faz mistério, provoca inquietudes na alma e corrosão de sentidos. “Eu sou um outro” carrega todas as antinomias e todas as aporias. E assim, o mendigo, corpo que carrega mistérios, não o carrega apenas por este dar-se a ser nas ruas, tão comum a outros tempos, sem, no entanto, neles provocar interrogações, mas apenas misericórdia. Mas porque na modernidade um *fora* atravessa seu corpo e torna sua voz, antes conhecida, o enigma de outros mundos, distantes, impenetráveis que, só chegam para avisar de sua estrangeiridade, como *esse*, vivente de outros tempos, que se anuncia através da *possuída*.

A taxonomia dos miseráveis chega, assim, na modernidade menos como um código carnavalesco e mais como instrumento de exorcização da diferença, do estrangeiro que agora se faz habitar no corpo antes conhecido. A taxonomia para espantar para sempre o *fora*, não exatamente o mandando para alhures, como o fazia o exorcista da *possuída*, mas aprisionando-o pelas

palavras, e assim deformando sua estranheiridade, pulverizando sua fluidez, tornando-o corpo de sentido, corpo também possuído.

Cenários

“A história de uma coisa é em geral a história das forças que dela se apoderam” (Deleuze)

Este texto quis, não explicar, mas dizer dessas forças. Forças que se apoderam do corpo mendigo ali, exatamente ali, onde os modos de estar a pedir nas ruas perdem sua exatidão. Houve um tempo em que os mendigos aderiam às narrativas de compaixão. Mas houve outro tempo – e foi desse tempo que nos ocupamos – que as palavras com relação ao pobre, ao mendigo, ao miserável saltaram das coisas e dos corpos, e no salto perderam sua aderência. Tornaram-se hiatos entre o visto e o dito. Aí as palavras, que já não conseguiam dar conta do visto, se multiplicaram. Mas continuaram sem conseguir dar conta dessa figura que vivia a pedir nas ruas. As palavras buscaram outras palavras, mas o corpo, ainda assim se fez excesso, se fez sobra amorfa de todos os textos, carregando consigo um pouco do inenarrável dos mundos. E, diante do excesso da presença, e sem conseguir dela se apoderar as forças se multiplicaram para dobrá-la, ajustá-la ao compreensível.

Esse texto quis expor essas forças, fazê-las vibrar em seus movimentos. Por isso, um texto e seus cenários. Todos dispostos no período moderno, mas engendrados em tramas que seguem seus próprios tempos, suas questões e seus espaços. Assim, o trancafiamento posto para vários países é o primeiro cenário desse texto. E como cenário, segue espacialidades e contornos temporais que lhe são imanentes. Seus traços produzem formas e instauram fluxos de intensidades. Esse cenário abre o texto não, porque seja a causa de tudo o que vem em seguida ou porque está integrado numa sucessão temporal anterior. Mas porque será implodido pelas intensidades dos outros cenários. Sua unidade é estilhaçada por uma erotização do mundo dos miseráveis. O

trancafamento não é o único acontecimento possível para se pensar o período moderno. Nas brechas das palavras que escreveram sobre os miseráveis – seu mundo, sua língua, seus tipos – o trancafamento perdeu sua autonomia. Os rostos enrugados e os pés sujos dos personagens das telas de Caravaggio, as aventuras da monarquia de Argot, a língua secreta dos viventes do “pátio dos milagres” acionam um lugar de erotização que a história do trancafamento parece esconder. E, no entanto, apenas para um olhar apressado, pois a prisão desses deambulantes das ruas, desses viventes da compaixão alheia, mais do que esconder, traz à presença um problema, um fluxo de inquietação.

São esses fluxos distribuídos de forma irregular pelos vários cenários que acionam narrativas fantásticas, como a Monarquia de Argot. A narrativa de Argot é tratada na historiografia como produto da ficção e assim permanece num cenário suspenso, paralelo ao real. Mas então por que Argot como um cenário – adquirindo assim, o mesmo nível de importância do trancafamento? – Porque esse texto quis falar de outras forças provenientes de Argot: as linhas de erotização que instauram componentes de estranhamento, não no mundo da ficção, mas nas linhas do real que também fazem parte de uma cartografia da ficção. De Argot, de sua linguagem secreta, de suas formas disformes de viver, assim como dos rostos de Caravaggio, soltam-se fios que estilhaçam a suposta unidade do olhar do trancafamento. Um olhar que é temporal, que se esgarça no encontro com outras forças que seguem direções múltiplas: a força da compaixão, nas telas de Caravaggio, na resistência das pessoas às prisões dos pedintes; as forças do estranhamento nas narrativas que insistem em afirmar o Estado de Argot, seus reis e seus súditos; as forças da ordem que querem presos todos esses personagens destoantes. E, no entanto, mesmo essas forças se cruzam, produzindo outros sentidos e outras verdades, como as autoridades na cidade romana que ao prenderem dois mendigos, insistem na sua diferença, perguntam por seu

estranhamento, por sua língua secreta e por seus estranhos companheiros de “profissão”.

A cada força corresponde uma linha do tempo: o trancafiamento tem seu ritmo temporal próprio, sua emergência não se confunde com a compaixão, nem com seu ritmo. E a cada cenário corresponde um feixe mundos, que, no entanto, não se sucedem, mas estão ali, dispostos no cenário, como a arrancar do drama que se desenrola o centro de uma imagem e unidade da narrativa. Dessa forma, o próprio cenário emerge nesse texto como um personagem esfacelando seu centro e assim, o leitor tal qual o espectador das telas de Caravaggio, não vê nenhuma luz vinda de um centro para iluminar a paisagem e dar-lhe sentido. A luz acompanha o próprio olhar. Vem de fora e por isso, o espectador do quadro pode olhar a partir de qualquer ângulo. Assim também o leitor desavisado que seguiu esse texto página à página, insistindo em seguir os números, setas para o olhar. Poderia, ele, ter entrado em qualquer cenário: primeiro as telas de Caravaggio, depois o trancafiamento, antes talvez, Argot ou quem sabe, as narrativas do olhar que quiseram dizer da diferença entre o olhar de hoje, que não vê o mendigo, e o olhar moderno que se enche dele. Mas agora é tarde, a linha dos números não levou à linha reta da compreensão. Tampouco esse foi o objetivo dessa historiadora que não acredita em números exatos, nem em retas. Meu objetivo, mais simples, mais singelo, foi apenas pôr no texto tramas e dramas modernos que ao acionarem vários sentidos para o pobre, implodiram seu corpo, esfacelaram sua forma, tornando-o partes constitutivas de cenários que não se sucedem, nem se acoplam, nem se ajustam. Quis lançar o mendigo no tempo, não para buscar uma linha evolutiva, mas para trazer para o texto os estilhaços desse movimento, desautorizar sua suposta a-temporalidade, fazendo-o vibrar noutras narrativas, pulsar em outros olhares, irreconhecíveis para os tempos de hoje, onde a Monarquia de Argot foi silenciada, com sua língua secreta, com seus tipos estranhos. Tempos novos onde o excesso já não

provoca espanto, já não leva aquele infinito de que falava Levinas: o infinito carregado de mistério, de sedução, de fascínio. Sobre o mendigo recai, nesses novos tempos, a impossibilidade do humano, a exorcização do desejo e do fascínio.

Mas desses objetivos essa historiadora não disse antes. Talvez por querer que o leitor imprimisse ao texto seus sentidos, acoplasse aos cenários suas impressões. Talvez por esquecimento e por falta de prudência: um aviso e muitos enganos teriam sido evitados. Talvez, mas apenas talvez, por um pouco de maldade... E, no entanto, isso é apenas uma introdução num lugar errado. Para pôr fim aos rumores, como diria Deleuze.

2ª PARTE:

Duplos

“Fracó não é aquele que perde empiricamente, factualmente, mas o escravo, aquele que está separado do que pode, o reativo.”

(Peter Pál Pelbart)

Um problema...

Conta-se que certa vez Francisco de Assis, o santo da região do Vale do Espoleto voltava de Sena com outro frade menor, vestido com uma capinha por cima do hábito para proteger-se do frio, pois estava muito doente, quando encontraram um pobre. Vendo sua necessidade, o santo disse ao companheiro que deviam dar-lhe aquela capinha, mas o mesmo resistiu, pois estava muito frio e o “bem-aventurado” ainda não estava curado. Diante da resistência do companheiro, Francisco respondeu: “Eu acho que o grande *esmoler* vai me imputar como um roubo se eu não der isto que estou levando ao que mais necessita.”⁵⁸

Até a década de 70 do século XX o *esmoler* é aquele que pede de porta em porta, ou nas calçadas ou nas escadarias das igrejas. *Esmoler* tem como sinonímia o mendigo. Ainda na década de 80 muitos continuavam insistindo nesse termo que, hoje, tem sua espessura corroída. Trata-se de uma palavra cuja alma morreu e por isso seu sentido escapou, volatilizou-se num tempo que já não a ampara, que não mais a reconhece. Esta parte do texto não trata desse tempo em que o *esmoler* passou a ser um termo estranho aos ouvidos, mas também não trata daquele tempo em que as pessoas chamavam de *esmoler* o mendigo que estendia a mão e pedia uma esmola pelo amor de Deus. Quem é o “grande *esmoler*” de que falava Francisco? Com certeza não se trata de um grande mendigo. O “grande *esmoler*” que o santo lembra em sua fala é Deus.

“Duplos” trata de um tempo em que o *esmoler* ainda não era um mendigo, mas o seu contrário. Ainda na primeira metade do século XIX é este sentido que habita na palavra. No dicionário da Língua Portuguesa de Antônio Moraes Silva Lisboa (1831), *esmoler* é aquele que “distribue esmolas”.

⁵⁸ SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior, 5: 9-13. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

Tendo como sinônimo o termo caritativo ou esmolador, “amigo de fazer esmolas.”⁵⁹ Nos documentos da Santa Casa de Misericórdia, instituição de caridade que surge em Portugal e que se espalha por todas as colônias portuguesas, inclusive pelo Brasil, o termo carrega esse mesmo sentido. O *esmoler* era um funcionário que na instituição se encarregava de arrecadar as esmolas que os benfeitores destinavam através da Santa Casa aos pobres. Seu cargo era bastante cobiçado porque implicava em reduções de impostos e elevação social. No início do século XX, o termo vai adquirindo uma nova aderência. Na mesma medida que o cargo de *esmoler* vai se extinguindo dentro da Santa Casa de Misericórdia, junto com a crise da própria instituição, o termo vai se imantando no corpo do mendigo e um e outro passam a ser vistos a partir da mesma camada de sentidos.

...

Mas nos tempos de São Francisco, o *grande esmoler*, aquele que dispõe de todas as esmolas para todos os necessitados é Deus. Os menores habitam as Ordens religiosas. São os responsáveis pela distribuição das esmolas aos pobres que dependiam da Ordem para se manter e manter sua família. É desses tempos e de sua emergência que trata esse texto. Tempo dos mendigos sábios, dos filósofos que para se tornarem sábios verdadeiros e perfeitos escolheram o caminho da mendicância. A mendicância não tem aí sinônimo de necessidade, mas de glória, de superação de si mesmo, de vitória sobre as fraquezas do corpo e da alma. Pretende-se a partir de um estilo de vida escrever a si mesmo como memória, como exemplo a ser seguido e admirado. Tempos que são cortados por um outro tempo. O tempo dos santos na terra, dos santos em vida, dos homens santos, do *uir sanctus*. Tempos que instauram uma outra sabedoria: a sabedoria da humildade e da simplicidade e que não se voltam para a perfeição na terra, mas para a salvação da alma após

⁵⁹ SILVA, Antônio Moraes. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa: Typografia, 1831.

a morte. Nesses dois movimentos, do mendigo sábio e do mendigo santo uma ética se inscreve, instaurando modelos de se anunciar, de se dizer. Trata-se de uma operação da espiritualidade. A espiritualidade, no mundo marcado pelos paradigmas cristãos, tornou-se quase sinônimo de religiosidade. Para Michel Foucault, a espiritualidade seria esse lugar que permite o acesso do sujeito a um certo modo de ser e às transformações que o sujeito deve operar em si mesmo para atingir esse modo de ser.⁶⁰ No mundo antigo existe, segundo ele quase uma identidade entre espiritualidade e filosofia. O êthos do sujeito, ou seja, sua maneira de ser e de se conduzir na vida, seria belo quanto mais próximo o sujeito estivesse da sabedoria. No mundo cristão medieval, esse êthos é atravessado por um novo conceito e uma nova prática: a caridade. Não se tratava mais de buscar a perfeição para se tornar exemplo, memória, mas de viver de acordo com a caridade para encontrar na morte a salvação da alma.

Do mendigo sábio ao mendigo santo, rupturas, deslocamentos de camadas de sentidos. Mas também o mendigo santo em algum momento da história foi deslocado, sobrando à prática da mendicância o inestético das formas, a vadiagem dos gestos, a incompreensão das horas. “Dobras” trata desse descontínuo: do mendigo sábio ao mendigo santo. Sobre o mendigo inestético, este que povoará o período moderno e se constituirá em paisagem de uma geografia do assombroso, os “Enclausurados” já tratou. Ele é o que sobrou do mendigo sábio e do mendigo santo, estilhaçados por uma nova maquinaria da verdade, por uma nova engenharia de sentidos que passa a maquinar o gesto de pedir numa outra trama destituída de um êthos, de uma estética e de um sentido.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, política*. Ditos e Escritos V, RJ: Forense Universitária, 2004, p. 279.

Por que esta parte tem o título de duplos? Por que se trata de deslocamentos na constituição de um sujeito, o sujeito mendigo. Trata-se de, a partir do confronto entre dois êthos, o antigo e o medieval, pensar o sujeito como um duplo, como um conjunto de operações de si sobre si mesmo e na relação com os outros, que instaura linhas de envergadura que vergam uma forma de ser e fazem dela o outro de si mesma. Duplos que estão presentes na passagem do mendigo sábio para o mendigo santo. Mas duplos que estão presentes também na passagem do homem ignorante e possuidor de bens materiais ao mendigo sábio e perfeito nas ações, nas palavras e nos gestos. Duplos que se fazem presentes na passagem do homem pecador e detentor de posses para o mendigo santo, humilde e simples. São Francisco de Assis é o duplo do jovem rico da região do Espoleto, o sábio Cráton é o duplo do homem rico e opulento da cidade de Tebas. Eles, assim como os outros sujeitos deste texto, são duplos de uma forma de viver e instauradores de uma poética de singularidade que fez de suas existências signos de um êthos, emblemas de uma época.

DUPLoS

E se Teseu não tivesse nenhum fio para guiá-lo na saída do labirinto? E se no labirinto não houvesse um minotauro? E se não houvesse, na volta, nenhuma espera de Ariadne? E se Dédalo tivesse construído o labirinto porque não sabia falar outra linguagem para dizer dos caminhos do mundo, das não-saídas da vida? E então o rio não se fizera metáfora para ele: muito reto. Não também o jogo: muito certo. E querendo ele falar dos mundos que compunham o tempo criou o labirinto. Mas lá resolveu colocar também o tempo e fechou as saídas. Para ele, o tempo não abria portas, nem curava feridas, nem resolvia enigmas. Ele simplesmente estava lá, desde sempre, acompanhando os mundos e as coisas da vida. Mas por sua presença-sempre, deu-se a ser lido como curandeiro das horas, mestre a resolver os problemas de difícil solução, sábio decifrador dos enigmas. Mas ele, o tempo, só estava lá a dar presença aos mundos. As saídas, a luz, a sabedoria, o aprendizado, a cura eram coisas metafísicas demais. Foi Dédalo que fez Teseu entrar no labirinto, porque na construção do labirinto, se não houve o minotauro, também não existiu Minos. E a entrada de Teseu se faz acontecimento. Mas não se trata desses acontecimentos de que falam os historiadores, eventos de um tempo estriado, mas acontecimento que se estira no tempo e se faz variar em diversos presentes e se atualiza em distintos e estranhos mundos. Assim, a entrada de Teseu no labirinto: ela não tem uma causa certa, um fim definido, um caminho guiado por um fio, uma saída já definida por um espera. Sua história não está lá fora à espera, mas ali nos mundos que habitam o labirinto, enquistada em vários tempos, agregada a vários presentes.

Então se fosse essa a *história verdadeira* Teseu não seria herói, não carregaria consigo a tragédia do ser, porque, para ele imantado aos mundos e aos tempos, não haveria a clausura da definição. Mas essa história não é a *verdadeira*. Teseu matou o minotauro, saiu do labirinto seguindo o fio de

Ariadne e na saída a encontrou. Tornou-se herói. Enclausurado no conceito, todas as tragédias se abateram sobre ele. Seu tempo reduziu-se ao tempo do herói, seu mundo empobreceu, aprisionado numa única e infeliz trama.

...

E eis que a clausura da definição se espalhou, restringindo vidas, corpos, coisas. O existir ganhou forma opaca, o tempo ganhou forma reta, o espaço, forma material. E as vidas, todas as vidas, forma-ser. E as coisas se inverteram. E a reta dominou o tempo, a matéria dominou o espaço, a opacidade dominou o existir, e o ser dominou as vidas. E então falar desses fluxos de rua, desses textos de rua, dessas existências que se dão a ler na rua passou a carregar consigo um imperativo: perguntar quem são e indagar sobre sua origem. *Mendigos*, sujeitos que vivem da mendicância, foi a resposta construída no tempo. Eram assim conhecidos entre os gregos e romanos, entre os judeus e os homens medievais, também entre os modernos e hoje ainda... Mas o que é a mendicância? Insiste a pergunta pelo ser.

A mendicância é uma forma de obtenção da sobrevivência e se dá no limite possível do processo de expropriação do trabalho nas sociedades de classes. Sendo assim, ela é ausência-de-trabalho ou não-trabalho, e desse modo configura a forma sob a qual aparecerá historicamente como fenômeno geral, trazendo a memória desse processo amplo de destituição...⁶¹

Em busca da *gênese histórica* da mendicância Marie-Ghislaine Stoffels faz um retorno ao final da Grécia Arcaica, momento em que a mesma está se decompondo:

⁶¹ ARAÚJO, Maria Neayára de Oliveira. *A Miséria e os Dias – História Social da Mendicância no Ceará*. SP: Hucitec, 2000, p.13.

Tal processo liga-se à consolidação da propriedade privada, ao estabelecimento da escravidão, à formação das cidades e estados, à difusão do direito escrito e ao aparecimento concomitante da economia monetária do trabalho. Os mendigos são produtos da expropriação de terras comuns, que os expulsa para a cidade.⁶²

Para a autora, os mendigos:

Aparecem ao lado de agrupamentos nascentes de artesãos e mercadores, em determinadas áreas urbanas, instituições de mendigos profissionais em pátios de milagres. A mendicância constitui, na cidade, uma atividade complementar ou alternativa ao exercício dos pequenos *métiers*. Cínicos e stoicos que, recrutados entre os mendigos e outros despojados, tornam-se porta-vozes dos grupos dominados.⁶³

O trabalho de Stoffes é resultado da tese de doutorado, defendida na década de 70. Num momento em que o estruturalismo que havia “contaminado” as Ciências Humanas está sendo questionado, a autora o reafirmará, mas de forma singular. Faz uma história da mendicância a partir da relação existência-estrutura. Trabalha a fenomenologia existencialista, especialmente o conceito de *dasein* de Heidegger, para possibilitar um resgate da historicidade dentro de uma abordagem estruturalista. O que instaura alguns desafios: Como trabalhar a historicidade a partir do modelo estruturalista, se para o mesmo a historicidade é um falso problema, levantado por uma ciência que, como afirmara Lévi-Strauss, andava para trás? Como

⁶² STOFFES, Marie-Ghislaine. Os Mendigos na cidade de São Paulo. RJ: Paz e Terra, 1977, p.60.

⁶³ STOFFES, Marie-Ghislaine. Os Mendigos na cidade de São Paulo. RJ: Paz e Terra, 1977, p. 61.

conciliar, pois, o estruturalismo de Lévi-Strauss com uma historicidade, por ele, repudiada? Stoffes ao negligenciar esse problema termina por aprisionar seu objeto: Usa o *dasein* para “analisar as possibilidades do universo da consciência dos mendigos”,⁶⁴ mas lidando com essa consciência como uma invariante, a autora termina por imprimir ao *dasein* uma mesmidade que se repete no tempo. O *dasein* perde seu maior charme: a existência como lugar onde o ser só existe para fora de si mesmo, junto dos outros. Um ser que não carrega consigo uma consciência fixa, natural.

Numa perspectiva heideggeriana, Stoffes pensa a mendicância enquanto *fenômeno* e remete a sua gênese ao surgimento da propriedade privada. Nessa “gênese histórica”, a autora compreende a mendicância como produto da expropriação das terras comunais ocorridas na Grécia Antiga. Numa des-historicização radical, Stoffes remete esse período grego (século VIII a.C.) aos cínicos e estóicos e aos pátios dos milagres, embora os pátios de milagres sejam cenários das narrativas policiais, populares e literárias do período moderno e não do mundo antigo, e os cínicos e estóicos sejam filósofos que surgiram no período helenístico, portanto muitos séculos depois da crise da sociedade arcaica.

Na linha reta de seu relato, Stoffes explica os estóicos e cínicos como homens *recrutados* entre os miseráveis e mendigos e desses se tornaram *porta-voz*. A mendicância seria esse fenômeno, esse lugar inerte, marcado pela expropriação que não carrega consigo múltiplos sentidos, mas apenas o sentido da ausência, da necessidade, do limite do viver humano. E a partir desse olhar, Stoffes explica os filósofos radicais do helenismo como homens miseráveis que se tornaram filósofos. A sua lógica que compreende a mendicância apenas a partir da necessidade não consegue pensar o movimento contrário: homens de posse que se despojaram para viver a mendicância. A mendicância deixa, pois, de ser um *fenômeno*, e torna-se um

⁶⁴ STOFFES, Marie-Ghislaine. Os Mendigos na cidade de São Paulo. RJ: Paz e Terra, 1977, p. 59

modo de vida, um estilo de existência. Não estaria ela associada à falta, à necessidade, mas à recusa, ao despojamento. Não estaria condicionada a um fato inexorável, mas a uma forma, uma escolha. Pensar essa dimensão da mendicância é estilhaçar lugares cristalizados. E é, na mesma medida, pulverizar seus sentidos, multiplicar sua rostidade ou talvez quebrar essa rostidade de uma vez. É instaurar, ali onde o conceito imobiliza a história, onde o *fenômeno* recorta a extensão, uma linha de fuga que faça a travessia sobre outras paragens.

Mas como fazer esse salto? A linha de fuga possibilita o acontecimento, a consciência, o fenômeno. Como fugir de uma consciência que vê a mesmidade e ali, na mesmidade, instaura o fenômeno, senão usando do acontecimento suas potencialidades de variação, seus ritmos vários de duração? Com Deleuze o acontecimento é uma luta contra o fenômeno, contra o evento, contra isso que se dar a aparecer em sua unidade, em sua mesmidade, em sua representação. Fazer fugir sentidos, formas, fazer o tempo variar, romper com suas medidas, esgarçar suas diferenças para fazer pulsar no corpo do mendigo-mesmo o sábio, o santo, o louco.

O sábio

Nasceu em Tebas e viveu no final do século IV e início do século III a. C. Pertencia, segundo Diógenes Laércio, a uma *distinta família*, tinha muito dinheiro, *cerca de duzentos talentos*. Um dia distribuiu grande parte do que tinha aos seus concidadãos. Fora Diógenes, disse Diócles a Diógenes Laércio, que o persuadiu a abandonar os seus campos e deixá-los ali para que servissem de pastagem às ovelhas. Também fora ele que o incentivou a jogar no mar todo o dinheiro que possuía. Sabendo dos “maus conselhos” muitos parentes vinham visitá-lo com o intuito de convencê-lo a não tomar atitude tão radical. O espírito do mundo, das coisas pueris e das posses superficiais

lutava contra o espírito do sábio. Era uma luta onde só havia um gigante, o sábio. Então o espírito do mundo foi derrotado e ele expulsou seus parentes, por vezes perseguindo-os estradas a fora com um bastão. Chamava-se Crátes e depois de distribuir suas posses pela cidade, conta Diógenes Laércio, que Demétrio de Magnésia narrara ter Crátes chamado um banqueiro e lhe entregado uma parte restante do dinheiro,

sob a condição de que se seus filhos ficassem órfão e sem cultura, desse-lhes o dinheiro, mas se se tornassem filósofos, distribuísse-o ao povo, porque seus filhos, caso se dedicassem à filosofia, não deveriam ter necessidade de nada.⁶⁵

Dali em diante nada, a não ser sua sabedoria, lhe oferecia repouso ou morada. Nem polis, nem fama, nem posses. Tampouco a vaidade. Afirma Diógenes Laércio que sua pátria passou a ser a obscuridade e a pobreza, coisas inexpugnáveis pela sorte, e por concidadãos.⁶⁶ Tornou-se apátrida. A polis, após tantas tragédias que se abateram sobre ela no período helenístico, já não trazia no olhar do sábio, nenhum signo de valor, de estabilidade ou de paz. Tornara-se um bem efêmero, pois podia a qualquer momento ser expugnada e, portanto, não oferecia ao sábio a estabilidade, o refúgio, a segurança de que ele necessitava para viver a *eudemonia*, ou seja, a condição de felicidade completa, alcançada pela total tranqüilidade da alma.

Mas o tempo de Crátes não era tempo de estabilidade, muito menos de uma total tranqüilidade da alma. Eram tempos difíceis, marcados pela invasão macedônica e pela completa derrisão dos valores amados pelos gregos: a política adorada por Platão servia de palco para um jovem tirano alargar seus braços e dominar grande parte do mundo conhecido. A polis, sem sua

⁶⁵ LAÉRCIO, Diógenes. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p.36.

⁶⁶ LAÉRCIO, Diógenes. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p. 36.

autonomia, tinha perdido seu brilho. Eram tempos de conquistas e de guerra, tempos de muitas mortes e pouca segurança. Tempos em que as estradas já não ofereciam caminhos e as cidades não mais ofereciam repouso. O medo passa a ser o grande personagem: medo da morte, da fome, da violência, medo do medo... E foi nessa geografia das más horas que Alexandre, que não era grande para Crátes, encontrou o filósofo da *eudemonia* e perguntou-lhe se queria que sua cidade natal fosse reconstruída. Ao que ele respondeu: “E para quê? Talvez outro Alexandre venha a destruí-la.”⁶⁷

Mas não será esse o primeiro diálogo entre um filósofo e os “poderosos”. É clássica a passagem de Diógenes Laércio na qual ele conta que “certa vez [Diógenes] tomava sol no Crâneo, aproximando-se Alexandre disse: ‘Pede-me o que quiseres’. E Diógenes respondeu prontamente: ‘Deixe-me o meu sol.’”⁶⁸ Também conhecido ficou, a partir de Diógenes Laércio, o encontro de um filósofo cínico com Felipe II. O rei da Macedônia acabara de vencer os gregos na batalha de Queroneia. E estava o exército grego, desarmado, a sua frente, vivendo a terrível espera do que iria acontecer com seu destino: prisão, escravidão, morte? Mas um soldado, entre todos, parecia não se importar muito com o que estava acontecendo ou com o que iria acontecer. Chamava-se Dionísio e sua forma nada comedida, nada apolínea, nada reta frente ao poder do grande rei parecia fazer jus ao nome que *não* anunciara a Felipe II quando o macedônico poderoso lhe perguntou quem era: “observador da tua insaciável avidez”.⁶⁹ Foi a resposta que substituiu o nome. Esses episódios narrados se escrevem na economia de leitura do olhar de hoje apenas com episódios do campo da ironia, do risível, do pitoresco. E, no

⁶⁷ LAÉRCIO, Diógenes. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p. 37.

⁶⁸ LAÉRCIO, Diógenes. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p. 31.

⁶⁹ O que Dionísio faz senão usar a liberdade da palavra? Os gregos chamavam a esse uso livre da palavra (livre de todo medo, de toda convenção, de toda medida) de parrésia. A parrésia é a liberdade da palavra que, na filosofia cínica, terá enorme importância, juntamente com a anaídeia, a liberdade de ações. Mas a parrésia, assim como a anaídeia não funciona isoladamente, mas dentro de uma economia de saber. O sábio usa da parrésia porque faz coincidir as palavras que ensina com o seu próprio corpo, sua vida, sua existência. Sobre a parrésia ver: GROS, Frédéric. Foucault – A coragem da verdade. SP: Parábola Editorial, 2004.

entanto, no mundo helenístico a recorrência com que esses encontros são relatados, são tornados memoráveis por um gesto, por uma escrita, os insere em outro campo, em outro regime de verdade. E será nesse outro campo, nesse outro regime de verdade que a filosofia encontrará o mendigo, que o filósofo se escreverá em seu corpo, que o seu corpo tornar-se-à signo da constância e que a constância se fará felicidade.

Mas não se trata em nenhuma situação de resgatar filósofos, cínicos ou estóicos, *entre os mendigos e outros despojados*, como o quer Stoffes. Tampouco, de torná-los *porta-vozes dos grupos dominados*. Se serão porta-vozes, não o serão de nenhum grupo, mas apenas dos signos de sua forma de vida, de uma existência dada a ler no mundo e tornada memorável pelo ascetismo que carrega, pelo estilo que impõe ao *excelente viver*. Para o *excelente viver*, a propriedade, as posses, a glória, o poder seriam obstáculos que o sábio deveria transpor. A desautorização do poder de Felipe II e de Alexandre não se constituía, pois, num acontecimento isolado, mas fazia parte de uma engenharia filosófica extremamente sofisticada e que, na mesma medida desautorizava ao máximo a segunda navegação da filosofia platônica. As categorias metafísicas, transcendentais veiculadas pela segunda navegação são substituídas por categorias imanentistas, fisicistas e materialistas como chama atenção Giovanni Reale. E por isso, a física substitui a metafísica⁷⁰ e a *phronesis* - o saber que se propõe a pensar o problema da vida - suplanta a *sophia*. A filosofia torna-se, no helenismo, um saber sobre a vida. Numa época, onde o trágico corta a história e instaura um antes e um depois, a

⁷⁰ O epicurismo construirá, a partir de Demócrito, um sistema fisicista marcado pela teoria dos átomos de Demócrito, mas Epicuro incluirá nessa teoria o conceito de *clinamen*, desvio. O *clinamen* possibilita ao epicurismo humanizar a física atomista, na medida em que, para Epicuro os átomos, assim como para Demócrito, caem em trajetórias paralelas, mas se chocam, se encontram devido ao *clinamen*, ao desvio que fazem sem que uma força maior os impulsione. Como toda matéria seria formada pelos átomos, que seriam sua menor partícula, essa liberdade do desvio, também estaria presente no homem, formando o seu livre arbítrio. Assim, a partir da física, Epicuro fundamenta as escolhas humanas para a felicidade ou para a infelicidade. Caberia ao homem e não aos deuses ou à providência determinar a sua felicidade na terra, tendo como base um saber-viver, aprendido pela filosofia.

filosofia radicaliza um saber a serviço da felicidade. Não cabe mais a filosofia elaborar grandes sistemas de pensamento desligados de um saber-viver, pois o “filósofo não é quem sabe apenas construir sistemas, mas, é sobretudo, quem sabe viver e morrer em acordo com o seu sistema.”⁷¹ Por isso, as obras-primas dos filósofos helenistas, diz Giovanni Reale, não foram apenas seus livros, mas também os seus modos de viver e morrer. A filosofia deixa de ser uma filosofia de palavras e torna-se um ensinar a viver, usando a própria vida como exemplo:

(...) uma doutrina ou teoria filosófica em última análise não é senão uma prática de vida, e as possibilidades filosóficas tomadas na sua verdade, não são senão possibilidades de vida. A verdade da filosofia é sabedoria e o sábio é o filósofo cuja vida serve de prova.⁷²

A filosofia inclina-se radicalmente para uma reflexão e um exercício da existência. O acesso à verdade torna-se dependente da transformação do sujeito.⁷³ Depende uma *ethopoiên*, que corresponderia a um movimento de modificar, transformar o *êthos*, ou seja a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. O saber adquire caráter etopoético. Torna-se um saber útil, que é convocado a produzir um êthos. Um saber, como chamará atenção Michel Foucault em suas aulas do curso de 1982 – “A Hermenêutica do Sujeito” – onde a existência humana está em questão, e que é capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito.

⁷¹ REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 13.

⁷² REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 14.

⁷³ Segundo Michel Foucault, em suas aulas do curso Hermenêutica do Sujeito de 1982, será apenas com Descartes que esta relação entre acesso à verdade e transformação do sujeito será rompida. Sobre essa questão ver: FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. SP: Martins Fontes, 2004, p.632/633.

O filósofo torna-se um *ethopoiós*, aquele que pode transformar o modo de ser do sujeito⁷⁴. E será, para esse filósofo, que a *parrésia* se imporá como um falar francamente, o que implica num viver de acordo com a palavra. A *parrésia*, afirma Frédéric Gros, retomando as lições do curso de Foucault, exige uma ética da palavra, onde o sujeito e a verdade estão vinculados. É será na economia da *parrésia* que o sábio se encontra com o mendigo e que Crátes retornará a essa trama.

...

Por que Crátes se despoja de todas as suas posses, de todos os seus bens? A oração que o filósofo escrevera parodiando, segundo Reale, a oração de Sólon, responde a pergunta:

De Mnemosine e Zeus Olimpo fulgantes filhas
Musas Piéridas, escutai a minha oração:
Daí assiduamente o alimento ao meu estômago,
Daí-o sem servidão, que torna a vida mesquinha...
Tornai-me útil, não agradável aos amigos.
Não quero recolher riquezas magníficas,
Buscando a felicidade do besouro, a abundância e a riqueza
das formigas,
Mas quero participar da justiça e possuir uma riqueza
fácil de levar, bem conseguida, preciosa para exercitar a
virtude.

⁷⁴ . Os gregos pensavam o saber a partir de duas formas: o saber ornamental e o saber útil. O saber ornamental seria aquele saber da *sophia*, saber da erudição, saber valorizado pelo homem culto que nada tinha a fazer senão somar conhecimento. O saber ornamental pertencia à *paidéia*, a cultura geral a que todo homem livre deveria acessar para se fazer admirar pelos demais. O saber útil seria destinado àqueles que tinham uma meta na existência: cultivar seu próprio eu, estabelecendo seu *êthos* como objeto e objetivo da vida e do conhecer. É nessa perspectiva que Epicuro afirma “Assim como realmente a medicina em nada beneficia, se não liberta dos males do corpo, assim também a filosofia, se não liberta das paixões a alma”. In: EPICURO. Pensamentos – Texto Integral. SP: Martins Claret, 2005, p. 97-98.

Caso eu obtenha essas coisas, a Hermes e às castas Musas aplacarei não com luxuosos dispêndios, mas com as santas virtudes.⁷⁵

Para Crátes, a riqueza, assim com a glória e a fama, se constituía em desvalor, em um mal que atrapalhava o homem na sua conquista da *eudemonia*. Numa direção contrária a Aristóteles, Crátes via nos bens materiais um empecilho a ser superado pelo filósofo. Reale chama atenção numa nota de rodapé que Aristóteles em seu “Protréptico”, dirige-se a Temíson, afirmando que ninguém tinha mais disposição do que ele, o rei de Chipre, para a filosofia, já que tinha riqueza e fama. Lendo o “Protréptico” para o sapateiro Filisco, Crátes ironiza a idéia de Aristóteles comentando para o sapateiro que iria escrever um protréptico dedicado a ele, “pois [diz ele] de fato me dou conta de que tu tens uma disposição maior para a filosofia do que tinha aquele para quem Aristóteles escreveu.”⁷⁶ Para Crátes o verdadeiro filósofo não precisava de riquezas, pois “os bens do mundo são possuídos pela vaidade.”⁷⁷ Caberia ao sábio denunciar essa vaidade e estilhaçar a ilusão que os envolve. E ele denunciaria com seu próprio despojamento. Gesto que os parentes procuraram impedir, mas a sua escolha radical por uma vida sem posses em momento algum aparece, quando posta nas palavras, associado à loucura. Nas memórias escritas sobre ele, o sábio aparece como sujeito singular, autorizado a intervir nos conflitos:

Crátes, seguidor de Diógenes, foi venerado pelos atenienses, seus contemporâneos, como um deus tutelar da casa: nenhuma casa fechava-se para ele, e por mais escondido que fosse o lugar onde se encontrasse da família, Crátes ali

⁷⁵ JULIANO, Discursos. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p. 41.

⁷⁶ REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 37.

⁷⁷ REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 37.

entrava intempestivamente como árbitro e juiz de todos os litígios e contendas familiares.⁷⁸

Também Plutarco falará desse lugar de Crátes, que embora fosse tebano, tinha entre os atenienses um lugar de singularidade: “o filósofo Crátes que entrava em qualquer casa, era acolhido com honra e benevolência e era chamado ‘abridor de portas.’”⁷⁹ Diógenes Laércio também se referirá ao filósofo dessa forma: “Era também chamado abridor de portas porque entrava em qualquer casa para dar conselhos.” Plutarco falará ainda dos pertences de Crátes: um bornal e um manto; mesmo assim, segundo o autor, “passou a vida rindo e brincando como se estivesse numa festa.”⁸⁰ Em Crátes, seu sistema de idéias e de vida se harmonizam, estão sintonizados de forma perfeita. Essa perfeição entre um modo de pensar e uma forma de ser será a meta da cultura de si desenvolvida ao máximo pela filosofia helenística. Na cultura de si está inscrita, segundo Michel Foucault, a noção de salvação. Será a partir dessa noção –de salvação de si e dos outros- que os filósofos priorizarão a ética e farão dela uma ética da imanência, voltada para uma estética do existir. Deve-se, diz Foucault, inscrever uma ordem na própria existência, uma ordem imanente que não se sustente em valores transcendentais. É uma ética que exige trabalho, exercícios. Está pautada numa *enkrateia*, nessa dobra de força que dobra o sujeito e a vida. É uma ética da ação sobre o próprio sujeito, de forma a fazer dele uma obra-prima a partir do constante cuidado e da luta contra as superficialidades e aparências do mundo. Nem todos os gregos abandonariam seus bens, suas posses para viver do que o dia traria, mas há

⁷⁸ APULEIO. Flórida. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Volume III, p. 40.

⁷⁹ PLUTARCO. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 40. Diógenes Laércio também se referirá ao filósofo dessa forma: “Era também chamado abridor de portas porque entrava em qualquer casa para dar conselhos.” IN: REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 40.

⁸⁰ PLUTARCO. Apud REALLE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. São Paulo: editora Loyola, 1994, volume III, p. 40.

uma economia de felicidade que não se circunscreve apenas no mundo dos filósofos e que dá respaldo, legítima e acolhe essa prática e seus praticantes, evitando assim que de sábios os filósofos sejam tomados por loucos.

Na luta contra a aparência das coisas do mundo era necessário ao filósofo vigiar o fluxo das representações que o mundo oferecia, era preciso exercícios constante vigilância para evitar que as representações entrassem livremente no sujeito, fazendo dele um servo das coisas vãs, efêmeras e superficiais. Sêneca, que dialogou com todas as filosofias helenísticas, afirmará que a grande luta do sábio deve ser contra o *stultus* que habita no homem, esse homem que está à mercê das representações do mundo, da *phantasia*. O *stultus* é o homem que se permite ficar à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior. É aquele que deixa entrar na sua alma todas as *phantasias*, as representações sem as examinar, permitindo que suas emoções, seu estado de espírito se tornem uma deriva do mundo exterior. O homem que se deixa dominar pela *stultitia* tem o pensamento agitado e a alma intranqüila. Assim, a *stultitia* é o oposto do cuidado de si. É aquilo contra o qual o cuidado de si deve lutar e dotar-se de técnicas para se proteger.

Esse conjunto de técnicas, de práticas que levem o homem a ser mais forte do que tudo o que venha a ocorrer na sua vida, que o levem a atravessar com tranqüilidade todas as adversidades os gregos chamavam de *paraskeué*. A *paraskeué* deveria armar o homem, dotá-lo de uma armadura interior capaz de torná-lo inatingível com relação a tudo que poderia vir do mundo exterior. Seria ela, afirma Foucault, uma preparação para os acontecimentos da vida que possa levar o homem a ajustar-se a tudo o que pudesse vir a acontecer.⁸¹ A *paraskeué* seria constituída pelos *logoi*. Foucault os diferencia dos axiomas. Os *logoi* seriam discursos arraigados, implantados, frases efetivamente

⁸¹ Para os estoicos, o acontecimento seria o grande adversário contra o qual a *paraskeué* deveria preparar o homem. O acontecimento conteria uma reserva imaterial que levaria sua produção de sentidos ao infinito e, portanto, o homem que se deixasse levar pelos acontecimentos estaria sempre a mercê dos sentidos que ele não dominaria.

pronunciadas, lidas, ouvidas que o indivíduo incrusta no espírito através de exercícios cotidianos. São, diz Foucault, enunciados materialmente existentes, matrizes de ação que se diferenciam dos axiomas, dos princípios que seriam descolados de um programa de ação para a existência. Assim, na *paraskeué* se fazia necessário, para além de um sistema conceitual, todo um conjunto de exercícios que envolvia regras de austeridade muito rígidas, bem como elementos de renúncia. Essa prática operatória corresponderia a uma *askésis*, a um exercício de si sobre si mesmo que possibilitaria ao homem adquirir a virtude.⁸² A *áskesis* tem como meta constituir o sujeito com o fim último de si mesmo. Trata-se, diz Foucault, da constituição de si mesmo e não simplesmente de uma operação de renúncia.

O que leva, portanto, a escolha do sábio pelo despojamento de todos os seus bens exteriores não é o mesmo movimento que levará Francisco de Assis no século XIII a optar pela mendicância. A opção pela mendicância na economia filosófica helenística se dá num campo de operação muito vasto que envolve uma cultura de si, uma arte de viver, a *tekhne tou biou*. Despojar-se para se afastar das falsas preocupações, das *phantasias* e das paixões do mundo. Diz Sêneca:

É preciso ocupar-me não com um domínio, não com um patrimônio que estivesse distante de seu senhor: é com o domínio próximo que devo ocupar-me. E este deve me reter por inteiro. E que domínio próximo é esse senão eu mesmo? É preciso(...) que ‘sibi totus animus vacet’(que o espírito todo se ocupe consigo, se desocupe para si mesmo).⁸³

⁸² O processo de adquirir a virtude passaria, para a filosofia grega, por um saber teórico e um saber prático. O primeiro corresponderia a *mathésis*, que perguntaria pelo conhecimento de si, do mundo e do próprio conhecimento. O segundo corresponderia a *áskesis*, que seria a ascese, o exercício de si sobre si mesmo. Os helenísticos teriam insistido na *áskesis*, principalmente os cínicos e os estóicos.

⁸³ FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. SP: Martins fontes, 2004, p.319.

Ocupar-se consigo implica empreender uma operação de salvação de si que dura toda a vida. Implica tornar a alma grande, libertar o sujeito de tudo que possa escravizá-lo. “Ser escravo de si mesmo é mais grave de todas as servidões”⁸⁴, diz Sêneca. Por isso, para ele, assim como para os helenistas, ser livre é fugir da servidão. E, portanto, o homem da *eudemonia* é o homem livre de tudo o que pode sujeitá-lo, de todas as falsas grandezas: propriedade, glória, fortuna, fama:

O que há de grande aqui embaixo? Vencer os mares com suas frotas, fincar bandeiras na orla do Mar Vermelho e, quando faltar terra para nossas devastações, errar pelo oceano à procura de plagas desconhecidas? Não: é ter visto todo este mundo com olhos do espírito, é ter obtido o mais belo triunfo, o triunfo sobre os vícios. Não saberíamos contar os homens que se tornaram senhores de cidades e de nações inteiras, quão poucos porém o foram de si mesmos! O que há de grande aqui embaixo? Elevar a alma acima das ameaças e das promessas de fortuna; nada ter que dela esperar, que seja digno de nós. Com eleito, que tem ela que devemos almejar, se quando nossos olhares, deixando o espetáculo das coisas celestes, ao recaírem sobre a terra só encontram trevas, como quando passamos do dia claro à noite sombria das masmorras? O que há de grande é uma alma firme e serena na adversidade, que aceita todos os acontecimentos como se os desejasse. (...) O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre em tão não por direito de cidade, mas por direito de natureza.⁸⁵

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. SP: Martins fontes, 2004, p.332.

⁸⁵ FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do Sujeito. SP: Martins fontes, 2004, p.322.

A liberdade estaria para a filosofia helenística na conquista de um duplo movimento: a *ataraxia* e a *autarquia*. A *ataraxia* seria a ausência de perturbação da alma, o domínio de si que impediria que qualquer acontecimento externo tivesse o poder de perturbar o sujeito. A *autarquia* seria a auto-suficiência que levaria o indivíduo a não precisar de nada, a não ter necessidade de nada a não ser de si mesmo. A *autarquia* passaria por uma libertação de tudo o que não dominamos para alcançar aquilo que podemos dominar: nosso eu. Daí a necessidade do helenismo de desviar os olhos das coisas do mundo para conduzi-los a si. Voltar os olhos para si mesmo, desviá-lo de toda agitação e de todas as *phantasias*. Eis o a meta da filosofia helenística.

Nessa operação, caberia ao sábio buscar as riquezas em si mesmo e não na instabilidade das coisas mundanas. Giovanni Florano chama atenção de muitos textos dos filósofos pagãos, incluindo os de Sêneca onde a riqueza, a nobreza, as funções públicas, a beleza e até a saúde são entendidos como bens exteriores (externa commoda) e que, portanto, devem ser pospostos numa rigorosa hierarquia de valores a outros bens duradouros e certos, capazes de garantir a felicidade a exemplo da virtude, da sabedoria e do saber contentar-se com pouco. Por isso, na sua “Carta a Lucílio”, Sêneca faz a ele a mesma proposta que Diógenes fizera a Crátes algum tempo antes:

Abandona todos esses bens se és sábio; ou melhor se queres tornar-te sábio; e correndo com todas as tuas forças, busca a virtude: se alguma amarra te segura, corta-a. Dizes: ‘o que me segura é a preocupação com o patrimônio: quero fazê-lo render de tal modo que me seja suficiente para viver sem fazer nada, a fim de qual a pobreza não me cause dissabores e eu não seja um peso para ninguém. Quando falas assim parece que ignoras a natureza e a eficácia daquele bem visado por ti: na verdade, compreendes o valor dele como

um todo, isto é, o quanto a filosofia é proveitosa, mas não distingues ainda com suficiente clareza as suas partes, nem sabes quanto ela nos ajuda em todas as circunstâncias...⁸⁶

Por que Sêneca aconselha Lucílio a abandonar seus bens materiais? O filósofo tratará da riqueza em seu livro “A Tranquilidade da Alma”, especialmente no capítulo VIII, intitulado “Os efeitos negativos da riqueza”. No livro, Sêneca se propõe a discutir, a partir de um suposto diálogo com Sereno, aprendiz da filosofia estóica, os elementos que dão suporte, que estruturam a serenidade de espírito. Para Sêneca, nas riquezas estaria a maior fonte de sofrimento humano. Todas as outras coisas de onde advém sofrimento: óbito, doença, medo, anseio, intolerância, dores e trabalhos seriam mais leves do que os danos que se originam da riqueza. O peso desta prevalece e muito, diz ele, sobre as outras coisas. “Por isso, devemos atentar para o fato seguinte: é mais leve a dor de não possuir riqueza do que a de perdê-la.”⁸⁷ Isso porque a pobreza teria menos oportunidade de tormento, uma vez que tem menos espaço para prejuízo. Seria puro engano, diz Sêneca, pensar que os ricos suportam com mais coragem seus prejuízos visto que teriam um número maior de bens à sua disposição. No rico, assim como no pobre, o dinheiro adere de tal modo que não pode ser arrancado sem dor. Assim, “é mais tolerável e cômodo nada adquirir do que perder”. Continua Sêneca, explicando a Sereno sobre a inutilidade dos bens materiais:

⁸⁶ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p.137-138. Este livro se constitui numa fonte muito interessante para os estudiosos da Antiguidade Ocidental porque é uma coletânea de documentos de época, reproduzidos integralmente e que tratam de temas variados: administração da cidade, expansão do cristianismo, cristãs ricas, escravos cristãos, valores sociais, carreira militar, riqueza, bancos e banqueiros, matrimônio pagão e cristão, tempo pagão e tempo cristão, etc. Ele foi muito importante para esta tese porque reproduz as “Cartas a Lucílio” de Sêneca e as Epístolas de Clemente de Alexandria.

⁸⁷ SÊNECA. A Tranquilidade da Alma. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Tradução Luiz Feracine. SP: Editora Escala, sd, p. 51.

Eis que são vistos como mais ridentes os indivíduos nunca contemplados pela fortuna do que aqueles aos quais ela abandonou.

Isso foi visto por Diógenes, homem de ânimo insigne. Ele agiu de tal modo que nada lhe pudesse ser tirado.

Dirias que isso é miséria, necessidade e carência.

Podes dar a tal segurança o nome ignominioso que te apraz. Só acreditareis que tal homem não é feliz, quando encontrares outro que nada pode perder. Ou eu me engano ou ser rei é viver rodeado de indivíduos avarentos, falsários, ladrões, saqueadores, sendo ele o único ao abrigo de qualquer prejuízo!⁸⁸

Para Sêneca, duvidar da felicidade de Diógenes é, na mesma medida, duvidar da felicidade dos deuses imortais e de suas bem-aventuranças, já que esses, assim como o filósofo grego, não possuíam prédios, nem jardins, nem terras cultivadas por colonos, nem capitais, nem praça de comércio. Pergunta Sêneca a Sereno se ele não se envergonha de estar fascinado pela riqueza e manda que este dirija seu olhar para o céu. Ali, ele verá deuses despojados, que tudo dão e nada retêm para si. E por fim, pergunta: “Não é o pobre semelhante aos deuses imortais precisamente porque se despoja de todos os bens que dependem da sorte?”⁸⁹ No capítulo seguinte, aconselha que ajamos de tal modo que peçamos riqueza a nós mesmos e não à fortuna, pois não se está livre da roda da fortuna, do destino, por ser rico ou por exercer algum cargo importante. Vários são os momentos no livro em que Sêneca remete à história de Pompeio, primo de Calígula, que fora preso no palácio pelo “amável” parente, e ele que possuía, segundo Sêneca, incontáveis rios com

⁸⁸ SÊNECA. A Tranquilidade da Alma. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Tradução Luiz Feracine. SP: Editora Escala, sd, p. 52.

⁸⁹ SÊNECA. A Tranquilidade da Alma. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Tradução Luiz Feracine. SP: Editora Escala, sd, p. 52.

nascentes, mendigava as goteiras de chuva e termina por morrer de fome e de sede. E num contraponto oposto, agencia uma fala de Zenão que ao ser informado do naufrágio em que todos os seus bens tinham perecido apenas responde: “A fortuna está ordenando que eu me dedique, mais desembaraçado à filosofia.”⁹⁰

Para Sêneca, assim como para os filósofos helenísticos, a única posse autêntica é a posse de si mesmo. Mas isso não será estranho à filosofia platônica, nem mesmo à filosofia aristotélica. O que diferencia, que leva o helenismo a se constituir como uma cesura no pensamento filosófico, é a força que esses filósofos imprimiram nessa afirmação. Com Diógenes, Crátes e Zenão a filosofia torna-se um ensinar a viver que se faz anunciar não necessariamente a partir da sua inscrição em livros, em obras, em palavras, mas na própria existência. Tratava-se de atingir a soberania de si (a autarquia) pelo desapego radical, estilizando uma existência que de nada dependesse senão da própria vida. Se o enunciado era verdadeiro não bastava reproduzi-lo num sistema, mas colocá-lo a serviço da vida e a partir dele, pôr a própria vida à prova.

Também Pirro renunciou a tudo e buscou, na total renúncia, ensinar não por palavras, mas por atos, que não existe felicidade, não há *ataraxia* – paz de espírito- sem uma plena indiferença às coisas efêmeras do mundo. A realidade mundana, atravessada de posses e propriedades, torna-se, para as filosofias helenísticas, uma ilusão, um erro e, portanto, a única verdade estaria abrigada no sujeito destilado de todas as mentiras, de todas as representações, de todas as *phantasias* e, acima de tudo, livre da escravidão das riquezas. Trata-se de um ensinar a viver, sem metas mundanas, sem necessidades de casa, de morada fixa, sem conforto. A partir da renúncia não é só a vida que se torna memorável, mas o próprio ensinamento, na medida em que um está

⁹⁰ SÊNECA. A Tranquilidade da Alma. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Tradução Luiz Feracine. SP: Editora Escala, sd, p. 70.

imantado no outro. Em Sexto Empírico e Diógenes Laércio, a memória com relação à vida de renúncia de Pirro adquire um lugar de exaltação:

Ó Pirro, isso o meu coração deseja aprender de ti, como é que tu, embora ainda sendo homem, tão facilmente levas a vida tranqüila, tu que és o único a guiar os homens semelhante a um Deus.”⁹¹

Ó Pirro, que surgiste como grande maravilha, maior de todas, como ser extraordinário, diferente dos outros, por ter ousado vigorosamente contra todos os filósofos, o quão corajoso foste!⁹²

Mas não fora Pirro o único exemplo de renúncia radical. Diógenes Laércio também exalta Diógenes, o cínico, pelo mesmo sentido de despojamento que instaura na sua vida:

Até o bronze cede ao tempo e envelhece, mas atua glória, ó Diógenes, permanece intacta pela eternidade, pois só tu ensinaste aos mortais a doutrina de que a vida basta a si mesmo e indicaste o caminho mais fácil de viver.⁹³

Realle chama atenção de que Diógenes, com base na convicção de que a vida por si mesma basta, passa a viver da mendicância, mas afirma o autor “ele não pedia com a humildade de quem tem necessidade, mas com o orgulho e a altivez de quem considera devido o que pede.”⁹⁴ O exercício da

⁹¹ Diógenes Laércio. Apud REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.16.

⁹² Sexto Empírico. Esboços Pirronianos. Apud REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.16.

⁹³ Diógenes Laércio. Apud REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.33.

⁹⁴ REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.32.

mendicância em Diógenes e em Crátes teria como função denunciar as três grandes ilusões que agitam e perturbam a alma humana: a busca do prazer, o apego aos bens materiais e o desejo de poder. Entretanto, um estilo de vida que põe em suspeição todas as posses, todo conforto e todo poder impõe o que os filósofos helenísticos chamavam de *andréia*, coragem. Mas o que é coragem para eles? A resistência aos acontecimentos exteriores, a capacidade de suportá-los sem sofrer, a capacidade de suportar todos os rigores do mundo. Mas não existe essa coragem, diz Foucault, sem a *sophrosyne*, a capacidade de moderar a si mesmo. E assim, desenvolver a *enkrateia*, o domínio de si se efetuava a partir de dois movimentos: *meletân*, meditação - exercitar-se em pensamento - e *gimnázēin*: o exercício fora do pensamento, o exercício do corpo, o trabalho sobre si em situação real.⁹⁵ Esses exercícios do corpo só são conseguidos a partir daquilo que Foucault chama de regime de resistência: à fome, ao frio, ao sono, à sede, ao calor. Esse regime de resistência será a grande marca da filosofia cínica. Sua arte de existência não se diferenciava apenas pela *anaídeia* (liberdade das ações) e pela *parrésia* (liberdade das palavras), mas pela *áskesis*, por uma prática de exercício que punha a vida à prova a todo instante.

Diógenes afirmou a *áskesis* de forma singular, na medida em que combinou os exercícios práticos com uma ironia tão radical quanto o seu despojamento. Sua única arma contra o frio das noites era o “manto” que vestia durante o dia. Costumava dizer que o pórtico de Zeus e a sala das procissões eram os lugares que os atenienses tinham lhe oferecido como morada. Sem teto que o abrigasse, passou a habitar um barril. Dizia, com ironia, que todas as maldições trágicas tinham se abatido sobre ele, pois era alguém: “sem cidade, sem teto, banido da pátria, mendigo, errante, cotidianamente em busca de um pedaço de pão.”⁹⁶ Segundo Diógenes

⁹⁵ Ver FOUCAULT, Michel. A Hermenêutica do sujeito. SP: Martins Fontes, 1994, p. 515-517.

⁹⁶ REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.26.

Laércio, os cínicos alimentavam-se apenas de ervas e bebiam apenas água fresca, mas que Diógenes “costumava dizer que é próprio dos deuses não ter necessidade de nada e de quem é semelhante aos deuses, ter necessidade de pouco.”⁹⁷

Não podemos pensar esses questionamentos à posse, à riqueza, à propriedade como lugares isolados da filosofia helenística. Mesmo o epicurismo questionará a riqueza como instrumento para a felicidade e desenvolverá uma *áskesis* extremamente refinada. Para Epicuro, a suprema felicidade de viver estaria na completa saúde do corpo aliada à serenidade do espírito. Não deveria, pois, o homem, dar valor à riqueza, às honras e às influências. Seriam eles falsos prazeres, bens ilusórios, cujo valor aparente é apenas uma vã quimera, pois a natureza humana contenta-se perfeitamente com possessões singelas. Partindo desse ponto, Epicuro pressupõe dois tipos de riquezas: a riqueza associada à natureza, que levaria ao prazer útil, necessário à felicidade, e a riqueza ilusória dos arranjos e convenções sociais, que levaria ao prazer desmedido e inútil:

A riqueza exigida pela natureza é limitada e facilmente arranjada; aquela, pelo contrário, que ambicionamos possuir num tolo desejo, chega ao infinito.⁹⁸

Nem a posse das riquezas, nem a abundância das coisas, nem a obtenção de cargos ou o poder produzem a felicidade e a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação nos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza.⁹⁹

⁹⁷ REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.31.

⁹⁸ EPICURO. Pensamentos. (texto integral) SP: Martins Claret, 2005, p. 64.

⁹⁹ EPICURO. Pensamentos. (texto integral) SP: Martins Claret, 2005, p. 107.

Invertendo os signos de riqueza, Epicuro concebe o acúmulo de posses e propriedades como pobreza:

Medida pelas intenções da natureza, a pobreza é uma grande riqueza; pelo contrário, a riqueza sem limites é uma grande pobreza.¹⁰⁰

Na parte IV de sua obra “Pensamentos”, intitulada “Ética”, Epicuro diferenciará os desejos e seus conseqüentes prazeres: alguns desejos seriam naturais e necessários, outros seriam naturais e não necessários, outros ainda não-naturais e não-necessários e que teriam nascido de uma vã opinião. A riqueza estaria no campo desses terceiros desejos. Por isso, afirmará em outra passagem:

Então quem obedece à natureza, e não às vãs opiniões, a si próprio se basta em todos os casos. Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda a aquisição é riqueza, mas por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza.¹⁰¹

Para Epicuro, desfrutam da abundância de modo mais agradável aqueles que menos necessidades têm, e que, portanto, seguem as necessidades da natureza. Fora delas, reinariam apenas a vaidade, o excesso, a opinião. Por isso, aconselha a um dos seus discípulos mais amados: “Se queres enriquecer Pítocles, não lhe acrescente riquezas: diminui-lhe os desejos.” Pois a quem não basta pouco, continua ele, nada basta. A felicidade estaria vinculada sempre e absolutamente às virtudes e a infelicidade, às opiniões. Portanto,

¹⁰⁰ EPICURO. Pensamentos. (texto integral) SP: Martins Claret, 2005, p. 76.

¹⁰¹ EPICURO. Pensamentos. (texto integral) SP: Martins Claret, 2005, p. 109.

Não são os convites e as festas contínuas, nem a posse de meninos e meninas ou de mulheres, nem de peixes, nem de todas as outras coisas que uma suntuosa mesa pode oferecer, que tornam agradável a vida, mas sim o sóbrio raciocínio que procura as causas de toda escolha e de toda repulsa e põe de lado as opiniões que motivam que a maior perturbação se apodere dos espíritos. De todas essas coisas, o princípio e o maior bem é a prudência, da qual nascem todas as outras virtudes; ela nos ensina que não é possível viver agradavelmente sem sabedoria, beleza e justiça, nem possuir sabedoria, beleza e justiça sem doçura. As virtudes encontram-se por natureza ligadas à vida feliz, e a vida feliz é inseparável delas.¹⁰²

É nesse ponto, onde o exercício da virtude coincide com a felicidade que os filósofos helenísticos diferem da tradição platônica. Afirma Xenócrates, segundo sucessor de Platão: “A virtude se está em condições de dar a felicidade, não pode dar a felicidade total onde falem os outros bens.”¹⁰³ Sexto Empírico afirma que Crântor, também discípulo de Platão, construiu a seguinte escala de valores necessários à conquista da felicidade total: primeiro, a virtude; segundo, a saúde; terceiro, prazer e quarto valor, a riqueza. Poder-se-ia, a partir da tradição platônica, pensar a autarquia, a

¹⁰² EPICURO. Pensamentos. (texto integral) SP: Martins Claret, 2005, p. 111. Em outro texto, Carta sobre a felicidade (A Meneceu) há uma passagem muito próxima desta que está posta nos “Pensamentos” de Epicuro: “Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem, razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas. In: EPICURO. Carta sobre a felicidade (A Meneceu). Tradução Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. SP: Editora da UNESP, 2ª Ed., 1997, p. 43,45,47.

¹⁰³ REALE Giovanni. História da Filosofia Antiga. SP: Loyola, 1994, v.III, p.100-101.

soberania do sujeito que nada depende das coisas e dos acontecimentos exteriores? Como pensar a *ataraxia* – a tranqüilidade da alma- dentro de uma lógica que impõe a saúde e a riqueza como elementos condicionantes da felicidade? Como pensar uma arte de viver condicionada a fatores externos ao homem? Num contraponto a essa lógica, Epicuro dirá que muitos que alcançaram a riqueza não conseguiram um remédio para os seus males, mas apenas os trocaram por males ainda piores.

No discurso dos filósofos helenísticos a propriedade aparece, portanto, como lugar da agitação da alma, da exacerbação dos males do corpo e da alma. A idéia de um homem plenamente autárquico atravessa, pois, todas as filosofias helenísticas, tanto quanto o despojamento que leva à mendicância por opção. Só ela, livraria totalmente o homem da instabilidade. Seria ela a marca definitiva do sábio, a cesura maior entre o homem comum dominado pela *stultitia* – representações do mundo – e o sábio que dominava suas paixões, seu corpo, sua alma. Será Sêneca quem sistematizará a relação entre a necessária pobreza e o exercício da filosofia nas “Cartas a Lucílio”. Num primeiro momento, Sêneca retoma o argumento de Lucílio sobre sentir a necessidade de ser apegado ao patrimônio, a preocupação em fazê-lo render para que assim, ele possa viver sem fazer nada e sem ser um peso para ninguém. Sêneca inicia afirmando que Lucílio ignora o quanto a filosofia é proveitosa, na medida em que esta ajuda em todas as circunstâncias da vida e recomenda: “Volta-te para a filosofia de livre e espontânea vontade: ela te convencerá a abandonar os cálculos.”¹⁰⁴ “Certamente que o que procuras evitar é a pobreza”, afirma ele. E num movimento que sistematiza toda lógica da *ataraxia* pergunta: “Mas, e se esta deve ser buscada?”¹⁰⁵ Argumentando a favor da pobreza do sábio, Sêneca afirmará:

¹⁰⁴ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 138.

¹⁰⁵ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 138.

As riquezas levaram muitas pessoas a negligenciar a filosofia. A pobreza está livre de estorvos e preocupações. Quando soa a trombeta de guerra [o pobre] sabe que não está sob ameaça; quando se grita: ‘É inundação!’, não se afana com o que possa vir a perder; pensa só em fugir (...). A pobreza não se faz acompanhar de uma multidão de escravos, para cuja manutenção é preciso torcer pela fertilidade das terras de além-mar. É fácil socorrer a poucos estômagos, bem regulados e que só precisam ser saciados: custa pouco matar a fome, custa muito satisfazer um paladar refinado.¹⁰⁶

Depois de argumentar em torno da positividade da pobreza, Sêneca pergunta a Lucílio: “Então por que não queres tê-la como companhia, se até um rico sensato procura imitar o seu modo de viver?”¹⁰⁷ e aconselha em seguida: “Se queres satisfazer o teu espírito deves ser pobre ou semelhante ao pobre.” Sêneca sela, a partir daí, o destino do filósofo:

A atividade espiritual não pode ser vantajosa se não se busca a frugalidade, que nada mais é que uma *pobreza voluntária*. Por isso não deves mais apelar para pretextos como este: ainda não possuo o suficiente; quando chegar a este ponto então me entregarei totalmente à filosofia. (...)

A pobreza e a miséria não podem afastar-te da filosofia. De fato, quem tende com toda a alma à filosofia deve saber suportar até mesmo a fome; alguns a suportaram durante os cercos [das cidades]; e o que eles esperavam como prêmio da

¹⁰⁶ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 138.

¹⁰⁷ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 138.

paciência, senão o fato de não cair nas mãos do vencedor? Nem se compara, pois, com a recompensa que aqui te é prometida: a liberdade para sempre, nenhum medo, nem de homem, nem de deus.¹⁰⁸

Para Sêneca, ninguém deveria hesitar em tolerar a pobreza quando o que se pretende é libertar a alma das paixões desenfreadas. Assim, a primeira preocupação não deveria ser a de adquirir riquezas, pois mesmo sem provisões se chegaria à filosofia. Questiona Lucílio por colocar a sabedoria em um lugar secundário com relação às outras coisas. Num contraponto à fala de Lucílio de que faltaria a ele o necessário, Sêneca argumenta “em primeiro lugar, o necessário não vai te faltar, pois a natureza contenta-se com bem pouco e o sábio sabe acomodar-se a ela.”¹⁰⁹ E assim, o sábio mesmo com recursos escassos e restritos estará satisfeito e “rirá tranqüilo da contínua inquietação dos ricos e da correria atrás das riquezas, dizendo: ‘por que adias para um tempo cada vez mais distante a cura de ti mesmo?’”¹¹⁰ Deve o homem esperar tornar-se rico para então filosofar? Pergunta Sêneca, e construindo uma sinonímia – filosofia/riqueza – responde: Qualquer um que queira enriquecer não precisa esperar tanto tempo, basta tornar-se filósofo para tornar-se rico imediatamente, pois a sabedoria equivale à riqueza e dela pode participar, afirma ele, todo aquele que se convencer da futilidade das coisas materiais. Não se trata ainda de medir o quê ou quanto é necessário para cada idade: a medida do suficiente, diz ele, é a mesma em todas as idades. Agenciando o epicurismo na sua carta, Sêneca afirma:

¹⁰⁸ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 138-139. Grifos meus.

¹⁰⁹ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 139.

¹¹⁰ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 139.

De Epicuro tomarei um pensamento: ‘para muitos, acumular grandes riquezas não produziu o fim, mas apenas mudança[no rumo] da infelicidade.’ É isso mesmo, o defeito não está nas coisas, mas no espírito. A causa que nos torna penosa a pobreza tornará penosa também a riqueza.¹¹¹

Em outra carta a Lucílio, Sêneca se propõe a ensinar a ele o caminho mais curto de se chegar à riqueza e manda que ele observe a finalidade de todas as coisas, e assim não se preocupe com o supérfluo. O sábio seria um pesquisador apaixonado das riquezas oferecidas pela natureza, ao que Lucílio poderia argumentar: “Essa é uma tapeação, ensinar a pobreza quando se está esperando a riqueza!”¹¹² Diante da suposta reclamação de Lucílio, Sêneca contra-argumenta:

Assim, julgas pobre uma pessoa à qual nada falta? (...) Ora se a riqueza dessa pessoa não pode diminuir, não deverias julgá-la rica? Queres ter muito ou suficiente? Quem tem muito, muito mais cobiça, o que demonstra que ainda não tem o suficiente: quem tem o suficiente chegou a ponto a que nenhum rico jamais chegou: a meta.

(...)

Mas possuí muito pouco quem se contenta em não sentir frio, fome ou sede’. Júpiter não possui mais do que isso. Não se pode dizer que seja pouco o que é suficiente, nem que seja muito o que não basta.¹¹³

¹¹¹ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 140.

¹¹² SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 141.

¹¹³ SÊNECA. Cartas a Lucílio. Apud FILORAMO, Giovanni e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 141.

Esta lógica do pensamento de Sêneca que sinonimiza filosofia e pobreza (e também pobreza/riqueza) não é romana, mas grega. Não há espaço dentro dela para pensar os filósofos do despojamento, que fizeram opção por uma vida de mendicância, por uma *pobreza voluntária*, como denominou Sêneca em sua “Carta a Lucílio”, como representantes dos despossuídos, dos marginalizados, como porta-vozes de suas necessidades e aspirações, como entendeu Stoffes. A leitura da antropóloga desconsidera toda a engenharia filosófica que, desafiando Platão e Aristóteles, construiu uma filosofia atravessada por um saber-viver. Em tempos de derrisão profunda do ethos grego, a filosofia deslocou-o da polis para o indivíduo e ao fazer isso, tornou imanente à problemática filosófica os problemas do existir humano e, portanto da felicidade. Numa época marcada por medos, por dores, por perdas e mortes, a filosofia não se propõe a salvar a ciência, nem mesmo o conhecimento, mas o próprio paradigma de felicidade. Por quais caminhos a filosofia, pensando a felicidade chegou à pobreza e a partir dela à mendicância? Não podemos resumir esse caminho a uma explicação simplista: a instabilidade vivenciada pelos gregos do helenismo com relação aos bens materiais, pois se é verdade que o panorama helenístico é marcado por crises que atingiam especialmente a propriedade não é menos verdade que outros tempos viveram crises semelhantes e a resposta oferecida não tomou o mesmo caminho.

Os filósofos helenísticos construíram o trinômio filosofia/pobreza/felicidade a partir de uma radical inversão da filosofia platônica e aristotélica. Ali, onde Platão e Aristóteles afirmavam a ontologia como lugar primeiro da filosofia e por isso, a física se fazia superior à ética, os filósofos helenísticos declaram ser a ética superior; ali onde Platão e Aristóteles afirmavam a ciência, a *sophia*, o helenismo afirmará a *phrónesis*, a sabedoria. Deixa de importar a pergunta pelas causas de todas as realidades. A física é subordinada à ética que se constitui na pergunta pela felicidade. As

respostas a essa pergunta foram diferentes, por vezes até contrárias: o epicurismo pensará o prazer, o estoicismo pensará a aceitação do destino, o pirronismo pensará a *afasia*, a indiferença frente a todas as coisas e a tudo que acontece, o cinismo pensará a *parrésia* e a *anaídeia*.

Desnecessário afirmar a distância que separa o estóico do epicureu e o epicureu do pirronismo, como também lembrar o abismo que separa o estóico, moderado, comedido, reto em tudo que faz, do radicalismo cínico, de suas aparições extravagantes, nada convencionais nas praças e nos lugares sagrados de Atenas. Mas a distância que diferenciou seus atos, suas condutas, suas palavras se perde quando essas filosofias são acionadas para pensar a riqueza. Todas direcionam contra ela suas maiores críticas e suas forças de resistência. Vencer a paixão pela riqueza era o caminho necessário à conquista da *anaídeia*, da *afasia*, do prazer e da *euthimia* – da tranquilidade impertubável dos estóicos. Se a felicidade se apresentava a partir de vários caminhos, esses caminhos se encontram num ponto: o ponto onde se faz necessário o despojamento de tudo o que é vão, de tudo o que traz consigo as *phantasias* do mundo, dores e perturbações. A pobreza passa a ser entendida como um lugar vazio a ser ocupado pelo sábio, pelo verdadeiro filósofo. É substantivo que não pode ser adjetivado, na medida em que aquele que faz a escolha pela pobreza não é pobre, nem se torna pobre: torna-se sábio e seu prêmio é a *eudemonia*, uma experiência de felicidade só experimentada pelo sábio que nega todas as coisas vãs, superficiais e *phantasiosas* do mundo. E nesse movimento se encontram a sabedoria e a virtude. A sabedoria é o caminho único e absoluto que leva a virtude, e a virtude é a meta da própria sabedoria. E, no entanto, não se pode pensar a virtude como algo transcendental, metafísico, mas imanente à existência, acionando formas de ser e de aparecer no mundo. A virtude não é lugar de especulação, mas de um viver concreto, onde a felicidade se dar a existir não a partir de algo que aconteça, mas pelo que o sujeito faz *acontecer* consigo mesmo. O sujeito

torna-se ele mesmo acontecimento, nele e a partir dele o tempo se dobra, se duplica, se cesura. E então, a virtude se escreve nessa dobra, nesse duplo, nessa cesura.

Intratempus

Mas houve um corte no tempo do sábio. E a virtude se afastou da sabedoria. Passou a habitar outras paisagens onde o tempo do sábio se encontrou com outro tempo: o tempo do santo: “Se houver algum sábio entre vós, que se faça estulto para ser sábio.” Não foi esse o conselho dado pelo apóstolo Paulo aos coríntios?¹¹⁴ Essa frase, no entanto, não se faz acontecimento nesse texto por um encontro desta historiadora com o Novo Testamento, mas porque ela é retomada por uma fonte hagiográfica de São Francisco, intitulada “A Vida de São Francisco de Assis”, escrita em 1263 e que se tornou mais conhecida como “Legenda Maior”. Escrita por São Boaventura, a “Legenda Maior”, muitos séculos depois de Sêneca, Diógenes, Crátes, Pirro, Demócrito e Epicuro e também muitos séculos depois da Carta de Paulo agencia uma estranha combinação do sábio com a *stultitia*. Combinação que, na lógica da filosofia helenística não tem outro lugar senão o da aporia. Como o sábio pode tornar-se *stultus* e como ser justamente essa a condição de sua sabedoria? O sábio é o homem que vence o *stultus* que habita em si mesmo. É herói de si mesmo e dos outros por vencer a *stultitia* e por isso sua vida torna-se acontecimento, se faz memorável. Os termos são os mesmos, os nomes são iguais, mas será que, a despeito dessa camada de continuidade, São Boaventura está falando do mesmo sábio e do mesmo *stultus*? As palavras não são janelas que nos possibilitam ver a paisagem de um mundo e de um tempo, são elas mesmas portadoras de sentidos e de

¹¹⁴ PAULO: 1 CO, 3: 18.

verdades. Carregam as dobras dos tempos não porque permitem a sua expressão, a sua representação, mas porque os sentidos se inscrevem nas palavras, se enquistam e, mesmo na aparente continuidade dos nomes, formam camadas densas que esmagam toda continuidade. Nessas camadas, as dobras do tempo se inscrevem com suas tensões e seus conflitos. Tensões de sábios. Conflitos de santos.

...

Conta Frei Hugolino de Santa Maria que um dos primeiros companheiros da Ordem de São Francisco, Frei Rufino, devido à contínua contemplação e do pensamento fixo em Deus tornou-se insensível e mudo, “falava muito raramente”¹¹⁵ Não tinha ele, segundo o autor de “Il Fioretti” a coragem, nem a facilidade de “falar para pregar.” Mesmo assim, São Francisco mandou-lhe certa vez que fosse a Assis e pregasse ao povo “o que Deus lhe inspirasse.” Frei Rufino pediu que não o mandasse pregar, já que era “simples e idiota.”Vendo no pedido uma desobediência, São Francisco mandou que ele se despisse, ficasse nu como nasceu, “só com as bragas”, fosse assim a Assis, entrasse numa de suas igrejas e assim, despido, pregasse ao povo.

Recebendo essa ordem, o dito Frei Rufino se despiu, foi a Assis e entrou numa igreja. Feita uma reverência ao altar, subiu ao púlpito e começou a pregar. Homens e meninos começaram a rir por causa disso, e diziam: ‘eis que esses aí fazem tanta penitência que ficaram *estultos* e fora de si.’”¹¹⁶

¹¹⁵. IL FIORETTI di San Francesco, s/p. Tradução livre e modificada de Actus beati Francisci el sociorum eius, escrito entre 1331-1337. Disponível em <http://www.procas.org.br/fontes.php>.

¹¹⁶. IL FIORETTI di San Francesco, s.p. grifo meu.

Na hagiografia franciscana do século XIII, o termo *estulto* já não carrega aquela camada que os filósofos helenísticos queriam retirar de si mesmos. *Estulto*, para os sábios antigos, se constituía no homem que permitia que sua alma fosse invadida e povoada pelas coisas, representações, ilusões e fantasias provenientes do mundo. A *stultitia* era essa propriedade que os homens do mundo, não os sábios, carregavam em si e que permitia que as coisas efêmeras habitassem a paisagem interior do sujeito, deixando-o a mercê dos ventos do mundo, de sua inconstância e de sua não-aderência às coisas verdadeiramente belas e eternas: as virtudes. O que é um homem dominado pela *stultitia*, um homem desprovido de virtude? É, por consequência da *stultitia*, um tolo. O sábio caminha na direção contrária do *stultus*. O despojamento do sábio apaga a *stultitia* em sua alma e a torna espaço a ser preenchido pelo exercício constante da virtude. Portanto, onde há despojamento dos bens materiais aí se inscreve a virtude, porque a primeira virtude, aquela sobre a qual todas as outras virtudes se edificam é a *enkratéia*, a dobra e o domínio de si. A opção pela mendicância não se faz fora de uma *enkratéia*. O sábio jamais pode se constituir como um *stultus* porque seu despojamento é a marca da uma alma preenchida e ancorada na virtude. Mas nas dobras do tempo, aporias se perdem, sentidos se envergam a outras camadas de sentidos. E das palavras, dos nomes, nada mais resta senão o próprio nome, a própria palavra enquistada em outra história, enredada em nova trama.

A trama cristã. E se um dia, o sábio se despojou de todos os seus pertences para se fazer sábio, o cristianismo despojará o próprio sábio de sua sabedoria. Mas também despojará a própria sabedoria, uma vez que a virtude a ela inerente perde essa aderência. É nessa trama nova que o *stultus* perdeu a historicidade e entrou no campo da ontologia. Adquire o sentido que hoje a palavra carrega consigo: “ESTULTO, adj. tolo; néscio; insensato;

imbecil; inepto.”¹¹⁷ Perde toda a relação de sentidos que tinha com as coisas vãs e efêmeras do mundo. Não se é estulto por permitir à alma ser invadida pelas phantasias do mundo. Essa camada de sentidos é soterrada por uma outra que passa a afirmar uma sinonímia mais direta entre o estulto e o tolo. Tornam-se sinônimos e a partir disso a *estultitia*, enquanto característica do sujeito de se deixar invadir pela efemeridade e inconstância das coisas, deixa de ser um problema a ser enfrentado pelos sábios. A figura do sábio que se despoja dos seus bens para alcançar a virtude e a felicidade se dilui nos contornos do cristianismo. E com ela a aporia sábio/*stultus*. Assim, o conselho dado por São Boaventura aos sábios para se tornarem estultos se quisessem ser sábios não se constitui nas dobras do século XIII numa aporia. Trata-se de um outro sábio e de um outro *stultus*. Mas a partir dessa disjunção de sentidos, desse deslocamento da *stultitia* das phantasias do mundo e dos bens materiais, o sentido que tornava possível o sábio tornar-se mendigo por opção se esvazia. Emerge um outro conceito que tornará o despojamento do sábio não mais algo memorável, não mais acontecimento, mas algo incompreensível, desprovido de significado. Esse conceito será a caridade. Aparentemente uma outra contradição. Como, justamente ela, a caridade, ser um lugar de contraposição, de empecilho ao despojamento dos bens materiais?

...

O abandono dos bens materiais pelo sábio não se dá dentro de uma economia de salvação que tem como princípio e fim o outro. Clemente de Alexandria, escrevendo no século III d. C. redige um tratado chamado *Quis dives salvetur?* O tratado retomará o problema da riqueza e do rico dentro da economia de salvação cristã. Qual o lugar que o rico pode ou não pode ter na comunidade cristã? A questão posta por Clemente não está isolada das

¹¹⁷ BUENO, Francisco da Silveira. Dicionário Escolar da Língua Portuguesa. 11ª Ed. Rio de Janeiro: 1986, 461.

tensões vividas pela própria cidade de Alexandria, cidade que no século III, era famosa pelo grande número de homens ricos que possuía. O tratado é dividido em duas partes: na primeira, Clemente demonstra que Jesus em nenhum momento excluiu o rico do reino dos céus. A segunda parte tratará de uma questão prática: Como o rico deve agir para alcançar a salvação? Na primeira parte, Clemente discutirá o conceito de “indiferença”: o cristão deve ser indiferente aos bens materiais. Mas não necessariamente a indiferença passa pelo despojamento que levara alguns filósofos a escolher a mendicância. Apenas o cristão deveria manter uma atitude de simplicidade e de desapego em relação aos *bens mundanos*.

Na segunda parte, Clemente discutirá a existência de dois tipos de riqueza: a *riqueza possuída*, acumulada antes da conversão e que não é má porque provém de Deus e a riqueza acumulada depois da conversão e que carrega consigo o signo da ganância e da avareza e por isso, é uma riqueza negativa, visto que não tem como direção a caridade. Caberia ao cristão rico não o despojamento, mas o bom uso de sua riqueza, que deveria ter como fim a caridade. A riqueza não seria um mal, mas um bem quando usada com dentro dos preceitos do cristianismo. Não se trata, pois, de eliminar a riqueza como um mal, mas usá-la com serenidade e desapego. Não se trata de despojamento dos bens materiais, mas de um despojamento dos valores negativos que pode acompanhá-los. Perguntando sobre a salvação do rico, Clemente responde:

Mas o que significa esse preceito? Não certamente aquilo que alguns pensam, compreendendo-o literalmente. Não determina que se jogue fora o patrimônio conseguido e que se afaste das riquezas, e sim que se arranque do coração todas as opiniões que giram em torno das riquezas: a inclinação à riqueza, o desejo excessivo, o apego ardente e

doentio, as preocupações, os espinhos da vida que sufocam a semente da vida.¹¹⁸

Questionando o ideal do sábio helenístico Clemente continua:

Na realidade, não constitui nada de grande nem de admirável ser desprovido de riquezas, do ponto de vista da vida eterna, porque nesse caso, aqueles que não têm absolutamente nada e, abandonados por todos mendigam a subsistência do dia-a-dia, os pedintes espalhados pelas ruas, que ‘ignoram a Deus e a justiça de Deus’, seriam por isso mesmo, só porque são absolutamente pobres e não têm meios de sobrevivência, os mais bem-aventurados e os caros a Deus, e os únicos a possuir a vida eterna; nem é uma novidade rejeitar a riqueza e doá-la aos pobres ou à pátria amada; muitos antes que descesse até nós o Salvador, o fizeram, alguns para entregar-se completamente à meditação e para obter morte sábia, outros por glória vã, como Anáxagoras, Demócrito, Cratete.¹¹⁹

Para Clemente, esses filósofos que se tornam mendigos nada teriam a ser imitados pois seria “coisa irrealizável e impossível” para uma pessoa desprovida de todas as coisas não ficar abatida e não ficar distraída das coisas superiores, uma vez que sua única preocupação seria conseguir o necessário para sobreviver. O despojamento se constituiria na própria impossibilidade da caridade. Por isso, Clemente insiste na contraposição aos mendigos por despojamento e opção do mundo helenístico, perguntando:

¹¹⁸ Clemente de Alexandria. O rico pode salvar-se? Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p.133-134.

¹¹⁹ Clemente de Alexandria. O rico pode salvar-se? Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p.133.

Não será, por acaso, mais útil o contrário, ou seja, possuindo os bens suficientes [a pessoa] deixar de se angustiar para adquiri-los e ajudar a quem precisa? De fato, que sociedade poderá haver entre homens que nada possuem? E esse preceito não seria claramente contrário a tantos outros ótimos preceitos do Senhor? [...] Como se poderia dar de comer a um faminto e dar de beber a um sedento e vestir um nu e hospedar um sem-teto – e quem não faz isso é ameaçado com o fogo e as trevas lá de fora – se todos se encontrassem desprovidos dessas coisas? Ele próprio hospeda-se na casa de Zaqueu e ordena a Mateus lhe dê hospitalidade (e eles são ricos e publicanos); mas não lhes determina que joguem fora suas riquezas; antes, depois de haver sugerido o reto uso [dos bens] e proibido o seu uso injusto, anuncia: ‘hoje entrou a salvação nesta casa.’”¹²⁰

A riqueza para, Clemente, é um bem necessário e útil porque sem ela não há como ajudar o próximo. Abandonar a riqueza seria, pois, um contra-senso dentro da moral cristã. Se são chamadas de posses é porque podem ser possuídas. Se são chamadas de úteis é porque foram preparadas por Deus, são coisas que foram, afirma ele, submetidas aos homens e feitas para eles “como matéria e instrumento para o reto uso”. O uso correto da riqueza atrai a justiça. Em contraposição aos filósofos do despojamento, Clemente agencia a noção do evangelho de pobres em espírito. Não cabe ao cristão despojar-se de seus bens, mas dos valores terrenos a eles vinculados. O pobre em espírito é aquele que detém posses, ouro, prata e casas, mas reconhece todas essas coisas como dom de Deus e coloca esses pertences a serviço da salvação de

¹²⁰Clemente de Alexandria. O rico pode salvar-se? Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p.133-134.

outros homens. O pobre em espírito reconhece que possui riquezas para que estejam mais à disposição dos outros do que de si mesmo e, portanto, não se faz escravo dos seus bens e não organiza a vida em torno deles. “E se um dia ficar privado de tudo isso for capaz de suportar a privação com mente alegre, do mesmo modo que aceitou a sua presença: esse homem o Senhor (...) chamou-o de pobre em espírito...”¹²¹ Para Clemente, culpar a alguém por ter riquezas é também culpar a Deus, porque “desde o início, Deus que é o único dispensador da fortuna, o colocou na casa de homens ricos e numa família abundante de riquezas e forte no dinheiro...”¹²². Se esse homem fosse excluído da vida eterna porque nasceu em meio à riqueza seria justo afirmar que ele tinha sido injustiçado por Deus que o gerou.

O homem que detém propriedades não é mais um *stultus*. Como também não é mais virtuoso, tampouco sábio, o homem que se despoja de seus bens. No discurso de Clemente de Alexandria, um silêncio é construído em torno da *stultitia*. Mas o silêncio também é lugar de produção de sentidos. O despojamento dos sábios a que Clemente faz referência se faz unicamente para ter *morte sábia* e *glória vã*. Toda a maquinaria de significados que leva o sábio ao despojamento é silenciada. E um vazio no silêncio é edificado, vazio que passa a ser preenchido com o conceito de caridade. A caridade é um conceito que emerge nesses novos tempos. Tempos cristãos.

Mas quando Crátes distribui seus bens, quando Sêneca manda que Lucílio abandone suas propriedades não o fazem em nome da caridade e de um pobre? Michel Mollat em seu livro “Os pobres na Idade Média”, analisando o conceito de pobre (*pauper*) a partir das fontes romanas, chama atenção para o fato de que não existia no mundo clássico o pobre enquanto categoria social, plena de sentido. A pobreza se constituía num dos muitos

¹²¹ Clemente de Alexandria. O rico pode salvar-se? Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 134.

¹²² Clemente de Alexandria. O rico pode salvar-se? Apud GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997, p. 134.

atributos de uma pessoa, não era o elemento que a identificava e a vinculava imperiosamente a um grupo social. Para Mollat, na passagem do imaginário clássico para o imaginário cristão há uma transformação semântica do termo pobre. Foi, segundo o autor, o cristianismo que estabeleceu o pobre como categoria social. A partir desse movimento a palavra deixa de ser um adjetivo e se constitui como substantivo:

A função qualitativa da palavra precedeu seu emprego substantivo. Uma pessoa é pobre; fica sendo pobre. A pobreza designa inicialmente uma qualidade, depois a condição de uma pessoa de qualquer estado social atingida por uma carência. Fala-se de um homem pobre, de uma mulher pobre, de um camponês pobre, de um servo pobre, de um clérigo pobre, de um cavalheiro pobre; pertencentes a ordens sociais distintas. (...) Desse modo revelam-se as desigualdades no seio de uma pobreza que, não obstante é partilhada. Mas a pobreza é relativa entre os homens e percebe-se sempre grande dose de ambigüidade no emprego das mesmas palavras. Somos sempre mais ou menos pobres que outros.¹²³

No imaginário cristão, a função qualitativa se desloca e o pobre se substancializa, adquire concretude, materialidade. A privação social se impõe como elemento definidor de um grupo social. E então se tornam possíveis frases como a que compõe o capítulo XXV da hagiografia Francisca “Espelho da Perfeição: “Como saiu fervoroso ao encontro de um pobre que passava com esmolas ...”¹²⁴. A pobreza deixa de ser um dos atributos que definia o indivíduo e passa a compor o próprio corpo e o próprio rosto de uma pessoa.

¹²³ MOLLAT, Michel. Os Pobres na Idade Média. RJ: Campus, 1989, p.2.

¹²⁴ ESPELHO da Perfeição. cap. 25. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

Mas no imaginário romano há uma indiferença com relação à figura do pobre.¹²⁵ Inexistindo enquanto grupo social, não seria possível no mundo clássico o exercício da caridade da forma que ela será pensada no mundo cristão. A inexistência do pobre enquanto categoria substantiva não implica na ausência, no mundo clássico, de desigualdades sociais. Ao contrário. Whittaker, enfatiza, em seu texto, o contraste entre os padrões de vida de uma pessoa rica e uma pessoa pobre. No século IV, Roma contava com 1790 ricas *domi* que ocupavam um terço da cidade e quarenta e seis mil *insulae* onde vivia grande parte da população. Também com relação à saúde a paisagem urbana não estava em menor descompasso: os homens ricos dispunham de banhos privados e de água depurada e retiravam sua água dos aquedutos, os pobres usavam as fontes públicas, sempre suscetíveis à contaminação. As *domi* possuíam latrinas; aos pobres restava os recipientes colocados nas esquinas das ruas para uso coletivo. Enquanto sua comida era escassa, a mesa dos ricos homens tinha sempre carne vermelha, pão branco e vinho.

Vivia, assim, a plebe romana em sua maioria, segundo Whittaker, de forma extremamente miserável. Sua situação muitas vezes era pior que a situação de um escravo, pois este era alojado e alimentado por seu senhor. Esta camada de miseráveis era formada em sua maioria por libertos. Eram maltrapilhos, viviam em ambientes insalubres e de forma extremamente precária. Uma outra camada era formada por um grupo que deles se diferenciava: os chamados “plebeus bons”. Estes se diferenciavam dos miseráveis que não tinham onde morar, nem o que comer. A esses *plebeus bons* era direcionada a “caridade” romana: o evergetismo. Embora o termo caridade seja usado pelos classicistas para designar esse exercício de doação dos romanos ricos, esse termo deve ser, também ele, problematizado. Eliana

¹²⁵ Sobre esta questão ver também WHITTAKER, C.R. O Pobre. In: GIARDINA, A. A. O homem romano. Lisboa: Presença, 1992, p.225.

Magnani conceitua o evergetismo como uma forma de caridade que combina civismo e ostentação social. Trata:

De um neologismo derivado do grego e significa ‘atitude beneficente’. Ele consiste, para os notáveis na Antiguidade Clássica, em utilizar grande parte de suas riquezas para oferecer aos cidadãos de suas cidades espetáculos, jogos, alimentos ou edifícios em troca de honra e estima.¹²⁶

Segundo Eliana Magnani, o conceito de evergetismo já tinha sido usado em francês por André Boulanger, em 1923 e Henri-Irenée, em 1948. No entanto, foi Paul Veyne que sistematizou e tornou conhecido o conceito a partir do seu livro “O Pão e o Circo”, publicado em 1976. Paul Veyne conceitua o evergetismo como uma manifestação de uma virtude de caráter ético. O evergetismo é movido pelo ideal de magnificência. É atravessado, pois, por uma lógica de reciprocidade: o evergeta faz doações à cidade de espetáculos, edifícios, pão, banquetes e em troca é reconhecido como um homem público e glorioso. É possível dentro dessa lógica pensar o evergetismo como um exercício de caridade? Atravessando a densa camada de sentido incrustada pelo cristianismo, que produziu o binômio caridade/pobreza, só é possível entender o evergetismo como caridade se o termo for entendido em seu sentido etmológico mais amplo: caridade como amor ao próximo. No caso romano, o próximo não necessariamente é aquele que precisa de ajuda ou necessariamente é uma pessoa. A *civitas* romana também é objeto de “caridade” e de amor. Fusão de civismo e ostentação, o evergetismo é inseparável da *civitas*. O civismo implica num dever para com a cidade e a ostentação implica na demarcação do sujeito na rede social.

¹²⁶ MAGNANI, Eliana. Do evergetismo ao *do pro anima*. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII. In: ANDRADE FILHO, R. (org.) Relações de Poder, Educação e Cultura na antiguidade e Idade Média. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, p. 261.

Dessa forma, não se trata de uma ação que tem como objeto o pobre, mas a cidade como no seu conjunto, no seu todo. Não há aí uma racionalidade econômica. Nenhum retorno econômico é esperado quando o evergeta constrói um edifício ou oferece um grande espetáculo. Tampouco há uma lógica de compaixão com relação aos mais necessitados. Se os pobres se beneficiam do evergetismo em nenhum momento este fato se dá porque a ação foi direcionada, mas porque eles fazem parte do corpo cívico. Esses pobres eram os “plebeus bons”. A camada de miseráveis da plebe, maltrapilha e faminta, composta de libertos, escravos, estrangeiros, não tinha acesso aos efeitos do evergetismo.¹²⁷ O evergeta não tem como preocupação sanar as misérias da plebe marginal. Isto não estava posto enquanto problema para o romano. Tampouco o co-move a dor dos pobres que não têm onde morar, o que comer, nem o que vestir. Ele não se constitui no próximo do imaginário cristão. Seu evergetismo tem como eixo a *civitas*. Através de suas doações ele anuncia a *sua civitas* e escreve com banquetes, espetáculos e obras arquitetônicas que ela lhe pertence. Como, pois, pensar no evergetismo como um tipo de caridade senão produzindo um esgarçamento imenso do conceito a tal ponto que estilhace a própria camada de sentidos que o compõe?¹²⁸

¹²⁷ Ver sobre isso WHITTAKER, C.R. O Pobre. In: GIARDINA, A. A. O homem romano. Lisboa: Presença, 1992, p.243.

¹²⁸ A prática do evergetismo – de doação de presentes a *civitas* e ao povo romano, em todas as suas muitas formas: espetáculos de gladiadores, banquetes, edifícios públicos, etc- acionou no século XIX, uma imagem negativa e estereotipada das camadas pobres romanas. Configurada por Juvenal, escritor romano que teria vivido entre os anos 62-67(?) e 130 d. C. a idéia de pão e circo é reproduzida muitos séculos depois sem nenhuma problematização. Essa leitura não se restringe ao século XIX, em seu livro “Os Prazeres de Roma” Robert configura a população pobre da cidade como “povinho”, população decadente e desmoralizada que vivia numa busca desmedida pelo prazer, preferindo ser pobre e viver de espetáculos a trabalhar. Ver ROBERT, J. N. Os Prazeres de Roma. SP: Martins Fontes, 1995. Mas nas Sátira X de Juvenal não é uma crítica a uma plebe ociosa, turbulenta, grosseira que é acionada em seu texto, mas uma crítica aqueles que se dirigem aos deuses para pedir riqueza, juventude, glória e beleza. O texto de Juvenal se insere dentro daquele campo de problematização filosófica que questiona essas conquistas como lugares de felicidade e estabilidade, uma vez que, segundo o autor, sua conquista está interligada à própria condenação de quem o consegue, na medida em que carrega consigo os olhos da inveja, levando o indivíduo sempre a um fim trágico. Para ele, riqueza, glória, beleza, juventude seriam coisas vãs (como o eram também para Sêneca e Cícero) e por isso, aos deuses não deveriam ser pedidos. A eles, deveria se pedir virtude e uma vida tranqüila. Assim, a crítica de Juvenal não dizia respeito ao *otium*, como pensaram os classicistas do século XIX, mas aos bens e prazeres mundanos que poderiam levar a

Para Paul Veyne, o evergetismo seria uma estratégia de controle. Ao trabalhar com o conceito, mesmo retomando o termo pão e circo, o autor distancia sua análise das leituras que acionam esse lugar para pensar a despolitização das camadas pobres romanas. Analisando as lutas de gládio, Veyne privilegia a arena não apenas para explorar as lutas entre os gladiadores, mas para pensá-la enquanto palco político, onde as reivindicações e necessidades populares se inscreviam e produziam efeitos. Segundo o autor, se o evergetismo funcionava na sociedade como uma estratégia de controle, isto não implicava na bestialização política da plebe, mas no próprio alargamento do político.¹²⁹ Nessa perspectiva trabalhada pelo autor, não há espaço para pensar o evergetismo como caridade, uma vez que essa prática é atravessada por complexos fios políticos que envolvem tanto quem *doa* como quem recebe. Não há espaço para o *próximo*, elemento definidor e fundante do conceito e da prática de caridade.

O *próximo* emerge dentro da maquinaria cristã que organiza a tríade morte, pecado, pobreza. É a partir dessa maquinaria, que surge no período tardo-antigo, que o termo *pauper* perde sua função de qualidade e se substantiva. O pobre emerge enquanto acontecimento e por isso não apenas atribui sentidos, mas é ele mesmo portador de sentidos. E seria ele, o pobre, o *próximo* do cristão: pobre em bens materiais ou espirituais que deveria ser objeto de caridade, da caridade cristã. A caridade coincide com o evergetismo na prática da doação. Entretanto se perguntarmos quem, por que e a quem se

instabilidade, a efemeridade e impedir o cidadão de ter uma vida memorável, digna. Ver JUVENAL. *Satire*. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1998. Uma releitura cuidadosa da obra de Juvenal foi feita por Nicholas Horsfall. O autor questiona o agenciamento a-crítico das expressões encontradas nas Sátiras de Juvenal, pois seriam elas componentes de um testemunho retórico tradicional que não poderiam ser reproduzidas desvinculadas desse lugar. Crítica, a partir desse movimento, as interpretações historiográficas que cristalizaram as camadas populares romanas como ociosas, brutas, apáticas. Ver HORSFALL, Nicholas. *La cultura della plebs romana*. Barcelona: PPV, 1996. Sobre releituras das camadas populares em Roma ver ALFOLDY, G. *A História Social de Roma*. Lisboa: Presença, 1989. FAVERSANI, F. *A Pobreza no Satyricon de Petronio*. Ouro Preto: Editora UFOP, 1999. FUNARI, P.P.A. *La Cultura Popular em la Antiguidad Clasica*. Editorial Gráficas Sol. Espanha, 1989.

¹²⁹ VEYNE, Paul. "O Império romano". In: DUBY, G. e ARRIÈS, P. *História da Vida Privada*. Companhia das Letras, 1990, p. 19-223.

doa as respostas põem a caridade numa outra engenharia de sentidos, numa outra maquinaria de significados. O evergeta é um nobre que pretende inscrever na *civitas* um lugar de pertencimento, o caridoso é um cristão que pretende um lugar no Paraíso; o evergeta doa à *civitas*, o caridoso doa ao pobre; o evergeta doa para se tornar grandioso na sua cidade, o caridoso doa para se tornar redimido frente ao olhar onipresente de Deus. No evergetismo, se inscreve o signo da glória, o evergeta pretende tornar-se memorável. Na caridade se inscreve o signo da salvação, o caridoso pretende salvar sua alma. A caridade emerge numa engenharia narrativa teleológica, onde a morte se sobrepõe à vida, o pecado à felicidade e a alma se sobrepõe ao corpo. O evergetismo funciona numa engenharia narrativa onde a memória se sobrepõe à morte e a felicidade se coloca no lugar da salvação. Tornar-se memorável, para, assim, vencer a morte. Eis a marca do evergeta. Mas se sua ação é marcada pela preocupação com a morte, com o fim que a morte instaura, nem por isso há aí uma coincidência com a caridade cristã. O romano, assim como o grego, teme a morte¹³⁰. Teme a morte em si, o cristão teme a morte, na medida em que esta pode vir com a danação da alma. Afirma Jean Delemeau:

O discurso eclesiástico reduzido ao essencial foi este: os lobos, o mar e as estrelas, as pestes, as penúrias e as guerras,

¹³⁰ Esta é uma das grandes questões postas para o Epicurismo. Na Carta a Meneceu, Epicuro escreve: "Acostuma-te à idéia de que a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. Não existe nada de terrível na vida para quem está convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver. É tolo, portanto, quem diz ter medo da morte, não porque a chegada desta lhe trará sofrimento, mas porque o aflinge a própria espera: aquilo que não nos perturba quando presente não nos deveria afligir-nos enquanto está sendo esperado. Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque quando estamos vivos é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui. In: EPICURO. Carta sobre a felicidade (a Meneceu). SP: Editora da UNESP, 1997, p.27-29.

são menos temíveis que o demônio do pecado, e a morte do corpo menos do que a da alma.¹³¹

A morte da alma, a danação eterna reservada a todos aqueles que tinham vivido uma vida mundana, materialista, desregrada. Mas o pecado não se constituía num patrimônio apenas dos viventes mundanos e materialistas. O pecado original impunha a todos, incondicionalmente, o estigma de pecador. E é nesta relação complexa que envolve pecado e morte (da alma) que o pobre se substancializa, adquire lugar, torna-se substantivo. No imaginário cristão, o pobre, substantivado, passa a ter uma função: permitir aos ricos, através da caridade, a redenção dos pecados e, portanto, alcançar, através da morte, a vida eterna. A salvação não é possível sem a intermediação do pobre. Agostinho de Hipona afirmava que os pobres seriam os carregadores da riqueza entre as cidades dos homens e a cidade de Deus.¹³² Quanto aos que não alimentavam os pobres: “Ide ao fogo eterno que está preparado ao diabo e seus anjos!”¹³³ Não se trata de resolver o problema da pobreza, erradicar sua presença, pois tal qual no imaginário romano, a pobreza é entendida como um dado natural e estrutural.¹³⁴ Trata-se de uma reconfiguração que ao substantivar o pobre, valoriza na mesma medida sua imagem. As imagens grotescas reservadas aos pobres nas Sátiras de Juvenal e no Satyricon de Petrónio são deslocadas e a pobreza é transformada em virtude.

Um olhar descuidado com relação às camadas de sentido que se inscrevem nos conceitos e nas práticas poderia acionar uma relação entre esta idéia de virtude na pobreza e a idéia de virtude no despojamento vinculada à

¹³¹ DELEMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente (1300-1800). SP: Companhia das Letras, 1996, p. 32.

¹³² AGOSTINHO DE HIPONA. Sermão 60, 8.

¹³³ AGOSTINHO DE HIPONA. Sermão 60, 9.

¹³⁴ “Sempre tereis convosco os pobres, mas a mim não haveis de ter sempre”. Mt: 26,11; Mc: 14,17; Jo: 12,8.

filosofia helenística e neo-helenística. Entretanto, são sentidos que se configuram em enredos que têm historicidades muito diferentes. A virtude que se vincula à pobreza no imaginário cristão é a humildade. Por isso, Clemente de Alexandria pode falar de “pobres de espírito”, ricos que carregam a humildade em sua alma. Coerente com esse raciocínio afirma João Crisóstomo:

Não é possível que seja rico o que é pobre de alma, como também não pode ser pobre o que não leva a pobreza em seu espírito.¹³⁵

Na filosofia helenística, a virtude que se vincula à pobreza é a *enkratéia*, a dobra de força que dobra o sujeito e dobra a vida. A pobreza não é em si mesma positiva, nem o pobre traz consigo uma função. Ele sequer existe enquanto grupo social. É nas dobras da *enkratéia*, onde o indivíduo faz a travessia para a sabedoria, que a pobreza se encontra com a virtude. A virtude não está nela, mas na travessia do sábio, na dobra do sujeito que instaura a sabedoria como elemento definidor de sua existência. O sábio não busca a pobreza por ser santa, como mais tarde entenderá Francisco de Assis que subiu ao Monte Alverne com três companheiros para abraçar a Santa Pobreza, caminho da perfeição e garantia de riquezas no céu.¹³⁶ Ele busca a tranqüilidade, a *euthimia*, e como os bens materiais carregam consigo a instabilidade, ele se despoja, e no despojamento encontra-se com a pobreza que em si mesma não carrega nenhum valor. Apenas traz mais constância que a riqueza, visto que nela nada pode ser perdido, já que nada se tem a perder. O sábio não busca a pobreza, mas a tranqüilidade. Ela acontece por consequência. O cristão busca a pobreza porque ela encerra duas grandes

¹³⁵ CRISÓSTOMO, João. Obras de San Juan Crisóstomo. Homilias sobre el evangelio de San Mateo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1956.

¹³⁶ CONSIDERAÇÕES sobre os estigmas, p.27.

virtudes: a humildade e a caridade. Para Isidoro de Servilha, a caridade seria um vínculo de perfeição do qual decorrem todas as virtudes.¹³⁷ Para tanto, ela não deve simplesmente ser praticada, mas praticada desinteressadamente, sem nada esperar em troca. Pelas obras de caridade todos os pecados seriam expurgados. Dessa forma, se constitui um arco caritativo marcado pela presença dos ricos, do pobre e de Deus. O rico faz doações ao pobre que intermédia sua redenção com Deus.

Entretanto, serão todos os pobres dignos de caridade? Esta questão é posta pelos bispos da antiguidade tardia e também da alta Idade Média. No discurso cristão destes dois momentos há uma preocupação em diferenciar os pobres em duas categorias: legítimos e ilegítimos. Os pobres legítimos seriam aqueles que possuíam vinculação com *patroni* locais e pagavam tributos. Seriam também os impossibilitados de trabalhar por velhice, doença ou deficiência física. Os pobres ilegítimos seriam aqueles que tinham capacidade para trabalhar, mas manipulavam a caridade alheia. Tão grande era o problema em torno do pobre ilegítimo que os bispos se perguntarão sobre a validade da esmola dada a um falso indigente.

Para Isidoro de Servilha, mesmo que o ato de caridade fosse direcionado a um pobre ilegítimo ainda assim haveria o *fructum misericordiae*.¹³⁸ Não tardou para que esses pobres ilegítimos e instáveis - já que não estão vinculados a nenhum senhorio - ultrapassasse as fronteiras simbólicas e materiais e fosse buscar morada na própria Igreja. Santo Agostinho denunciará esses falsos clérigos que vivem de um lugar para outro anunciando milagres: “parasitas que vivem à custa da lucrativa pobreza.”¹³⁹ Em 633, o Concílio de Toledo IV condena os clérigos e monges errabundos.

¹³⁷ ISIDORO DE SERVILHA. *Setentiae* II, 3,3.

¹³⁸ ISIDORO DE SERVILHA. *Setentiae* III, 60,13.

¹³⁹ SANTO AGOSTINHO. In: MARCOS, M. *Monges, ociosos, vagabundos y violentos*. In: TEJA, R. (Org.) *Cristianismo marginado: Rebeldes, excluídos, perseguidos – de los orígenes al año 1000*. Madrid: Polifemo, 1998, p.64.

E já em 549, dois cânones do Concílio de Valencia condenam os clérigos considerados instáveis e, portanto, errabundos.

Esses pobres errantes, perambulantes de caminhos desconhecidos, que batiam em qualquer porta e anunciavam sua pobreza, não eram os mesmos pobres que interessavam no período tardo antigo e na Alta Idade Média aos bispos da Igreja. Pobres instáveis, errabundos, que erravam pelos mundos, desprovidos de toda constância e de qualquer certeza rompiam o circuito caritativo instituído pela Igreja e que unia ricos, pobres e Deus. Mas nesse circuito caritativo, os donativos deveriam ser entregues aos representantes de Deus na terra – bispos, mosteiros – que atuavam duplamente como mediadores: entre os ricos em busca de redenção e Deus e entre os que doam e os que recebem a doação. Por isso, era preciso um pobre fixado a um senhorio, estável em um lugar. E, no entanto, será a partir desse lugar de tensão que emerge nos primeiros anos do cristianismo a figura poderosa do *uir sanctus*, o santo vivo.

O santo

Era filho de pais de linhagem e abastados. Nasceu entre 250 e 260 e viveu cento e cinco anos. Tinha vinte e cinco anos quando ouviu na Igreja um chamado: “Se queres ser perfeito, vende tudo o que tens e dai-o aos pobres, depois vem, segue-me e terás um tesouro no céu.”

Como se Deus lhe houvera proposto a lembrança dos santos e como se a leitura houvesse sido dirigida especialmente a ele (...) saiu imediatamente da igreja e deu a propriedade que tinha herdado dos antepassados: trezentas arreiras, terra muito fértil e formosa. Não quis que nem ele nem sua irmã tivessem algo a ver com ela. Vendeu tudo o mais, os bens

móveis que possuíam, e entregou aos pobres a considerável soma recebida, deixando só um pouco para sua irmã. De novo, porém, entrando na Igreja, ouviu aquela palavra do Senhor no evangelho: ‘não se preocupem do amanhã’ (Mt 3,34). Não pôde suportar maior espera, mas foi e distribuiu aos pobres também este pouco.¹⁴⁰

Depois de doar tudo o que tinha passou a dedicar todo o seu tempo à vida ascética, “atento a si mesmo e vivendo da renúncia a si mesmo”, próximo de sua casa. Lá passa a enfrentar o demônio que lhe lembra das propriedades, dos prazeres da mesa, do amor ao dinheiro e glória, dos apegos da parentela “e todas as demais coisas agradáveis da vida”. Vendo o demônio que Antão não se dobrava a tais lembranças, passou a atacá-lo, “molestando-o de noite e instigando-o de dia, de modo que até os que viam Antão podiam aperceber-se da luta que se travava entre os dois.”¹⁴¹ À noite, nunca o deixava em paz, disfarçava-se de mulher “em todas as formas possíveis, só para enganar Antão”. Mas ele não se deixou enganar por suas astúcias.

Comia uma vez por dia, depois passou a comer de dois em dois e depois só de quatro em quatro dias. Assim, diz Atanásio, dominou Antão a si mesmo. Decidiu, depois de algum tempo, morar num velho cemitério abandonado. Chamou um parente para acompanhá-lo. Lá, chegando entrou numa das tumbas e o parente fechou a porta atrás dele. Ali, ficou sozinho a enfrentar o demônio que desta vez chegou com toda a sua legião. Nos velhos sepulcros da aldeia, Antão venceu mais uma vez o *inimigo* e passou dez anos

¹⁴⁰ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão – Parte I. Disponível em http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/vida_de_santo_antão_indice.html. “Vita Antonii” foi escrita por Santo Atanásio, bispo consagrado de Alexandria em 328. Santo Atanásio viveu no período turbulento do anti-arianismo. Por isso, grande parte de sua vida passou desterrado. Segundo seus biógrafos é possível que tenha escrito “Vita Antonii” ou no seu primeiro desterro, onde se recolheu ao deserto do Tebaida, ou no seu retorno à Alexandria. Sua obra teve muita popularidade, escrita originalmente em grego, foi traduzida ainda no medievo para o latim, para o sírio; teve também sua versão castelhana e desta foi traduzida para a língua portuguesa.

¹⁴¹ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte I. http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/vida_de_santo_antão_indice.html.

de sua existência. Com trinta e cinco anos de idade decidiu habitar o silêncio absoluto. Por isso buscou o deserto. Antes, porém, procurou um velho que era famoso na região por levar uma vida ascética e solitária, para ir junto, mas ele não o acompanhou “porque tal modo de viver não era costume. Então foi sozinho para a montanha.”¹⁴² Em direção ao deserto, encontrou um disco de prata e desencantou, viu ouro espalhado pelo caminho e ignorou; lutou com o demônio e venceu. E na solidão absoluta do deserto passou “quase vinte anos”, morando num velho fortim abandonado e povoado de répteis do deserto. Lá, enterrou pão para seis meses e só duas vezes por ano recebia o pão que os amigos lhe deixavam cair pelo teto, já que ele não se apresentava a nenhum ser humano.

Depois disto, como havia muitos que ansiavam e aspiravam imitar sua santa vida e alguns de seus amigos vieram e forçaram a porta, derrubando-a, Antão saiu como de um santuário, como um iniciado nos sagrados mistérios e cheio do Espírito de Deus.¹⁴³

Os amigos se admiraram: Era o mesmo homem que haviam conhecido antes de seu retiro, repetiam estarecidos.

O estado de sua alma era puro, pois não estava nem retraído pela aflição, nem dissipado pela alegria, nem dominado pela distração ou pelo desalento.¹⁴⁴

Diante da multidão que o esperava não se desconcertou, nem demonstrou orgulho. “Mantinha-se completamente controlado, como homem

¹⁴² ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte II. Antão viveu no deserto da Tebaida.

¹⁴³ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte II.

¹⁴⁴ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte II.

guiado pela razão e com grande equilíbrio de caráter.”¹⁴⁵ E então o homem santo, o *uir sanctus* saiu e curou os doentes, expulsou espíritos impuros, confortou os aflitos, reconciliou os que brigavam e “exortou a todos a nada preferir neste mundo ao amor de Cristo”. Voltando ao “mundo”, Antão fez uma “conferência aos monges sobre o discernimento do espírito e exortação à virtude”:

“Não olhemos tampouco para trás, para o mundo, crendo que renunciamos a grandes coisas, pois também o mundo é muito trivial comparado com o céu. E ainda que fôssemos donos de toda a terra e renunciássemos a toda ela, nada seria isto comparado com o reino dos Céus.

(...) Se, pois, nem sequer toda a terra equivale ao céu, não deve jactar-se ou penalizar-se, o que abandona é praticamente nada, ainda que seja um lar, ou uma soma considerável de dinheiro, aquilo de que se separa.

Devemos, além disso, ter em conta que se não deixarmos estas coisas por amor à virtude, teremos depois de abandoná-las de qualquer modo. (...) Então por que não fazer da necessidade virtude e entregá-las de modo a podermos herdar um Reino por acréscimo? Por isso nenhum de nós tenha um sequer desejo de possuir riquezas. Do que serve possuir o que não podemos levar conosco? Por que não possuir aquelas coisas que podemos levar conosco? Prudência, caridade, amor aos pobres, fé em Cristo, humildade, hospitalidade? Uma vez possuindo-as veremos que elas vão adiante de nós, preparando-nos as boas-vindas na terra dos mansos.¹⁴⁶

¹⁴⁵ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte II.

¹⁴⁶ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte II.

Por duas vezes dirigiu-se à Alexandria: a primeira quando o Imperador Maximino Daio, em 311, moveu grande perseguição aos cristãos. Antão dirigiu-se à cidade, embora o Imperador tenha proibido ali a presença de monges, para confortar os mártires e outros foram com ele esperando “ter a graça de sofrerem o martírio”.¹⁴⁷ A segunda se deu no contexto das lutas contra o arianismo. O *uir sanctus* foi declarar sua não-vinculação à crença ariana e pregar contra seus princípios, aconselhando a todos a não se acercarem deles, nem compartilhar daquela “perversa crença”. Muitos foram os que seguiram Antão e buscaram no deserto sua vitória contra o demônio e a reconciliação com Deus. No deserto, na “montanha exterior”, Antão já não podia se esconder. Muitos eram os que o buscavam: sábios gregos para desafiar seu saber. Doentes para serem curados, monges para pedirem exemplos, imperadores pedindo conselhos e até mesmo o demônio para se queixar das injúrias dos cristãos:

Uma vez ouvi um golpe na porta de minha cela, saí e vi uma figura enormemente alta. Quando lhe perguntei: ‘Quem és?’, respondeu-me: ‘Sou Satanás.’ ‘Que estais fazendo aqui?’ Ele respondeu: ‘Que falta encontram em mim os monges e os demais cristãos, sem razão alguma, para me expulsar a cada momento? ‘Bem, por que o molestas?’ Disse-lhe. Ele contestou: ‘não sou eu que os molesto, mas seus embaraços têm origem neles mesmos, pois eu me enfraqueci. Não leste por acaso: O inimigo foi desarmado, arrasaste suas cidades (SL 9,7)? Agora não tenho nem lugar, nem armas, nem cidade. Em toda parte há cristãos e até o deserto está cheio de monges. Que se dediquem ao que lhes é próprio e não me maldiguem mais.’¹⁴⁸

¹⁴⁷ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte V.

¹⁴⁸ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte IV.

E diante de procura tão numerosa e variada, o santo homem viu-se impedido de retirar-se em si mesmo, como era seu propósito desde o início. E assim, refletindo, decidiu viajar para a Alta Tebaida. No caminho, sentou-se à margem do rio, esperando um barco para partir quando ouviu uma voz do Alto: “Antão, aonde vais e por quê?”¹⁴⁹ Queria ir para a Alta Tebaida, respondeu. A voz, no entanto, recomendou que ele se dirigisse ao deserto interior. E assim, viajou três dias e três noites e chegou a uma montanha muito alta. Antão pediu aos irmãos que lhe providenciassem um enxadão, um machado e alguns grãos. E ali, num terreno fértil, junto à montanha, ele cultivou os grãos e semeou. Assim o fez a cada ano para conseguir seu pão. “Estava feliz, pois (...) em tudo tratava de não ser carga para os outros.”¹⁵⁰ Dessa forma, viveu o santo por muitos anos na *montanha interior*. Vivendo de oração e da prática ascética. Algumas vezes visitava os monges da montanha exterior, onde antes ele vivera e agora era povoada por seus seguidores. Na sua última visita, deu conselhos aos irmãos e informou-lhes que era hora de morrer. Abençoou a todos e retornou à montanha interior. Deixou ao bispo Atanásio a túnica e o manto, que ele mesmo tinha lhe dado, aos dois monges que o acompanharam deixou a camisa de pelo. Depois de abençoá-los, estendeu os pés e seu rosto transfigurava de alegria e seus olhos brilhavam de regozijo como se visse amigos vindo a seu encontro. E dessa forma, faleceu.

Antão ganhou renome não por seus escritos nem por sabedoria de palavras nem por nenhuma outra coisa, senão por seu serviço a Deus. E ninguém pode negar que isto é dom de Deus. Como explicar efetivamente que este homem, que viveu escondido em uma montanha, fosse conhecido em

¹⁴⁹ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte V

¹⁵⁰ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte V

Espanha e Gália, Em Roma e África, senão por Deus, que em toda parte faz conhecidos os seus (...) Pois ainda que façam suas obras em segredo e desejem permanecer na obscuridade, o Senhor os mostra publicamente como lâmpada a todos os homens. (Mt 5,16) e assim, os que ouvem falar deles podem perceber que os mandamentos levam à perfeição e então se encorajam pela senda que conduz à virtude.¹⁵¹

Assim termina a primeira hagiografia do *uir sanctus* que deu início ao ascetismo no deserto.

...

Quero contar a vida e os feitos do nosso bem-aventurado pai Francisco. Quero fazê-lo com piedosa devoção, guiado e instruído pela verdade e em ordem, porque ninguém se lembra completamente de tudo que ele fez e ensinou. Procurei apresentar pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube por testemunhas comprovadas e de confiança. Fiz isso por ordem do glorioso Papa Gregório...¹⁵²

E assim começa a primeira biografia do último *uir sanctus* medieval.

Vivia na cidade de Assis, na região do vale de Espoleto, um homem chamado Francisco. Desde os primeiros anos foi criado pelos pais com arrogância, ao sabor das vaidades do mundo. Imitou-lhes por muito tempo a via mesquinha e os costumes e tornou-se ainda mais arrogante e vaidoso.¹⁵³

¹⁵¹ ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. Parte VII.

¹⁵² CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. 1228-1230. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

¹⁵³ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo I.

E nesses “tristes princípios” foi educado desde a infância o homem que “hoje veneramos como santo, porque de fato é santo.” E assim, “perdeu e consumiu miseravelmente o seu tempo até quase vinte e cinco anos.”¹⁵⁴

Pior ainda: superou desgraçadamente os jovens da sua idade e se apresentava mais generosamente como um incitador para o mal e um rival em loucuras.¹⁵⁵

E por isso todos na cidade o admiravam. E ele procurava ser superior aos outros no fausto e na vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e nas conversas fúteis, nas canções e nas roupas luxuosas. Vivia, assim, ‘cercado por bandos de maus’. Mas “a vingança, ou melhor, a misericórdia divina” despertou sua consciência através de uma angústia na alma e doença no corpo, “conforme as palavras do profeta: Hei de barrar teu caminho com espinhos e cercá-lo de muralhas . (Is 48,9)”¹⁵⁶ E assim, ficou por longo tempo doente, “que é o que merece a teimosia dos homens que não se emendam a não ser com castigo.”¹⁵⁷ Mas ao se recuperar ainda tentou fugir da mão de Deus, pensou nas coisas do mundo e a si prometeu o máximo da glória mundana e da vaidade. “Francisco, que era leviano e não pouco audaz”, alistou-se para ir lutar na Apúlia.

Todo entregue a esse plano e pensando com ardor na partida, certa noite, aquele que o tinha tocado com a vara da justiça visitou-o numa visão noturna, com a doçura da sua graça. E o seduziu e exaltou pelo fastígio da glória, porque ele tinha sede de glória. Pareceu-lhe ver a casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças e outros aparatos. Muito alegre,

¹⁵⁴ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo I, 2:1.

¹⁵⁵ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo I, 2:2.

¹⁵⁶ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo I, 3:1.

¹⁵⁷ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo I, 3:2.

admirava-se em silêncio, pensando no que seria aquilo. Não estava acostumado a ver essas coisas em sua casa, mas apenas pilhas de fazendas para vender. E ainda estava aturdido com o acontecimento repentino, quando lhe foi dito que aquelas armas seriam suas e de seus soldados.¹⁵⁸

Na manhã seguinte despertou alegre, acreditava ser a “visão”, um presságio de grande prosperidade. E assim, certo ficou que sua excursão a Apúlia seria um grande êxito. “Pois ainda não entendera nada do dom que lhe fora feito pelo céu.” Mas não conseguia mais ficar feliz como de costume. Já mudado em espírito, mas ainda não exteriormente, desistiu de ir para a Apúlia e “procurou orientar sua vontade pela vontade de Deus.”¹⁵⁹ E aos poucos se afastou do “bulício do mundo.” E passou a buscar cotidianamente uma cripta próximo à cidade, onde podia ficar em solidão com Deus, “já santificado pelo desejo de ser santo.” Fazia enorme esforço para que ninguém soubesse do que se lhe passava.

Quando chegou a hora estabelecida, o servo do Altíssimo, assim preparado e confirmado pelo Espírito Santo, seguiu o ímpeto sagrado do espírito, pelo qual se chega aos bens melhores, desprezando os que passam.¹⁶⁰

Depois de vender várias peças de escarlate na cidade de Foligno, no caminho de volta a Assis, vinha pensando o que fazer com a soma de dinheiro recebido.

Admirável e repentinamente todo convertido para as coisas de Deus, achou que era pesado demais carregar aquela soma

¹⁵⁸ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo II, 5: 1- 4.

¹⁵⁹ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo III, 6:1.

¹⁶⁰ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo IV, 8:1.

por uma hora que fosse. Considerando simples areia todo aquele pagamento, apressou-se em se desfazer dela.¹⁶¹

Vendo uma velha igreja em ruínas, Francisco se aproximou e pediu ao sacerdote que ali morava que recebesse aquele dinheiro e que o deixasse morar ali com ele. O sacerdote permitiu que ele ficasse, mas como não aceitou o dinheiro, o homem de Assis, “verdadeiro desprezador de todas as riquezas”, jogou toda a soma que trazia pela janela. “Pois desejava possuir a sabedoria que é melhor do que o ouro e adquirir a prudência que é mais preciosa do que a prata (Prov. 16,16).”¹⁶² Depois de alguns dias, sabendo que seu pai o procurava com toda a população da cidade e vendo que ele se aproximava da velha igreja abandonada, se escondeu numa “cova” que tinha feito especialmente para esse intuito e ali permaneceu por um mês, alimentado em segredo por um amigo. Em lágrimas contínuas, rogava, em oração, a Deus que o livrasse daqueles que o perseguiam. Desconfiando de sua capacidade, colocava em Deus todo o seu pensamento. E ali, mesmo dentro de um buraco escuro, passou a gozar de uma “alegria indizível” que nunca antes havia experimentado. Assim, fortalecido, saiu do buraco e “animado pelo entusiasmo divino” tomou o caminho da cidade para enfrentar a ira do seu pai.

Muitos o chamaram de louco e demente e passaram a atirar-lhe pedras e jogar lama em seu corpo. Francisco sem reação nenhuma dava graça a Deus por tudo o que acontecia, “pois quanto mais for ultrajado, maior sua vitória.” O tumulto na praça demorou tanto que em toda cidade foram ouvidos os gritos dos que o insultavam. Seu pai o arrastou “com modos indignos” para casa e lá o prendeu em lugar escuro e com algemas. Durante uma viagem do pai, sua mãe o libertou do cárcere e ele partiu novamente para o esconderijo

¹⁶¹ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo IV, 8:5.

¹⁶² CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo IV, 9:7.

de antes. Na volta, o pai não o encontrando viu sua ira aumentada, mas Francisco desta vez não tardou e foi ao seu encontro. Lá chegando, confirmou seus propósitos, recolheu o dinheiro que havia jogado pela janela e lhe devolveu, embora quisesse gastá-lo todo com o sustento dos pobres, mas pouco se preocupou com a perda de um bem “a que não tinha apego.” Mais tarde se apresentou ao bispo da cidade para renunciar a todos os direitos que tinha. Diante do bispo, se despiu e devolveu suas roupas ao pai, ficando nu completamente. O bispo levantou-se e o abraçou cobrindo-o com seu manto.

Compreendeu claramente que era uma disposição divina e percebeu que os gestos do homem de Deus, que estava presenciando, encerravam algum mistério. É aqui que o nu luta com o adversário nu e, desprezando as coisas que são do mundo, aspira apenas à justiça de Deus. Foi assim que Francisco tratou de desprezar a própria vida, deixando de lado toda solicitude mundana, para encontrar como um pobre a paz no caminho que lhe fora aberto: só a parede da carne separava-o ainda da visão celeste.¹⁶³

Neste dia, sem data, sem mês, sem ano, começa a *vida santa* de Francisco de Assis de acordo com a primeira hagiografia do santo Francisco. Sua santidade, despojada até mesmo da referência temporal, é a mesma santidade de Antão? Que linhas temporais atravessam a santidade de Antão no século IV e de Francisco no século XIII? De Antão a Francisco, o que preenche esse vácuo de nove séculos? Na hagiografia franciscana, o despojamento e o viver na absoluta pobreza não remetem, em nenhum momento, ao exemplo de vida de Santo Antão, embora, a “Vita Antonii” de Santo Atanásio fosse bastante popular na Europa da baixa Idade Média. Ao

¹⁶³ CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. Capítulo VI, 15: 4-7.

contrário, sua opção por viver uma vida de pobreza se constitui na narrativa hagiográfica em um acontecimento singular:

Retornando da visita ao sumo pontífice, quando recebeu a permissão de pregar, o bem-aventurado Francisco recolheu-se com os outros frades perto da cidade de Assis, num tugúrio abandonado que era tão estreito que mal podiam sentar-se ou descansar os valorosos desprezadores das casas grandes e bonitas. Estavam também em tão grande penúria de coisas que, muitas vezes, privados do conforto de um pão, contentavam-se unicamente com os nabos que pediam pelas planícies de Assis. Os parentes os perseguiram, e os outros zombavam deles, porque naquele tempo não se encontrava jovem algum que por causa do Senhor abandonasse todos os seus bens e pedisse esmola de porta em porta.¹⁶⁴

Mas a narrativa de São Boaventura escrita em 1263 guarda também seus silêncios. Seria a opção de Francisco de Assis tão singular assim? Em 1179, um grupo de religiosos desprovidos de toda propriedade e vestidos humildemente procuraram o papa Alexandre III. Queriam pedir-lhe uma licença especial para continuarem com sua forma simples de viver a vida e a religião. Seis anos antes um deles era um grande comerciante e poderoso banqueiro da cidade de Lion. Chamava-se Pedro de Valdo e vivia de forma ostensiva e luxuosa até que leu “Vita Antonii”. A “Vida de Santo Antão”, escrita tantos séculos antes, não se constituiu em mais um livro lido pelo rico banqueiro daquela cidade. A leitura o co-move de tal forma que se constitui naquilo que Michel Foucault chama de experiência: A leitura se faz

¹⁶⁴ SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. 1263, cap. II: 2. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

acontecimento, lugar que produz e multiplica sentidos.¹⁶⁵ Dessubjetiva, faz do antigo banqueiro o outro de si mesmo. E assim, Pedro de Valdo deixa uma parte do que tinha para sua esposa e distribui o restante de sua riqueza com os pobres da cidade. Muitos foram os que depois dele e imitando seu exemplo se despojaram de seus bens e passaram a segui-lo, se espalhando pela França, Ibéria e principalmente pela região do vale do Piemonte na Península Itálica.

Inserido nessa trama, Francisco ao despojar-se dos seus bens e passar a viver como mendigo não traz consigo o inusitado dos tempos, a surpresa das horas, como o querem os seus hagiógrafos medievais. O que separa o despojamento de um e outro? Sendo a mesma prática porque o despojamento não levou Pedro de Valdo ao caminho da santidade? Santo Antão e São Francisco, dois homens que, separados pelas teias do tempo, se encontram no mesmo paradigma de santidade. Mas é a mesma santidade? Que questões movem a santidade de santo Antão? Que problemas co-movem suas existências e os levam ao despojamento? Em que trama se inscreve a primeira hagiografia de um *uir sanctus* e as hagiografias do último *uir sanctus* medieval? Nas duas, como se configura o lugar da mendicância por opção, do pobre e da esmola?

...

A vida de Santo Antão foi contada a partir de uma única narrativa: a narrativa de Santo Atanásio, bispo de Alexandria, envolvido na luta da Igreja contra o arianismo. Escrita no século IV, seu debate é com os sábios gregos e com próprio paradigma da sabedoria. O que é um sábio? Onde se escreve a sabedoria, na alma ou na mente? O que é mais importante para definir o sábio: conhecimento ou espiritualidade? Tanto nas hagiografias franciscanas quanto na “Vita Antonii”, o despojamento de toda posse é o caminho que leva à virtude e a verdadeira espiritualidade. No entanto, as camadas do tempo

¹⁶⁵ Sobre a experiência para Foucault ver FOUCAULT, Michel. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Ditos e Escritos III. RJ: Forense Universitária, 2006, 2ª edição, p. VII-VIII.

guardam suas singularidades, suas diferenças. Trata-se da mesma virtude e do mesmo despojamento? Em que trama o sentido de virtude e de despojamento adquire materialidade? Tratando-se de dois santos e de narrativas religiosas podemos pensar que a virtude que preenche a santidade de um e de outro é a mesma?

E, no entanto, talvez uma pergunta seja anterior a essas outras: o que é o *uir sanctus*? O olhar moderno distanciou o santo. Ele é este que está além, que já não está presente e cuja morte é o campo de passagem de sua humanidade para a santidade verificada a partir de milagres acontecidos após o desencarne. Ele é este cuja ausência anuncia sua força pelo milagre feito, pelo pedido acolhido. Não habita mais entre os comuns mortais, mas sua história atravessada de virtudes, não deixa marcas de imperfeição. Sua vida reta culmina nos milagres que se repetem após sua morte, como a anunciar ao cristão a promessa materializada do conforto e a certeza do diálogo que não cessa entre este mundo e o outro.

Mas esse é o santo moderno. O santo medieval é o *uir sanctus*. *Uir* é a palavra latina que designa o homem. Homem não enquanto *homo*, esse termo que designa a humanidade de forma geral, que não está para um gênero específico, mas para o gênero humano. *Uir*, ao contrário designa o gênero masculino, o homem enquanto ser que se diferencia da mulher. Não é possível, portanto, um *uir sanctus* mulher. Seria uma aporia. Mas como um homem é constituído como *uir sanctus*? O santo medieval é aquele que consegue destacar-se e elevar-se acima dos outros a partir da prática da virtude e da imitação de Cristo. O *uir sanctus* renuncia na vida e em vida ao mundo, ao que ele traz de prazeres, efemeridade, inconstância e superficilidade. Antão talvez não tenha sido o primeiro *uir sanctus*, mas foi o primeiro que buscou viver a santidade na solidão absoluta do deserto. Francisco não foi, no seu século, o primeiro homem a se despojar, mas foi o primeiro a viver o ideal da santidade sem separar-se das cidades. O que separa

a cidade do deserto? A virtude. O sentido atribuído à virtude pelo santo de Alexandria e pelo santo de Assis e, principalmente por seus hagiógrafos.

A primeira hagiografia de São Francisco, feita por Miguel de Celano e que se tornou conhecida como “Primeira Vida” foi um texto encomendado pelo papa Gregório IX para efeito de sua canonização. Francisco morreu em 1226 e foi canonizado em 1228.¹⁶⁶ Por ter sido um texto oficial que tinha como objetivo elencar dados considerados importantes para provar a santidade de Francisco, a “Legenda Antiqua”, como ficou conhecida no medievo, tem gerado alguns questionamentos: Celano foi biógrafo ou um mistificador de Francisco? É possível resgatar a história de Francisco de Assis e separá-la da dimensão mística presente na hagiografia oficial?

Mas não estariam essas questões deslocadas de um sentido histórico? Talvez a pergunta que deva ser feita ao primeiro texto sobre o santo de Assis não seja sobre o seu grau de veracidade e autenticidade, mas sobre o que ela configura como santidade, como virtude e, se foi escrita para convencer uma época da santidade de um homem, compreender o que essa época espera de um *uir sanctus*, do ideal de virtude e da própria santidade.

Antão se despoja, distribui tudo o que tem aos pobres. Francisco se desfaz de tudo o que tinha, até mesmo da roupa e de seus direitos à herança. Mas do primeiro *uir sanctus* do deserto ao primeiro *uir sanctus* da cidade e último *uir sanctus* medieval, a pobreza não carrega as mesmas vestes, tampouco a mesma nudez. Em Francisco ela, a pobreza, é a própria virtude que se materializa no homem que pede. Em Antão, a pobreza não é um ser, mas apenas um campo de passagem para a virtude. Não há virtude no homem que pede, nem tampouco virtude na pobreza. Seu despojamento e opção por nada ter não pode ser posto na mesma camada de sentidos que sedimentou a

¹⁶⁶ A bula de canonização de Francisco de Assis (bula beati Francisci peeracta a Gregório IX, Anno 1228) foi publicada pelo papa Gregório IX (o cardeal Hugolino que aparece em muitas das hagiografias franciscanas e com quem Francisco se encontrou algumas vezes antes dele tornar-se papa) em 19 de julho de 1228. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

ascese de Francisco de Assis. Na Conferência de Antão aos monges, após seu retorno do deserto exterior, ele fala sobre a virtude, e o diálogo não é com a Igreja, como o será em São Francisco, mas com os sábios gregos:

Quando ouvirem falar da virtude, não se assustem, nem a tratem como palavra estranha. Realmente não está longe de nós, nem seu lugar está fora de nós e sua .realização é fácil, contanto que tenhamos vontade.¹⁶⁷

Essa concepção de virtude que não se encontra fora do homem, mas que deve ser buscada dentro dele não é cristã, mas grega. Toda a *ascese* do sábio grego se faz matizada num ideal de virtude que não está no exterior das coisas e do ser, mas inscrita na alma, embora silenciada pelo barulho do supérfluo, das coisas mundanas. E, no entanto, como o diálogo sobre a virtude é um contraponto à filosofia grega, continua Antão em sua Conferência aos monges:

Os gregos viajam e cruzam o mar para estudar as letras; nós, porém, não temos necessidade de nos por a caminho pelo Reino dos Céus nem de cruzar o mar para alcançar a virtude. O senhor no-lo disse de antemão: “O Reino dos Céus está dentro de vós”. Por isso, a virtude só necessita de nossa vontade, já que está dentro de nós e brota de nós. A virtude existe quando a alma se mantém em seu estado natural. É mantida nesse estado natural quando permanece como veio a ser. E veio a ser limpa e perfeitamente íntegra.¹⁶⁸

¹⁶⁷ SANTO ATANÁSIO. A Vida de Santo Antão. Parte II.

¹⁶⁸ SANTO ATANÁSIO. A Vida de Santo Antão. Parte II.

No discurso de Antão ao bispo, maquinado na escrita de Atanásio, a alma é reta quando a mente se mantém no estado em que foi criada, quando ela não se desvia da condição natural. Esse desvio da alma, essa perversão acionada pela mente Antão denomina de vício da alma. Mas para ele, fugir do vício da alma não seria uma tarefa difícil: bastava que os homens se mantivessem como foram criados. E assim estariam no estado de virtude. No entanto, quando os homens entregavam sua mente às coisas baixas não seriam virtuosos, mas perversos. Perversos, não porque fossem maus, mas porque pervertiam a alma ao perverter a mente. Antão termina sua Conferência sobre a virtude recomendando aos monges que guardem a alma de toda perversão e de todo pensamento mau, para que o Senhor possa reconhecer sua obra. Assim, a virtude na hagiografia do século IV, está mais próxima da *enkratéia* do sábio grego do que ideal de virtude configurado na hagiografia franciscana. Na “Vita Antonii” não há uma sinonímia entre virtude e pobreza.

Depois da primeira parte em que se narra o despojamento e a distribuição de suas riquezas aos pobres são os próprios pobres que são despojados da narrativa. Antão que passa a não dispor de absolutamente nada para seu sustento não se constitui na narrativa como o “pobrezinho de Cristo”, mas como o verdadeiro *apáthes*, o homem que se sobrepõe aos demais não pelo poder sobre os outros, mas pelo poder sobre si mesmo. O *apáthes* é aquele que tem o perfeito controle de si mesmo, a perfeita estabilidade e que se libertou de toda paixão. O *apáthes* é o homem que, no seu alto grau de perfeição, está livre de todas as distrações do mundo. Nada o perturba, por isso o mal é tudo o que o despoja do equilíbrio e o bem é tudo o que favorece a estabilidade da alma. E por isso, Antão decide sair da montanha que Atanásio chama de exterior. Ela havia se tornado conhecida demais. Muitos o procuravam e seu perfeito equilíbrio viu-se ameaçado. Por isso também Antão, em busca da imóvel tranqüilidade da alma se retira para o deserto. Se ele distribui seus bens aos pobres não o faz em nome da mesma pobreza que

séculos depois povoará a hagiografia Franciscana. Seu despojamento está mais próximo do despojamento do sábio grego. Antão recusa seus bens em nome da tranqüilidade da alma que só o despojamento permite alcançar. Pois não há perfeição numa alma perturbada pelo cuidado com as coisas materiais. Era essa estabilidade da alma que se esperava de um *uir sanctus* no século IV. A tranqüilidade da alma marcava uma estética da existência, um *êthos*, um modo de viver que singularizava o indivíduo e o tornava único na multidão:

Seu rosto tinha grande e indescritível encanto. E o Salvador lhe tinha dado por acréscimo este dom: se, se achava presente numa reunião de monges e algum a quem não conhecia desejava vê-lo, esse tal, ao chegar, passava por alto os demais, como que atraído por seus olhos. Não eram nem sua estatura nem sua figura que o destacavam entre os demais, mas seu caráter sossegado e a pureza de sua alma. Ela era imperturbável e assim sua aparência externa era tranqüila. O gozo de sua alma transparecia na alegria de seu rosto, e pela forma de expressão de seu corpo se sabia e conhecia a estabilidade de sua alma. (...) Assim também era reconhecido Antão: nunca estava agitado, pois sua alma estava em paz; nunca estava triste porque havia alegria em sua alma.¹⁶⁹

Trata-se de uma conduta na vida, de uma singularidade adquirida pela vitória sobre as fraquezas do ser. Este ideal ainda é grego. Trata-se ainda da questão da sabedoria e é com os sábios gregos que a sabedoria de Antão é posta à prova.

Certa vez, diz Atanásio, dois filósofos gregos foram ao deserto exterior pensando que podiam divertir-se à custa do santo. Ele, no entanto, detinha a

¹⁶⁹ SANTO ATANÁSIO. A Vida de Santo antão. Parte II.

“sabedoria verdadeira”. E quando os viu logo os catalogou por sua aparência e lhes perguntou: “por que filósofos se deram tanto trabalho vindo a um homem louco?”¹⁷⁰ Mas logo os filósofos constataram que não era louco, mas “muito sábio”. Antão os desafia a responder o que teria vindo primeiro: o sentido ou a letra? E os filósofos respondem que teria sido o sentido. Antão conclui: “Então, quem tem a mente sã não necessita das letras.” E os filósofos se assombraram com tamanha sabedoria, assim como todos os que estavam lá, conta Atanásio. E depois desses vieram outros, desses “que entre os pagãos têm reputação de sábios.” Quando procuraram desautorizar com sofismas e ironias a pregação a partir da “divina Cruz”, Antão ficou em silêncio por um momento e, compadecendo-se primeiro da ignorância deles, disse por um intérprete que fazia a tradução de suas palavras:

Que é melhor: confessar a Cruz ou atribuir adultérios e pederastias aos assim chamados deuses? Pois manter o que mantemos é sinal de espírito viril e denota desprezo da morte, enquanto que o que vocês pretendem só fala de paixões desenfreadas.¹⁷¹

Ainda assim, debatendo com os gregos, faz funcionar no argumento uma maquinaria que é própria da ética filosófica grega: o desprezo com relação à morte e o questionamento às paixões que tiram da alma sua estabilidade. A outros filósofos gregos, Antão pergunta o que teria vindo primeiro: a fé ou a demonstração verbal. Ao que eles respondem ter sido o “ato de fé”. Uma fé ativa, continua Antão, não necessita dos argumentos das palavras que perto dela se tornam supérfluas.

¹⁷⁰ SANTO ATANÁSIO. A Vida de Santo Antão. Parte VI.

¹⁷¹ SANTO ATANÁSIO. A Vida de Santo Antão. Parte VI.

É a sabedoria do filósofo que é posta em questão em toda a narrativa de Santo Atanásio. Sua preocupação não é enfatizar a pobreza de Antão, sua humildade e sua compaixão, mas sua vitória sobre a filosofia pagã. A ênfase ainda é dada a sabedoria. O *uir sanctus* do deserto é o sábio verdadeiro que vence os argumentos sofisticados, as alegorias e as ironias dos filósofos gregos que, “entre os pagãos têm reputação de sábios”. Reputação, mas não sabedoria. Despojando os filósofos pagãos da sabedoria, Atanásio quebra a sinonímia que se consolida a partir de Sócrates entre o filósofo e o sábio. Quebra que não se faz sem que Atanásio acione na sua narrativa escriturística vários campos de silêncio. Pois se a *ascese* no medievo torna-se sinônimo de prática cristã, ela foi muito antes disso uma prática dos filósofos gregos. Só ela pode torná-lo um sábio. *Ascesis* significa treino, exercício, prática. Prática que leva o filósofo ao domínio de si e ao exercício da virtude fundamental, a *enkratéia*. Treino que exige despojamento, dobra das paixões, moderação dos prazeres. Na linguagem cristã, passa a designar a vivência do Evangelho a partir de uma prática virtuosa que tem como finalidade a perfeição da vida para a salvação da alma. Seu fruto é a sabedoria espiritual. Mas também os filósofos gregos não almejavam essa sabedoria? O corte fundamental é que na *ascesis* filosófica o eu é objeto e finalidade. Não uma recusa do eu, mas um amor direcionado que conduz o eu ao belo e ao memorável.

Na *ascesis* cristã, o eu não se constitui na finalidade e o amor está direcionado a Deus. Entre a prática e o sujeito, Deus se institui como o personagem central, pondo a *ascesis* numa outra engenharia de sentidos. Mas embora este corte já se faça presente na “Vita Antonii” Santo Antão ainda é um corpo escrito atravessado por essas duas temporalidades ascéticas. Diferente das hagiografias franciscanas, Antão se constitui como um sábio. Seu ser não está totalmente despojado pela figura de Deus. Sua vida santa não está na doação de si aos outros, mas no aperfeiçoamento de sua existência, mesmo que para isso ele tenha que morar dez anos num cemitério

abandonado, passar vinte e cinco anos num deserto solitário e se afastar ainda mais para o interior quando viu seu deserto povoado de pessoas (e de demônios) que vinham ao seu encontro. É esse exercício de si sobre si mesmo, tão grego e tão cristão, que naquele momento, torna superior o asceta sobre o clero secular.

Marcado pela filosofia grega, Atanásio termina por enredar o homem santo do deserto na trama da sabedoria pagã. Nele, como nos sábios gregos, a pobreza não é uma virtude, mas uma conseqüência de um despojamento necessário para a tranqüilidade da alma. Num tempo em que os exemplos dos apóstolos já pareciam distantes e inalcançáveis, o bispo de Alexandria não escreve a história de Antão para simplesmente resgatar sua vida, mas para que esta se constitua como um exemplo a ser seguido pelos monges do Oriente e do Ocidente. Atanásio configura Antão em sua escrita como um modelo de conduta a ser seguido pelos monges, defendendo a tese de que a perfeição e santidade não estariam apenas para João Batista, os apóstolos e o próprio Jesus, mas à disposição de todo homem que se propusesse a viver uma vida de perfeição e de sabedoria.

No entanto, o caminho da sabedoria e da perfeição não era a filosofia grega que, para Atanásio, seria um conjunto de sofismas e de palavras sem espiritualidade, mas uma vida de autenticidade atravessada de renúncia de si e da supremacia de Deus sobre a razão, fundamento da filosofia grega. O *uir sanctus* seria um sábio e como sábio nada carregava senão a virtude, o equilíbrio e a constância. Sua sabedoria não adviria das belas palavras, nem dos complexos sofismas, mas de uma relação purificada com sua alma, com seu corpo e com Deus. Essa purificação possibilitava ao *uir sanctus* fazer milagres em vida. E por isso, Antão curava os doentes, expulsava demônios, dominava animais perigosos e multiplicava alimentos. Mas este *uir sanctus* matizado na sabedoria e na virtude da perfeição da alma é homem santo do século IV.

Assim o será também nos tempos de Francisco? Antão quando se despojou de seus bens passou a viver isolado do mundo e de todos no cemitério, no deserto, nas montanhas. Por que o deserto, a solidão do mundo não foi o caminho tomado por Francisco? Para onde ele foi quando entregou suas vestes ao pai? Há uma ênfase muito forte na associação de Francisco à mendicância. Em todas as hagiografias? Em que trama a mendicância franciscana é configurada na narrativa? Tomás de Celano escreveu três hagiografias sobre Francisco de Assis. Todas dão a mesma ênfase à pobreza ou é possível perceber discontinuidades? Se os religiosos mendicantes foram a grande marca do século XIII, essa marca continuou forte em outros tempos? Como a pobreza é configurada nas hagiografias franciscanas? Há uma relação entre ética e pobreza no programa de vida de São Francisco diferenciado de Santo Antão? São questões que as fontes franciscanas podem ajudar a responder.

...

Entre as outras virtudes preclaras e principais, que preparam no homem lugar e morada para Deus, e indicam o caminho mais excelente e expedito para ir e chegar até Ele, a santa Pobreza sobressai entre todas por uma certa prerrogativa e supera os títulos das outras por uma graça singular, porque ela é o fundamento e guardiã de todas as virtudes e tem, entre as outras virtudes evangélicas, a primazia de ser citada merecidamente em primeiro lugar. Por isso, as outras não precisam temer que caiam as chuvas, que cheguem os rios e que soprem os ventos ameaçando ruína, se estiverem estabelecidas sobre esta base. E com razão, pois o Filho de Deus, Senhor das virtudes e Rei da glória, amou-a com afeto especial, buscou-a, encontrou-a e a manteve, quando realizava a salvação no meio da terra.

Assim começa o prólogo da hagiografia franciscana “Sacrum Comerciun”.¹⁷² Nela, a pobreza se constitui numa virtude, na virtude que sustenta e dá firmeza a todas as outras. E por isso, o santo Francisco resolveu procurá-la. E buscou nos becos e nas praças da cidade aquela a quem sua alma amava. Perguntou por ela aos que encontrava, mas os homens não tinham mais sensibilidade para conversar sobre ela e sequer mencionar o seu nome. Odiavam-na mais do que tudo e por isso, afirmavam nada saber sobre quem o santo procurava. Então ele resolveu buscar os sábios e os importantes porque eles deveriam conhecer o caminho para encontrá-la. Mas eles responderam grosseiramente: “Por que perguntas sobre esta que só a ti pertence e aos teus filhos e a tua descendência?” “Para nós o que conta é gozar as delícias e ter muitas riquezas, porque o tempo de nossa vida é curto e tedioso, e não há refrigério para o fim do homem.”¹⁷³

Afastando-se deles, Francisco encontrou um campo onde dois velhos estavam sentados e tomados de grande tristeza. A eles também o homem de Assis perguntou pela santa pobreza. Depois de ter sido abandonada pelos homens, responderam, ela fora levada por Deus para habitar uma alta e grande montanha. E ali, “gigantes não puderam acompanhar os vestígios de seus pés (Est. 13,13), e águias não voaram até o seu pescoço.”¹⁷⁴ Só Deus conhecia seu caminho, só ele sabia onde era o seu lugar. E aconselham ao homem que a queria encontrar a despir suas roupas de festas, “porque, se não fores nu, não

¹⁷² “Sacrum comerciun” é de autoria desconhecida. A autoria do livro, que é considerado um dos mais bonitos e alegóricos textos sobre São Francisco, já foi atribuída a João Parenti, a Crescêncio de lesi e a João de Parma que foram ministros gerais da Ordem. Outros estudiosos dos textos medievais atribuíram a autoria a Santo Antônio e a João de Peckham, bispo de York. Também a data de sua produção é duvidosa. Alguns estudiosos lhe deram a data de 1227, o que seria anterior à “Primeira Vida” de Miguel de Celano, o que é muito improvável, pois faz referências a determinadas mudanças na Ordem que são posteriores a 1240, quando o ministro geral Haymo de Faversham (1240-1244) faz grandes modificações na forma de viver dos franciscanos que passaram a dispor de oratório, cozinha, claustro e refeitório. Hoje há quase um consenso entre os estudiosos franciscanos de que “Sacrum Comerciun” foi escrito entre 1260-1270.

¹⁷³ “SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo I: 9. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

¹⁷⁴ SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo II: 7.

poderás subir até ela, que se recolheu em tão grande altura.”¹⁷⁵ E assim, disposto a encontrar aquela a quem tanto procurava, Francisco e seus companheiros, sem vestes e sem provisão, começaram a subir a montanha e, em pé no cume do monte, a pobreza admirou-se com a rapidez com que eles subiam as escarpas e até voavam em direção a ela. Lá chegando, a pobreza vendo que se tratava de corações puros, inspirados pelo espírito santo, pediu licença para contar-lhes sua história.

Contou que uma vez estivera no Paraíso, onde existia o homem nu e com ele passeou no belíssimo jardim, sem nada temer, e de nada duvidar ou suspeitar. Achava que ali ficaria com ele todo o sempre e vivia muito alegre porque não tinha nenhuma propriedade para se preocupar, pois tudo pertencia a Deus. Mas o homem perdeu a sabedoria e se tornou transgressor e se envergonhou por nada ter. O Senhor, diante de tamanho mal, desceu com uma multidão de anjos e expulsou o homem do Paraíso, mandando-o à terra junto com a pobreza que passou a andar errante e fugitiva, “chorando e gemendo demais.” Então um dia Jesus Cristo veio à terra e fez um testamento sobre ela, a pobreza dos tempos e da escassez das horas: Que eles não desejassem possuir nem ouro, nem prata, nem dinheiro, nem mochila, nem pão, nem bastão, nem calçado. Que eles não tivessem duas túnicas, nem juntassem tesouros na terra possíveis de serem corroídos pela ferrugem e pelas traças e roubados por ladrões e que não se preocupassem com o dia de amanhã, pois “o dia de amanhã cuidará de si mesmo. Basta para cada dia o seu cuidado (Mt. 6,34).” E por fim, avisou que aquele que não renunciasse a tudo que possui não poderia ser seu discípulo. Os apóstolos seguiram o testamento e outros depois deles, enquanto o sangue de Cristo ainda se fazia lembrança viva nos corações. E por seguir seu testamento, muitos viram suas vidas perseguidas e seu sangue derramado. Foram os mártires do testamento que

¹⁷⁵ SACRUM Comerciun. [1260-1270]Capítulo II: 9.

Cristo deixou na terra. Mas um dia a paz contrária à pobreza e pior do que a guerra ganhou força entre os homens. E todos esqueceram o testamento e abandonaram a pobreza, fugindo dela e afugentando-a para outros lugares.

Até que surgiram entre os homens os “bons pobres”. Esses homens, despojados de bens, eram ricos em santidade de vida, pobres em espírito, alegres na esperança e pacientes nas tribulações. Eram mansos e humildes de coração e por isso sempre conservavam a paz de espírito e a concórdia dos costumes. Devotados a Deus sabiam ser humildes na prosperidade, magnânimos na adversidade, comedidos no sono e nas roupas. Mas surgiram também os falsos pobres, filhos de Belial, que diziam ser pobres quando não eram. Eram corruptos na mente, privado de verdade e viam na caridade uma fonte de lucro. Homens que vestiam o hábito da religião, mas não para vestir o homem novo, mas apenas para recobrir o velho. Falavam mal dos mais antigos e às escondidas mordiam a vida e os costumes daqueles que tinham sido fundadores de uma santa forma de vida. Tinham assumido a pobreza, mas a chamavam de torpe, ociosa, dura, inculta e morta. Vestiam roupa de ovelha, mas “ocultava a raiva de lobo com a astúcia de uma raposa.”¹⁷⁶ Carregavam consigo o terrível pecado da avareza, mas “davam-lhe um nome mais decente para que, de maneira alguma, parecessem ter abandonado a mim, que os ajudei a levantar-se do pó e a sair do esterco.”¹⁷⁷ E assim deram a avareza o nome de providência e enquanto acumulavam bens clamavam à pobreza estarecida: “Teu é o poder. Teu é o Reino.”!

Em vão a pobreza os chamou a juízo e lembrou-lhes de seus votos, rogando-lhes que não se envolvessem com as coisas mundanas. Mas eles responderam que a pobreza “é miserável e quer que todos nós sejamos miseráveis com ela.”¹⁷⁸ Mesmo assim não conseguiram expulsá-la dali, pois naquele recinto religioso nem todos eram iguais a eles. Ainda havia aqueles

¹⁷⁶ SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo XV:5.

¹⁷⁷ SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo XVI: 2.

¹⁷⁸ SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo XVIII: 2.

que desprezavam todas as coisas terrenas, como no momento de sua conversão. E pela pobreza que carregavam eram admirados diante dos poderosos e glorificados na multidão. As pessoas os chamavam de santos e lhes prestavam honras, mas “eles mesmos começaram a não gostar de ser chamados de santos.” A avareza, desejando destruí-los convocou a discricção, a providência e a acídia para ajudá-la em tão árdua tarefa.

E assim, a discricção aconselhou-os a não recusar exteriormente as honras recebidas e os bens doados, mas apenas recusá-los interiormente, para não constranger os poderosos. Vendo que eles não se convenciam dos argumentos da discricção, a providência perguntou-lhes: “Por que estais aqui, ociosos, o dia inteiro? (Mt 20,6), sem tomar nenhuma providência para o futuro? Que mal há em terdes o necessário para a vida, se vos absterdes do supérfluo?”¹⁷⁹ Não poderiam cuidar da sua salvação e da dos outros com maior tranqüilidade se tivessem tudo o que lhes era necessário? O mal, continua a providência, não estaria nas coisas, mas no ânimo: Para os bons tudo é bom. E assim “aquela malvada” conseguiu convencer muitos deles, que já tinham a mente corrompida. Vendo que ainda restavam alguns a avareza convocou a acídia e esta invadiu seus terrenos, usou suas armas e extinguiu, pela força, a caridade, tornando-os mortos de coração, passando a buscar vergonhosamente o que antes tinham desprezado: passaram a usar roupas macias e delicadas, a dormir demais e a comer o supérfluo. Ampliaram os edifícios e multiplicaram as coisas que antes tinham recusado, vendendo palavras aos ricos e saudações às nobres matronas. Falando do seu desgosto a pobreza finaliza sua história.

Então Francisco e seus companheiros, descendo da montanha, levaram a pobreza ao lugar em que viviam. E ela pediu que lhe mostrassem a cozinha, o oratório, o refeitório, as mesas lisas e grandes e as cadeiras bonitas. Mas nada disso ali havia. Pediu então água e toalha para enxugar as mãos. Eles

¹⁷⁹ SACRUM Comerciun. [1260-1270] Capítulo XXI: 3.

olharam para todos os cantos, no entanto não havia nenhum pano que pudesse vir a servir de toalha. Um deles ofereceu sua túnica para que ela enxugasse suas mãos. O banquete não tinha nenhum cozido, nem ervas finas, apenas pão de cevada velho e água. A pobreza pediu que lhe trouxessem sal para salgar as ervas silvestres. Então eles responderam: “Espera, senhora, que entremos na cidade para te trazer, se houver alguém que nos dê”.¹⁸⁰ Pediu a pobreza também uma faca, mas ali também não havia. Depois do banquete todos estavam satisfeitos, mais pela “glória da privação” do que pelo excesso de alimentos, a pobreza pediu para repousar, mas não havendo cama, deitou-se no chão. Pediu um travesseiro e eles imediatamente trouxeram uma pedra e colocaram delicadamente embaixo de sua cabeça. Quando acordou ela lhes pediu para mostrar-lhe o claustro em que vivia. Eles a levaram para uma colina e lhe mostraram “o mundo inteiro”: “Senhora, este é o nosso claustro.”¹⁸¹ Então, a pobreza admirada lhes disse: “Altíssima é a vossa perfeição; brilha como luz mais clara, mais do que o homem, mais do que a virtude e a perfeição dos antigos.”¹⁸²

...

Assim termina a hagiografia mais alegórica que o medievo escreveu. Sem autoria, sem data, “*Sacrum Comerciun*” parece querer remeter sua escrita a um espaço fora do tempo, e no entanto, toda a narrativa simbólica é atravessada pelas tensões de um tempo, pelos conflitos de uma época que termina por instaurar Francisco como o “pobrezinho de Assis” e o emblema da santa pobreza. Na hagiografia franciscana, a pobreza é a grande marca a instaurar uma ruptura entre Francisco que deve abandonar suas “roupas de festa” e o Francisco nu, aquele que ao descobrir seu corpo das vestes mundanas o veste com o manto da santidade. Mas essa história não é tão

¹⁸⁰ SACRUM Comerciun. [1260-1270]Capítulo XXX: 19.

¹⁸¹ SACRUM Comerciun. [1260-1270]Capítulo XXX: 25.

¹⁸² SACRUM Comerciun. [1260-1270]Capítulo XXXI: 7.

linear, nem tão organizada assim. O santo mendigo por opção não está enredado apenas nas tramas de suas escolhas e de sua busca de perfeição e de espiritualidade. Por que “*Sacrum Comerciun*” envolve na narrativa de vida da pobreza os *bons pobres* e os *falsos pobres*, “filhos de Belial”? E por que esses pobres estão todos eles inseridos no drama religioso? Por que a pobreza pergunta pelo claustro, pelo refeitório, pelo oratório, pela mesa lisa e grande e pelas cadeiras bonitas a Francisco e seus companheiros, se Francisco não permitia que houvesse claustro, nem refeitório, nem oratório, nem mesas, nem cadeiras? Por que ela pergunta pelos cozidos, pelas ervas aromáticas e por toalhas se a comida de São Francisco e seus companheiros provinha sempre da mendicância? Como a mendicância se inscreve no estilo de vida religioso?

Existe uma ética de existência entre Francisco e seus companheiros que se faz norma nas regras escritas por ele. Diferente de Santo Antão, Francisco escreve uma regra que todos que o acompanhassem deveriam seguir. No capítulo 2, parágrafo 5, da Regra bulada¹⁸³, “sobre os que querem receber esta vida e como devem ser recebidos” o despojamento deixa de ser uma opção porque é o primeiro critério para se tornar um frade menor: “ digam-lhes a palavra do santo Evangelho (Mt 19,21,) que vão e vendam todas suas coisas e procurem distribuí-las aos pobres.” O parágrafo 6 acrescenta: “Os que, se não puderem fazer, basta-lhes a boa vontade.” Na regra não bulada não existe essa exceção. Atravessado por citações bíblicas, o despojamento é a condição

¹⁸³ Ela tem este nome porque foi aprovada pela bula *Solet annuere*” do papa Honório III, em 1223. São muitos os manuscritos medievais que a reproduzem. Mas o pergaminho original da bula, que inclui a Regra, está preservado em Assis. Nos arquivos do Vaticano também existe uma cópia, com pequenas diferenças devidas a falhas dos amanuenses. A bula instaura uma *Forma de Vida* que se institui como norma desde 1223 para todos os Frades Menores e, por isso, é amplamente conhecida por todos os franciscanos. Denomina-se regra bulada em oposição à regra não bulada, que também é chamada de *Primeira Regra*. A segunda regra seria a Regra Bulada. A Regra não bulada é a versão final que resultou em 1221, depois que os capítulos gerais foram acrescentando modificações a uma regra anterior, a Regra Primitiva. É considerada o maior dos escritos de São Francisco. Ele é o autor, mas teve grande colaboração de todos os frades reunidos nos capítulos gerais. Trata-se de um documento com muitas orações e citações bíblicas. Embora não tenha se tornado a regra definitiva, a “primeira regra” é imprescindível para se conhecer o pensamento de Francisco e de seus primeiros companheiros.

absoluta de identificação dos frades menores. Nela, São Mateus não é citado indiretamente, mas sua fala sobre o despojamento, que é a mesma que atravessa a narrativa de Santo Antão e também de Pedro Valdes e depois de São Bernardo, primeiro companheiro de Francisco, é acionada como a palavra do próprio Cristo.

A regra e vida destes frades é esta, a saber, viver em obediência, em castidade e sem próprio, e seguir a doutrina e os vestígios de nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: "Se queres ser perfeito, vai e vende tudo (Lc 18,22) que tens, e dá aos pobres e terás um tesouro no céu; e vem, segue-me" (Mt 19,21). E: "Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo e tome a sua cruz e me siga (Mt 16,24).

Quanto às roupas a regra impõe os chamados “panos da provação”: duas túnicas sem capuz e o cingulo e bragas e um caparão até o cingulo. No parágrafo 10, a regra acrescenta: “a não ser que aos mesmos ministros alguma vez pareça melhor outra coisa, segundo Deus.” Esse acréscimo não existe na regra não bulada. Nela, há um lirismo marcante que foi retirado na reescritura que leva à regra bulada. Outra característica marcante da regra não bulada são as citações evangélicas que são ou retiradas ou condensadas, tornadas indiretas na regra bulada. Mas embora a “primeira regra” tenha sido simplificada nas passagens evangélicas e alterada em outras passagens como a questão da roupa dos irmãos menores que abre espaço para o ministro geral decidir de forma diferente, caso lhe pareça “melhor outra coisa”, ela é emblemática para entendermos o estilo de vida que Francisco de Assis pensou para ele mesmo e para os frades menores; uma vez que ela é menos atravessada pelos crivos das autoridades da Igreja. E por isso ela, assim como a regra bulada e o testamento da porciúncula será utilizada neste texto para pensar como Francisco de Assis não se preocupou apenas com o seu

despojamento, mas em instaurar a mendicância, não apenas a pobreza como uma forma de vida, como uma estética da existência que torna possível o acesso do homem à santidade.

Até Francisco de Assis conseguir a sanção do papa para a regra que deveria normatizar a conduta dos frades menores, em 1223, não existia nenhuma regra monástica ou canônica que introduzisse a pobreza absoluta na vida religiosa. As ordens monásticas pregavam uma pobreza, mas era sempre uma pobreza relativa, pois se ao monge era proibida a propriedade individual, a propriedade coletiva era permitida, mesmo nos tempos iniciais de Cluny ou de Cister. Meio século antes de Francisco de Assis, o nobre Bernardo de Claraval se despoja de seus bens para entrar na recém-fundada ordem de Cister. Ordem que surge como um contraponto à riqueza, ao relaxamento e à ostentação de Cluny. Bernardo desfaz-se de todos os seus bens, de sua posição familiar e escolhe viver isoladamente na floresta com alguns companheiros, construindo ali, no *deserto* que a Europa permitia, a abadia de Claraval, onde os próprios monges deveriam trabalhar, rompendo com a própria lógica de hierarquia da sociedade medieval. Na abadia de Claraval, isolada do mundo por colinas cobertas de bosques, não existiam servos como havia em Cluny, tampouco pinturas em paredes e alimentação excessiva. A floresta se constitui para Bernardo, assim como para muitos homens do medieval, na metáfora viva do deserto bíblico e do deserto de Santo Antão. Ela era esse infinito de possibilidades: ali habitava o medo, o terror, o não-sabido. Por isso, Robbin Wood é um personagem que vive na floresta. Quando Francisco se despoja e parte de sua cidade de Assis é na floresta que ele, o “arauto de Deus”, encontra os ladrões que lhe batem e lhe jogam numa

fossa¹⁸⁴, mas também para os religiosos, na floresta habita a mística em torno do espírito santo, pois ela abriga o infinito...o infinito que é Deus.

E, no entanto, se a floresta foi o lugar escolhido por Bernardo de Claraval para atingir a salvação da alma é ela que separa, na mesma medida, o despojamento de Francisco do despojamento do santo cisterciense. A floresta representa para o nobre despojado de seus bens a possibilidade de *fuga mundi*, o afastamento de todo contato com o mundo. Mas a *fuga mundi* não representa para Francisco o caminho da salvação e da santidade. Esse é o ponto de descontinuidade que se estabelece entre Francisco e Bernardo, e antes deste entre Francisco e Antão. O homem de Assis que ao se tornar santo continua a ser o santo de Assis introduz na própria lógica do ascetismo uma ruptura que dali em diante marcaria toda a história do monasticismo: é possível que um homem se torne *uir sanctus* sem deserto e sem floresta, sem isolamento e sem solidão. E é na cidade, entre os pobres da cidade, que ele instaura a segunda ruptura na religião: a confecção cuidadosa, minuciosa de uma ética da pobreza e de uma pedagogia da mendicância. Como se constitui essa ética? Por que uma pedagogia da mendicância? Qual a relação das hagiografias franciscanas com a ética da pobreza? Que tensões neste campo elas, ao narrar a vida do santo Francisco, tornam visíveis? Por que no seu último ano de vida, o santo de Assis, enfermo e doente dos olhos insiste em escrever o Testamento da Porciúncula e enfatizar sua escolha pela pobreza e pela vida de esmolas? Como “*Sacrum Comerciun*”, escrito (provavelmente) quarenta anos depois do Testamento se inscreve nessa trama? Qual a relação que um texto extremamente alegórico tem com a obra de Miguel de Celano e com as demais hagiografias do *uir sanctus*? Que modelos de santidade os textos franciscanos anunciam? Onde todas essas questões se encontram com a mendicância?

¹⁸⁴ CELANO, Miguel de. Primeira vida. Capítulo 7: 1.

Ainda o problema da salvação. Os filósofos helenísticos se encontraram com a mendicância a partir da preocupação com a salvação. Mas aí salvação não se confunde com o sentido que o cristianismo dará no período medieval. Salvar-se implica num certo movimento com o êthos, numa preocupação com a forma de ser e de se conduzir na vida que tornasse a vida um exemplo, memorável. Implica uma certa relação com a liberdade, mas não em oposição à escravidão enquanto instituição, mas enquanto escravidão da alma. É nessa perspectiva que mendicância torna-se sinônimo de liberdade, na medida em que ela libera de toda preocupação e da própria *stultitia*.

No medievo, a mendicância volta a encontrar-se com a salvação, mas não pelo caminho que se opõe à *stultitia*, nem pelo caminho do cuidado de si como sinônimo de construir um belo êthos, uma bela forma de vida, estável, serena, imperturbável, indiferente às paixões mundanas e ao poder das coisas. No cristianismo, trata-se da salvação da alma, mas não no sentido que os gregos davam, libertá-la de todo sofrimento, de toda paixão. A salvação é deslocada para o mundo pós-morte. No deslocamento que se anuncia da vida à morte, de uma vida feliz a uma vida de martírio e de dores, uma permanência: o despojamento que leva à mendicância. Assim com Diógenes, assim com Pirro... Assim com Francisco. Um olhar desatento veria mais semelhança entre eles do que entre os filósofos e Antão. Um olhar fenomenológico só veria semelhanças e, no entanto, a distância é intransponível. Deles, para Francisco os sentidos se racham, a lógica se quebra, as palavras não se entendem. O mesmo gesto que pede anuncia em sua mesmidade a diferença dos tempos. Francisco pede para tornar-se pequenino, humilde; os sábios helenísticos, para demarcar sua grandeza. Francisco pede para libertar sua alma do pecado; os sábios, para anunciar uma alma livre.

Mas Francisco não pede de toda forma. Ao instaurar a mendicância na dramaturgia religiosa, ele organiza uma pedagogia da mendicidade a partir de seu êthos, de sua forma de viver e de se conduzir na vida, mas também a partir dos pequenos textos que escreve. Assim, mais do que inserir a pobreza absoluta na prática religiosa, o santo de Assis, instaura uma ética da pobreza tão rica quanto sua própria conversão. Francisco abandona sua família, sua herança, suas vestes, seus antigos companheiros e amigos. Passa a viver como um pobre entre os pobres. Mas por pouco tempo, seguindo a lógica religiosa de então, ainda habitou a floresta. O seu deslocamento da floresta para a cidade, depois de ter feito anos antes o deslocamento inverso, é narrado numa hagiografia que ficou conhecida como “Anônimo Perusiano”:

...Já cheio da graça do Espírito Santo, predisse o que aconteceria aos seus irmãos. Chamou para si os seis frades que tinha, e na floresta (...) disse-lhes: - Caríssimos irmãos, considerando nossa vocação, porque Deus nos chamou misericordiosamente, não tanto para a nossa, mas para a utilidade e também para a salvação de muitos. Portanto, vamos para o mundo exortando e instruindo homens e mulheres com a palavra e com o exemplo...¹⁸⁵

Francisco instaura um corte no próprio ideal de salvação posto para as ordens até então: Não se tratava apenas de salvar a sua alma e a de seus

¹⁸⁵ ANÔNIMO Perusiano. Capítulo 4, 18:1- 4. Os seis frades que acompanhavam Francisco eram Frei Bernardo, frei Egídio, frei Pedro, frei João, frei Sebastino e frei Morico. O “Anônimo Perusiano” foi descoberto em 1671 na Igreja de São Francisco al Prato, em Perusa. Lá foi conservado até 1860 quando o convento foi supresso e o texto desapareceu. No entanto, em 1671, o bolandista Daniel Van Papenbroek transcreveu o códice, que, na época, estava fazendo uma hagiografia da vida de frei Egídio. O primeiro estudo sobre esse texto foi feito em 1759 por frei Ubaldo Tebaldi. Segundo ele, o “Anônimo Perusiano” seria uma compilação de vários outros textos, feita por um tradutor italiano. Em 1902, o texto completo foi publicado pela primeira vez, mas por se entender que se tratava de uma cópia incompleta da “Legenda dos Três Companheiros”, o texto não foi recebido com muita ênfase. Só em 1972, Lorenzo di Fonzo provou que os textos eram parecidos porque o autor da “Legenda” tomou como fonte para sua escrita o “Anônimo Perusiano”. Nesse mesmo ano, estudiosos da “Legenda dos três Companheiros” chegaram à conclusão esta foi escrita em 1246. Portanto, o “Anônimo Perusiano” seria anterior a esta data. Em 1979, Pierre Beguin demonstrou que o texto fora escrito entre 1240-1241. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

companheiros, mas salvar a alma de *muitos*. A salvação até Francisco de Assis se esconde e se materializa nos mosteiros, nos mundos desabitados de pessoas do século. Para Francisco, a salvação só é possível no mundo, permitindo às pessoas terem acesso a um modelo de salvação que já não priorizava o isolamento e a solidão. É no mundo, e não isolado dele, que Francisco instaura uma outra ruptura: a pregação dos frades. *Exortar e instruir homens e mulheres com palavras e exemplos* implica num movimento que faz uma dobra na própria prática religiosa. E por isso Francisco aconselha:

Pequeno rebanho, não tenhais medo(LC 12,32), mas tende confiança em Deus. Não digais entre vós: ‘somos rudes e sem instrução como faremos para pregar?’ Mas lembrai-vos das palavras que o Senhor dirigiu a seus discípulos: ‘Não sois vós que falais, mas o Espírito de vosso Pai em vós’(Mt 10,20)¹⁸⁶

É nessa operação delicada de pregar e ser exemplo no mundo, dele não se afastar, mas levar a salvação que o santo de Assis instaura uma sutil diferença entre o mundo e o século. No Testamento da Porciúncula, escrito quando já estava muito doente e no ano de sua morte, em 1226, Francisco aquele que já era considerado por todos como um santo, relembra:

E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo converteu-se para mim em doçura da alma e do corpo; e depois parei um pouco e saí do século.¹⁸⁷

Francisco sai do século permanecendo no mundo e será nas brechas dessa delicada operação, pois antes dele, sair do século significa se afastar do

¹⁸⁶ ANÔNIMO Perusiano. Capítulo 4, 18:5. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

¹⁸⁷ ASSIS, Francisco de. Testamento da Porciúncula, parágrafo 3. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

mundo, que se instaura na genealogia espiritual franciscana a ética da pobreza. E como toda ética, esta também se fundamenta pela pergunta sobre a virtude, pergunta que impõe uma trajetória, um movimento, uma operação. A ética que deve instituir um êthos de santidade e de perfeição, um modo de ser santo e perfeito, exige do sujeito exercícios, esforço e vontade. Assim para os sábios antigos e sua busca de libertação das paixões, assim também para o *uir sanctus* de Assis.

...

Então Francisco e frei Masseo buscando a virtude das virtudes partiram para a cidade de Roma. Para os sábios antigos a virtude das virtudes, aquela que fundamentava todas as outras, era a *enkratéia*. Se a pobreza e a mendicância entravam neste enredo era por consequência do despojamento necessário a um viver sem problemas, a um viver livremente. No êthos franciscano, a pobreza deixa de ser uma consequência, mas também não segue a lógica apontada por Michel Mollat em seu livro “Os pobres na Idade Média”, onde ela aparece como um substantivo associado a um grupo social. A pobreza torna-se uma virtude; é ela a virtude das virtudes, e como tal não é alcançada apenas pelo gesto do despojamento. E por isso, Francisco diz a Frei Masseo: “Meu companheiro caríssimo, vamos a São Pedro e São Paulo, e peçamos-lhes que nos ensinem e ajudem a possuir o tesouro desmesurado da santíssima pobreza...”¹⁸⁸ Seria a pobreza uma virtude celestial através da qual todas as coisas terrenas e transitórias são calcadas. E só através dela todo obstáculo que separa a alma de Deus é retirado. É “aquela virtude que faz a alma, ainda posta na terra, conversar no céu com os anjos.” A pobreza é a virtude que acompanhou Cristo na cruz, que com ele foi sepultada e com ele

¹⁸⁸ | FIORETTI di San Francesco. Capítulo XIII. Tradução livre e modificada de Actus beati Francisci el sociorum eius, escrito entre 1331-1337. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

ressuscitou e subiu ao céu. É a virtude das virtudes porque guarda as armas da humildade e da castidade.

A pobreza está acima da castidade e da humildade, na medida em que só através dela, a castidade e a humildade são possíveis. É esse entendimento da pobreza como uma virtude e como virtude superior às demais que se configura no êthos franciscano uma ética da pobreza. E é esse entendimento da pobreza como uma virtude superior que termina por instaurar entre os frades menores e as demais ordens medievais um corte no modo de viver e de se relacionar com o mundo. E sendo uma virtude tão superior, a pobreza não é alcançada, senão a partir de muito esforço e de igual merecimento. E assim, Francisco de Assis e Frei Masseo se puseram a caminhar em direção à Roma. Diz Francisco ao frei:

Rezemos aos santíssimos apóstolos de Cristo, perfeitos amadores desta pérola evangélica, que nos esmolem esta graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que por sua santíssima misericórdia nos conceda merecer ser verdadeiros amadores, observadores e humildes discípulos da preciosíssima, amadíssima e evangélica pobreza.¹⁸⁹

Chegando à Igreja de São Pedro, em Roma, aparecem a São Francisco os apóstolos Pedro e Paulo, mandados por Jesus para dizer-lhe que a oração fora ouvida e que Deus concedeu a ele e aos seus seguidores “perfeitissimamente o tesouro da santíssima pobreza”. Não se trata apenas de viver pobremente, mas de escrever a pobreza, como uma virtude, no corpo e na alma. Como no santo de Assis essa virtude se escreve no corpo e na alma? A partir da esmola. Da esmola que se dá e da esmola que se pede. Não era incomum aos mosteiros medievais a prática da esmola e da caridade. Ao contrário, no imaginário medieval, a esmola é uma obrigação a ser seguida

¹⁸⁹ | FIORETTI di San Francesco. Capítulo XIII.

por todo cristão. Há no medievo uma economia moral que impõe a esmola como um dever. E por isso, a Regra de São Bento impõe o dízimo do pobre. Todo mosteiro deveria separar um décimo de todos os seus rendimentos para atender a todos os pobres que batessem à porta. E segundo, Michel Mollat, muitos eram aqueles que recorriam aos mosteiros cotidianamente. Em épocas de catástrofes, quando os monges já não contavam com nenhum donativo muitos foram os que morreram de fome às portas dos mosteiros. Dessa forma, a caridade franciscana não pode ser pensada como algo original numa época em que existe uma economia moral que torna imperativa a esmola, tanto para ricos quanto para pobres e que impõe a caridade como condição absoluta de salvação da alma.

O que singulariza o êthos franciscano é que o santo de Assis desloca o lugar da caridade, sem torná-la menor. Acima da caridade, como uma virtude absoluta, se instaura a pobreza. Não é ela mais o lugar a partir do qual a virtude da caridade é tornada possível. Ela é a própria virtude, e a caridade, um caminho que permite vislumbrá-la. E ao fazer esse deslocamento Francisco de Assis já não podia seguir outras regras existentes, mesmo que estas falassem de caridade e de pobreza. Na hagiografia “Espelho da Perfeição” a tensão em torno da relação entre o êthos franciscanos e as demais ordens adquire visibilidade no capítulo 68. Nele, o autor narra que certa vez estavam reunidos cinco mil frades em Santa Maria da Porciúncula. Naquela ocasião, muitos frades “sábios e cientistas” procuraram o senhor de Óstria para pedir-lhe que convencesse o “Bem-aventurado Francisco” a seguir os conselhos dos “frades instruídos” e levasse em consideração a regra de São Bento, Santo Agostinho e São Bernardo. O senhor de Óstria alertou Francisco sobre esse problema e no mesmo momento e sem dizer palavra alguma o santo de Assis toma sua mão e leva-o onde estão os frades reunidos no capítulo geral. Lá chegando, falou aos frades:

...não quero que me citeis outra regra, nem de São Bento, nem de Santo Agostinho, nem de São Bernardo, nem outro caminho e forma de vida além daquela que misericordiosamente o senhor me revelou e concedeu.¹⁹⁰

Mas como viver a virtude senão inteiramente? A virtude só é possível quando vivenciada em sua perfeição. Assim para os sábios antigos, assim também para o *uir sanctus* de Assis. E é na busca pela perfeição que Francisco se torna mendigo por opção. Mas não se trata de mendigar de qualquer forma, nem de ser pobre de qualquer jeito. Trata-se de instaurar uma estética no corpo e na alma. Trata-se da instauração de uma pedagogia da mendicância. Por isso, na Regra Não Bulada consta um capítulo especial – o capítulo IX – intitulado “Do Pedir Esmolas” que impõe aos frades que não venham a ter “mais nada no mundo inteiro.” Nele, duas questões se sobressaem a alegria e a vergonha.

É recorrente nos escritos franciscanos e nas hagiografias que retomam seus sermões a insistência do *uir sanctus* na temática da alegria e da vergonha. Os frades menores devem escrever na vida sua escolha pela pobreza e pela mendicância a partir da alegria, do contentamento. Alegrar-se quando no convívio “com pobres e fracos e doentes e leprosos e os que mendigam à beira da estrada.”¹⁹¹ Os textos franciscanos e também as hagiografias sobre Francisco de Assis chamava a essa alegria proveniente da ética da pobreza de alegria espiritual em oposição a alegria falsa, a alegria da “glória vazia”. Por isso, diz Celano, quando o elogiavam São Francisco “sofria e até gemia”¹⁹² Pobreza e privação não têm no êthos franciscano

¹⁹⁰ ESPELHO da Perfeição. Capítulo 68: 1-7. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

¹⁹¹ REGRA não bulada. 1221. Capítulo IX: 2. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

¹⁹² CELANO, Miguel de. Segunda Vida. Capítulo 93: 2. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

nenhuma relação com a tristeza. Seria a tristeza um “mal babilônico” que caso não seja lavado pelas lágrimas, termina “deixando no coração uma ferrugem permanente.”¹⁹³ A tristeza, na perspectiva Francisca é diabólica, a alegria é santa. Um ânimo abatido, desolado, melancólico, seria facilmente absorvido pela tristeza e dominado pelos falsos prazeres. A ética da pobreza impõe assim, a conduta da alegria, pois só uma alma triste se deixa enganar pelos prazeres e pelas posses mundanas. Por isso, Celano narra que São Francisco evitava com muito cuidado “a horrível doença da acedia.” Se a tristeza tem, na ética da pobreza, identidade com os prazeres e as posses de coisas efêmeras - uma vez que só um espírito perturbado pela acedia se deixaria enganar por ilusões - a alegria se movimenta num lugar oposto: é alegre de espírito aquele que na vida não tem motivo de perturbação, ou seja, nada tem e por isso não carrega motivos para preocupar-se. A alegria de espírito estaria entre aqueles que não se prendiam ao mundo por coisas temporais. Essa questão retorna no “Livro de Louvores” no capítulo IV, intitulado “A pobreza”. No êthos franciscano, propriedade tem como sinonímia preocupação, assim como o era para os antigos e para Santo Antão. Quando o bispo de Assis lhe disse certa vez lhe parecer muito áspera aquela forma de vida de nada possuir no mundo, o santo respondeu: “Se tivéssemos alguma propriedade, ser nos iam necessários armas para protegê-la...”¹⁹⁴ A preocupação com bens materiais seria para Francisco efeito de um “espírito extinto”, mortificado pelo peso das coisas do mundo. E aqueles que se deixavam prender em um espírito extinto estariam como que voltando ao Egito, ou seja se deixando escravizar.

¹⁹³ CELANO, Miguel de. Segunda Vida. Capítulo 88:10.

¹⁹⁴ SÃO BOAVENTURA. Livro dos Louvores. Capítulo IV: 26. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

No êthos franciscano, a escravidão não estava relacionada a uma situação concreta de perda de liberdade, mas a uma situação em que o espírito se deixa aprisionar pelos prazeres e pela avareza, o desejo de riqueza. Sendo a propriedade um mal, pois escraviza, a pobreza, que é o seu contrário torna-se ela mesma uma virtude e onde existe a virtude aí habita a perfeição e na perfeição, a alegria.¹⁹⁵

Se a alegria é uma grande marca nos textos e nos sermões de São Francisco, a vergonha com relação à mendicância é um problema que pode inibir no espírito, a alegria. Na Regra Não Bulada ele exorta os frades, no capítulo IX, a irem pelo mundo e pedir esmola. “E não se envergonhem”. Francisco agencia a figura de Jesus Cristo “Filho de Deus vivo (Jo 11,27) onipotente, pôs sua face como uma pedra duríssima (Is 50,7) e não se envergonhou.” Ao agenciar Jesus para o texto, Francisco instaura uma continuidade entre o Cristo e seus discípulos e ele, Francisco, e seus frades: “E foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e os seus discípulos”¹⁹⁶. Portanto, como ter vergonha de uma prática que Cristo em vida vivenciou e deixou como lição a ser seguida por seus discípulos.

¹⁹⁵ Essa relação entre propriedade e escravidão não é estranha à tradição do sábio antigo. Mas essa aparente camada de continuidade é atravessada por linhas de descontinuidade que tornam o tempo do sábio e o tempo do *uir sanctus* irreconhecíveis... desde o começo: o sábio se despoja por um movimento que parte dele, de uma enkratéia. O santo pela inspiração de Deus. O sábio se despoja para o presente e pelo presente, para atingir sua felicidade na *estabilidade* da alma. O santo se despoja para a eternidade, para atingir sua felicidade na *salvação* da alma. O santo e o sábio se encontram na alegria, na recusa a uma estética de vida triste, mas a alegria para o sábio está na certeza do autodomínio, para o santo na certeza do Paraíso, embora nos dois, a alegria seja o caminho inverso do excesso, da inconstância e da dependência das contingências.

¹⁹⁶ REGRA não bulada. 1221. Capítulo IX: 5.

E, no entanto, pedir esmolas é, no êthos franciscano, um gesto atravessado de cuidado. Por isso, uma pedagogia da mendicância que se constitui a partir de sermões e de uma prática constantemente vigiada e fundamentada na alegria e na justa medida. Ao pedir esmola, o frade menor deveria conservar o ânimo alegre porque ofereceria o amor de Deus àquele a quem se dirigisse para pedir, e por isso ensinava São Francisco o que os irmãos deveriam falar no momento de pedir a esmola: “Dai-nos uma esmola por amor do Senhor Deus. Comparando com Ele, o céu e a terra são um nada”.¹⁹⁷ No pedido da esmola, é o próprio amor de Deus que é oferecido a quem doa, mas é conduzido por quem pede. E por isso, o pedido da esmola não pode ser marcado por desânimo, tristeza ou vergonha, mas por uma alegria de quem, ao estender a mão, carrega, no vazio que se anuncia, algo sublime, algo divino.

O autor de “Espelho da Perfeição” narra um episódio em que Francisco de Assis, a partir de um exemplo, ensina como deveria ser o ânimo do frade que pede esmola. Quando o santo de Assis ainda morava em Santa Maria da Prociúncula, ouviu um pobre “muito espiritual” que regressava de Assis com esmolas: “... ia louvando a Deus em voz alta, com grande alegria.”¹⁹⁸ Francisco com “vivo fervor e felicidade”, foi ao seu encontro, beijou com grande alegria o ombro que trazia a esmola, tomou “o fardo” do ombro dele e colocou-o sobre seu ombro. Levou o pobre em direção aos frades e lhes disse: “Assim quero que meu frade vá e volte com a esmola, feliz, contente e louvando a Deus.” Não se trata, pois, no ethos franciscano, de uma mendicância vivida de toda forma e de qualquer jeito, mas de uma mendicância cuidadosa, atravessada de critérios nas palavras, nos pensamentos e nas ações. E por isso, a esmola também tem, ela mesma, uma

¹⁹⁷ ESPELHO da perfeição. Capítulo 18: 8-9.

¹⁹⁸ ESPELHO da perfeição. Capítulo 25: 1.

medida: os frades não podiam receber mais esmolas do que o necessário para um dia, nem podiam receber a esmola em detrimento de outros pobres:

O bem-aventurado Francisco dizia freqüentemente estas coisas aos frades: ‘Nunca fui ladrão de esmolas, que são a herança dos pobres, sempre recebi menos do que me cabia, para que os outros pobres não fossem defraudados em sua sorte, porque fazer o contrário seria roubo.’¹⁹⁹

Se há uma justa medida na esmola, também ela está presente nas poucas coisas que possuíam. Francisco usava um único manto para proteger seu corpo do frio. Mas certa vez ao regressar de Sena, conta o autor de “Espelho da Perfeição”, que ele e um companheiro encontraram um pobre no caminho. Não tendo nada para lhe dar, Francisco diz ao irmão: “Precisamos devolver o manto ao pobrezinho a quem pertence, nós o tomamos emprestado (Lc 6: 34) até encontrarmos alguém mais pobre do que nós.”²⁰⁰ O companheiro, no entanto, sabendo da necessidade que o santo tinha daquele único manto se opôs “tenazmente a que ele cuidasse do outro em prejuízo seu”. Mas Francisco retoma a lógica do roubo: “Não quero ser ladrão(Jo 12,6). De fato, seremos acusados de furto, se não o dermos ao mais necessitados.” E termina por dar o seu manto ao pobre.

Mas esta não será a única vez que os companheiros de Francisco terão problemas com as roupas do santo. Na Segunda Vida, Celano narra que em Celle di Cortona, o homem de Assis usava um manto novo que os frades haviam conseguido para ele com muito esforço quando um pobre chegou ao lugar, chorando a morte da esposa e a desgraça da família que “tinha ficado pobrezinha”. Imediatamente Francisco deu-lhe o manto novo, recomendando

¹⁹⁹ COMPILAÇÃO de Assis. Cap. 15: 2-3. Disponível em <http://www.procas.org.br/fontes.php>.

²⁰⁰ ESPELHO da perfeição. Capítulo 30: 1-2. Disponível em <http://www.procas.org.br/fontes.php>.

que o vendesse, se fosse necessário. Mas os frades correram em direção ao santo para impedir a doação. Francisco dribla os frades e corre em direção ao pobre entregando-lhe a capa. Os frades correm atrás do pobre para tomar-lhe a capa, puxando-a do novo dono. “Mas o pobre ficou ousado pela expressão de apoio do santo pai, agarrou-a e a defendeu à unha como sua”.²⁰¹No fim, os frades juntaram tudo o que possuíam, recompraram o manto e o pobre partiu satisfeito. A roupa para o santo de Assis, única posse que tinha, se constituía para aquele pobre por opção, num constante lugar de desafio, pois na sua ética da pobreza aquilo que ele havia conseguido pela esmola não era dele, mas de todos os que dela necessitassem. Por isso, era constante a tensão entre os frades e Francisco no que dizia respeito ao seu manto ou sua túnica.

O autor de “Espelho da Perfeição” narra outro momento em que um pobre pede aos frades um retalho de pano, mas estes buscando por toda a casa nada encontraram. São Francisco escondendo-se do guardião da Ordem, porque sabia que ele não permitiria, se dirige a um lugar secreto com uma faca e começa a cortar sua túnica para dar a metade ao pobre. O guardião, no entanto, percebeu e proibiu o santo de continuar cortando a túnica. Francisco respondeu que só lhe obedeceria se ele providenciasse o que o pobre pedia. Os frades então tiraram um retalho de suas próprias túnicas. O texto “Compilação de Assis” retoma também o problema das roupas. O autor chama atenção para o fato de que São Francisco não permitia que os frades tivessem mais que duas túnicas e mandava que abominassem os tecidos rebuscados. Quando um frade se aproximava perto dele com esses tecidos o *uir sanctus* o mordida com força na frente de todos.²⁰²

O cuidado no uso da roupa também se estendia à alimentação. Francisco viveu na cidade, entre os homens da cidade e não são poucas as

²⁰¹ CELANO, Miguel de. Segunda Vida. Capítulo 55:1-5. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

²⁰² COMPILAÇÃO de Assis. Capítulo 30: 4-5.

narrativas em que o santo comparece a jantares oferecidos por cristãos ou pelo bispo da cidade. Mas nem aí, a pedagogia da mendicância deixa de ser acionada, posta em exercício, como exemplo e como instrumento de uma ética da pobreza. E também aí as tensões se desdobram. Celano narra em sua “Segunda Vida” que Francisco certa vez foi visitar o papa Gregório quando este ainda não era papa, mas bispo da cidade. Na hora da refeição, entretanto, Francisco sai para a rua para pedir esmolas e retorna com pedaços de pão que põe sobre a mesa ornamentada de ricos alimentos. Ali estavam também muitos outros convidados do bispo que, diante da cena, ficou bastante envergonhado. Depois da refeição, o bispo o chamou em seu gabinete e perguntou-lhe: “Meu irmão porque me envergonhaste nesta casa que é tua e de teus frades, indo pedir esmolas?” Respondeu Francisco:

O senhor teve prazer na pobreza, e principalmente quando a mendicidade é voluntária. Eu acho que a real dignidade e nobreza insigne seguir aquele, sendo rico se fez pobre por amor de Deus.²⁰³

A “Legenda Perusiana” retoma essa prática de Francisco de Assis de pedir esmolas na hora das refeições, mesmo quando estava hospedado em alguma casa:

Ainda que soubesse que a pessoa que o estava convidando tinha preparado abundantemente tudo o que era necessário ao corpo por amor do Senhor Deus, ele, para dar bom exemplo aos frades e pela nobreza e dignidade da senhora pobreza, na hora da refeição ia pedir esmolas (...) E ia pedir esmolas, mesmo contra a vontade de quem convidara, que saía com ele, e recebia as esmolas que o bem-aventurado

²⁰³ CELANO, Miguel de. Segunda Vida. Capítulo 73: 5-8.

conseguia e, por devoção a ele, guardava-as como relíquia.²⁰⁴

Finaliza o autor com estas palavras: “Quem escreveu viu isso muitas vezes e deu testemunho”.

Assim se edifica a ética da mendicância de Francisco de Assis: ética que faz da pobreza uma virtude a ser conquistada por um exercício constante da mendicância. Exercício que impõe uma verdadeira pedagogia do pedir, uma vez que carrega consigo critérios, diretrizes que são postos à prova durante toda a vida do *uir sanctus* de Assis. Essa pedagogia da mendicância é, para Francisco, tão importante quanto era para Antão o deserto e seu isolamento. Por isso, a “Legenda Maior” narra que certa vez no dia de Páscoa, os frades estavam longe da cidade, morando em um eremitário. Muito afastado das casas das pessoas e sem poder mendigar o homem de Assis assustou os seus frades quando se apresentou a eles pedindo-lhes esmolas pelo amor de Deus.²⁰⁵

A pedagogia da mendicância implicava, portanto, num gesto que desafiava todas as contingências, fazendo do *uir sanctus* de Assis o maior emblema da mendicância medieval. Não é o despojamento que faz de Francisco o santo de Assis, pois outros também se despojaram no medievo. Como também não é sua opção pela pobreza. A singularidade de Francisco de Assis está no deslocamento de sentido que ele instaura com relação à pobreza, fazendo dela uma virtude e impondo uma *ascesis* voltada para a sua conquista. A pobreza, com qualquer virtude, deve ser conquistada, com esforço, com paciência e com o cuidado de toda uma vida. Ser pobre adquire,

²⁰⁴ LEGENDA Perusiana. Capítulo 71: 7-11. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

²⁰⁵ SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. Capítulo 8: 1. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

no ethos franciscano, um outro sentido: não trata-se mais de ser uma pessoa despossuída, mas de ser uma pessoa atravessada pela perfeição. E, no entanto, esse lugar dado à pobreza dentro da Ordem e dentro da Igreja carrega consigo suas próprias batalhas, tensões e conflitos. E nesse movimento, as hagiografias franciscanas mais do que fontes que possibilitam ao historiador o acesso às práticas do santo de Assis, se configuram como monumentos, lugares onde relações de poder se inscrevem, onde vontades de verdade se instituem e onde as tensões em torno dos sentidos se atualizam. Mas antes delas, o Testamento da Porciúncula. O Testamento foi escrito por Francisco de Assis no ano de sua morte, quando já estava muito doente e seus olhos quase já não viam.

Do que trata o testamento e por que Francisco o escreveu? O Testamento da Porciúncula é uma autobiografia franciscana e nele, Francisco enfatiza a ética da pobreza e a pedagogia da mendicância. Manda que seus frades peçam esmolas de porta em porta e que dissessem sempre as palavras que o Senhor lhe revelou: “Deus te dê a paz.” Relembra o encontro com o leproso e como aquele encontro foi o marco para sua saída do século. Reforça que se trata de um testamento e não de uma outra regra. Mas o que é curioso no testamento é a preocupação do *uir sanctus* com relação às modificações no texto:

E o ministro geral e todos os outros ministros sejam obrigados por obediência a não acrescentar ou diminuir estas palavras (...) E a todos os meus frades, clérigos e leigos, mando firmemente por obediência que não ponham glosas na regar nem nestas palavras, dizendo: ‘Assim devem entender-se.’ Mas assim como o Senhor me deu de dizer e escrever simples e puramente a regra e estas palavras, assim

simplesmente e sem glosa as entendais e como santas obras as guardes até o fim.²⁰⁶

As palavras escritas por São Francisco guardam uma reserva imaterial que aciona algumas perguntas: Por que o santo de Assis insiste que o testamento não seja alterado, nem interpretado senão a partir de uma leitura literal do texto? O que movimenta a fala de Francisco ao recomendar e até ordenar que os ministros nada acrescentem nem retirem do testamento? Por que insiste que não ponham glosas na Regra? Em que trama, em que enredo está inserida a escritura do testamento?

1226. O ano da morte do santo. O ano em que Francisco cansado e doente sente a necessidade de dar o seu testemunho, de lembrar aos frades o pilar da pobreza e a prática da mendicância. O testamento lembra que os frades não deveriam ter casas, nem igrejas e que se fizessem peregrinos em toda parte. Lembra os tempos iniciais onde os frades se despojavam em nome da “santa pobreza” e se sentiam contentes com uma única túnica, o cingulo e as bragas “e não queriam ter mais”. Mas o tempo que amparava os frades iniciais parece no testamento de 1226 não ser o mesmo tempo que comove a escrita de Francisco. A preocupação com as alterações dos ministros e dos frades acionam no texto aquilo que o texto não diz: a divisão da Ordem. Divisão que, na época do ministro geral Haymo de Faversham (1240-1244), ganha materialidade na construção do oratório, da cozinha, do refeitório e do claustro. E que adquire sua culminância em 1323 quando o papa João XXII declara ser herética qualquer doutrina que afirmasse que Jesus não tinha propriedades. Cem anos separa a temporalidade do despojamento franciscano da heresia instituída por João XXII. E será nesse tempo de cem anos e dos

²⁰⁶ ASSIS, Francisco de. Testamento da Porciúncula: 35-39. Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

fiões de tempo que se estendem para depois que a mendicância por opção terá suas camadas de sentidos corroídas, desfiguradas. E é nas dobras desse tempo que as hagiografias franciscanas são postas em movimento, dando sentido a um Francisco pobrezinho e mendigo que em 1323 carregaria ele mesmo as marcas da heresia.

São tempos estranhos, esses tempos que se desdobram após a morte do “mendigo Francisco.”²⁰⁷ Mas é nas dobras desse estranhamento que as hagiografias franciscanas são confeccionadas: “A Primeira Vida”, de Miguel de Celano – 1228-1230, “Actus beati Francisci et sociorum eius”, do frei Hugolino de Montegiorgio, 1331-1337, “Anônimo Perusiano”, 1240-1241, “Legenda dos Três Companheiros”, 1246, “Segunda Vida”, Miguel de Celano – 1247-1248, “Tratado dos Milagres” também de Celano, 1250-1254, “Sacrum Comerciun”, 1260-1270, “Legenda Maior”, de São Boaventura, 1263, “Compilação de Assis”, 1310-1312, “Espelho da Perfeição”, 1318. Se para o medievo uma biografia sobre Santo Antão foi o bastante, para essa mesma época todas as biografias sobre o santo de Assis se faziam insuficientes. Se bastou saber a história do santo de Antioquia pelas palavras do bispo Atanásio, as palavras de vários autores sobre São Francisco não conseguiam pôr um ponto final na sua história, nos seus atos e nos seus ditos. O próprio Miguel de Celano, o autor da primeira biografia sobre Francisco de Assis, dezessete anos depois, volta a escrever uma “Segunda Vida” do santo, como se a primeira lhe parecesse quase duas décadas depois também insuficiente. Por que Francisco de Assis moveu tantas narrativas? Por que sua vida foi retomada várias vezes durante o século XIII e durante a primeira metade do século XIV?

²⁰⁷ CONSIDERAÇÕES Sobre os estigmas. Este texto é um acréscimo do tradutor toscano dos “Actus beati Francisci et sociorum eius”, (1331-1337). Foi publicado como apêndice de “I Fioretti.”

São tempos de conflitos e de nenhum consenso. Dentro da Ordem, divisões, mudanças. Fora da Ordem, críticas, questionamentos. A pobreza é problematizada. Ela, que nos tempos de Francisco imperava como senhora e se constituía na virtude fundadora de todas as virtudes sofre violentos ataques. Na década de 50 do século XIII, os ataques da Universidade de Paris. Os teólogos questionavam a prática da pregação franciscana, a sua mobilidade pastoral, o seu costume de misturar-se ao povo e, principalmente, questionavam o seu ideal de pobreza e os religiosos mendicantes. Mas naquele momento, franciscanos já não tinham como sinonímia mendicantes. Os franciscanos que antes eram reconhecidos pela única túnica, pelas vestes velhas e pelos panos grosseiros, pelas mãos que pediam e pelas palavras que pregavam agora estavam divididos entre mendicantes e não-mendicantes. No mesmo ano que Francisco dita para seus frades o testamento da Porciúncula, lembrando no texto sua escolha pela “santa pobreza” e pela vida de esmola, o papa Honório III permite que os frades menores usem dinheiro, vistam roupas de acordo com o lugar em que estão e que se tornem bispos. Gesto que desautorizava a Regra Bulada, pois esta não só impunha restrições com relação às vestes dos frades, mas principalmente proibia que os frades menores usassem dinheiro. Mas os desencontros com relação ao Testamento já se iniciam pelo próprio não-lugar que o papa instaura para ele. Francisco ao escrever seu testamento deixou por escrito que seu desejo era que o mesmo fosse lido depois da Regra. O papa Gregório IX, no entanto, declarou em 1230 que esse documento não era obrigatório.

Mas a Regra e o Testamento, embora rasurados pelo poder papal, são dentro da Ordem, os marcos de sua divisão. Após a morte do seu fundador a Ordem se divide: surge a “comunidade” e os “zelantes”. Os frades da “comunidade” defendiam a mudança do êthos da Ordem. E nessa mudança, a ética da pobreza é silenciada em nome do estudo, da solidão, da vida no

claustro e afastada dos pobres da cidade. Quanto aos “zelantes”, estes eram também chamados de “espirituais” porque defendiam que os frades menores deveriam observar espiritualmente a Regra. Lutavam contra esses novos tempos em que a Ordem já não é itinerante e nem vive em lugares simples. Os frades menores passam a viver em conventos amplos dentro das cidades com igrejas abertas ao público. Tempos novos em que já não existe a igualdade entre os irmãos menores: os letrados, os bacharéis passam a ocupar os cargos administrativos, sobrando aos leigos na teologia os trabalhos manuais. Para os zelantes, os franciscanos deveriam conservar a ética da pobreza instituída por Francisco de Assis e conservar, portanto, o ideal da “santa pobreza”. Os frades da comunidade defendiam o ideal monástico e acreditavam que podiam ter conventos, igrejas, edifícios e mesmo assim, serem considerados pobres na medida em que não tivessem nada em particular. Para os zelantes, o frade menor nada poderia ter, nem no particular, nem no coletivo, pois isso feria os princípios da ética da pobreza franciscana.

As hagiografias estão enredadas nesse campo de tensão, de batalhas pela instauração de sentidos em torno da prática e do *ser* franciscano. A quem interessava um Francisco mendigo? A quem interessava a configuração da pobreza como “caminho especial da salvação”? A quem interessava contar o dilema de Francisco com a veste que o cobria do frio, sua tensão em torno da necessidade da roupa que deveria proteger seu corpo da nudez e do frio e a extinção de qualquer indício de propriedade, mesmo que fosse de uma túnica, de um manto? A quem interessava lembrar o desprezo de Francisco pelas casas, pelo dinheiro, pelas necessidades do dia de amanhã? A quem interessava a figura de Francisco imantada num ideal de pobreza verdadeira e santa? A quem interessava lembrar as vezes que Francisco saiu das mesas ornamentadas de alimentos para pedir comida misturada e pão dormido?

As biografias do santo de Assis têm um vínculo: as muitas mãos que escrevem e escrevem em tempos diferentes se cruzam na trama e por que não dizer no drama dos “espirituais”, dos zelantes. Resgatar um Francisco pobrezinho e fazer dele, a partir de sua pobreza, o emblema da santidade é uma preocupação que norteia a escrita dos zelantes. É essa preocupação que leva Miguel de Celano a reescrever a biografia de São Francisco em 1247. Também é ela que move um anônimo, alguém que não quis se identificar a escrever o “Anônimo Perusiano” na mesma década, e também será ela que moverá a escritura da “Legenda Maior”, na década de 60 e do “Espelho da Perfeição” nas primeiras décadas do século XIV.

Por que Celano volta a contar a vida de São Francisco e no que essa volta implica numa outra imagem do santo e onde a segunda narrativa se desencontra da primeira com relação à ética da pobreza? O que move a sua escrita na “Primeira Vida”? O que move sua escrita na “Segunda Vida”? A primeira hagiografia é um texto considerado oficial pela Igreja. Foi escrita a pedido do papa Gregório IX para efeito de sua canonização. Divide-se, como a “Segunda Vida”, em três partes: a primeira narra os primeiros anos da conversão, a segunda, os dois últimos anos de vida e a terceira, os milagres do santo que levam a sua canonização. Na primeira parte, um jovem de Assis desregrado, superior a todos no fausto, nos jogos, nas futilidades, nas roupas luxuosas e que foi pior do que todos os seus companheiros, pois “superou a todos desgraçadamente...”, um verdadeiro “incitador para o mal” e que só foi despertado para a religião por causa da vingança de Deus com relação a esse tipo de criatura “que não se emenda senão por castigo”, homem “leviano e pouco audaz”. Mas esses agradáveis adjetivos já foram vistos neste texto muitas páginas atrás. A questão é: por que o “verdadeiro incitador para o mal” desaparece na “Segunda Vida” e no lugar dele aparece um jovem admirado por toda a vizinhança pela grandeza de sua alma e pela sua integridade, jovem

“aberto a todas as graças”, um “vaso escolhido de virtudes”²⁰⁸? Na “Segunda Vida”, Francisco é um homem que está predestinado a ser santo desde os tempos da guerra entre as cidades de Assis e Perugia, homem que sabia que seria “venerado como santo por todo o mundo”. Na “Primeira Vida”, esse mesmo tempo aparece como a época da vida de Francisco em que ele foi escravo e voluntário do pecado, época que tinha tido uma visão de sua casa cheia de armas, selas, lanças... “tudo seu”, e que por isso acreditava que estava destinado à glória e ao poder. Na “Segunda Vida”, essa visão desaparece e dá lugar a um Francisco que sabe que será santo. Na primeira hagiografia, Francisco passa na igreja abandonada e decide reconstruí-la; na segunda, a reconstrução se dá a pedido do próprio Cristo. Sua noiva, na “Primeira Vida” é a Igreja; na segunda é a pobreza. Por fim, a narrativa da “Segunda Vida” dá mais ênfase à ética da pobreza. A relação de Francisco com a mendicância, sua resistência ao dinheiro e seu pavor diante dos frades que tocavam em moedas fazem da “Segunda Vida” um verdadeiro tratado da pobreza franciscana. A segunda parte do livro, que trata dos feitos e dos ditos franciscanos, dá um lugar superior à pobreza frente a todas as virtudes. Na “Primeira Vida” esse lugar é ocupado pela humildade e simplicidade.

O que move o corte da narrativa, a descontinuidade da imagem? Talvez o próprio lugar de Celano. Em 1230, Celano ainda não é um zelante, um espiritualista, porque ainda não existe essa divisão formalizada dentro da Ordem. A “Primeira Vida” foi escrita para tornar conhecido dentro da Igreja, o homem que estava, naquele momento, sendo santificado pelo poder papal. Ela se movimenta dentro de outra engenharia de sentidos: a canonização de um frade menor da cidade de Assis. A engenharia de sentidos que agencia a vida de Francisco na segunda hagiografia é turbulenta, conflitante. Celano escreve para convencer a Ordem de que São Francisco foi santo em vida e

²⁰⁸ CELANO, Miguel de. “Segunda Vida”: primeiro livro, capítulo I.

essa santidade é inquestionável. Escreve para convencer os frades da comunidade que Francisco deve continuar sendo o “espelho santíssimo da santidade do Senhor e uma imagem de sua perfeição.”²⁰⁹ Por isso, não interessa a Celano configurar a juventude de Francisco como uma juventude desprovida de virtudes. Sua santidade atravessa toda a sua vida.

Não há um abismo entre o jovem rico de Assis e o mendicante frade menor. Na “Segunda Vida”, quando Francisco e seus companheiros se dirigem ao papa para que este aprovasse a Regra é Jesus que manda Francisco contar a parábola da mulher pobrezinha e do rei poderoso ao papa que, diante de tão bela história, se comove e aprova a Regra. Na “Primeira Vida” este acontecimento não existe. Como também não existe a pergunta ao presente: “Por que cobiçais rendimentos, ó clérigos de nossos dias?” e conclui: “Amanhã, quando só tiveres nas mãos os lucros dos tormentos, ficarás sabendo que rico de verdade foi Francisco.”²¹⁰ Na “Segunda Vida”, o que comove a escrita de Celano é a preocupação com os frades que usam tecidos finos, que vivem de elogios por seus conhecimentos teológicos, por seu amplo entendimento da bíblia, com a tolerância dos superiores que não mais corrigem o caráter dos frades e que só valorizam a ciência e tornam-na superior a caridade. No final do texto, Celano expõe a fragilidade da Ordem diante das mudanças: “o pequeno rebanho já te segue com passos inseguros.”

E assim, a narrativa de Celano no decorrer da “Segunda Vida” é uma narrativa que se preocupa não em resgatar a “verdadeira história” de São Francisco, mas em configurar, nas dobras das palavras que escreve, a verdadeira forma de ser de um frade menor: Um religioso que deveria viver na santa pobreza, da esmola e sem nenhuma vaidade, nem das roupas, nem dos livros, nem das casas. Num tempo em que os frades viviam em

²⁰⁹ CELANO, Miguel de. Segunda vida: Introdução ao segundo livro, 26: 4.

²¹⁰ CELANO, Miguel de. “Segunda Vida”, 84:8.

confortáveis conventos e pregavam em rebuscadas Igrejas, Celano agencia um outro tempo, o tempo em que os frades menores se protegiam do frio nas gruta e cavernas. Tempo em que uma casa era apontada por São Francisco como “aquele monstro contrário à pobreza.”²¹¹Tempo em que os frades tinham uma única túnica, o cordão e as calças e que nada tinham par comer senão o que recebiam de esmola. Celano enfatiza ainda que o santo de Assis “não tinha nenhum estudo”, mas que aprendera as coisas “que são do Alto”, trazia consigo a “sabedoria que vem de Deus” e, embora sem estudo “não era pouco o que entendia das Sagradas Escrituras”.

Conta Celano, que certa vez, chegando uma pobre mulher ao lugar em que se encontravam pediu uma esmola. Como não tivessem nada para dar, Francisco dar-lhe o Novo Testamento para que ela o vendesse e assim suprisse sua necessidade, pois acreditava que Deus ficaria “mais contente com a esmola do que com a leitura.”²¹²Celano agencia os feitos e os ditos de Francisco para diminuir, minimizar o lugar do conhecimento e do estudo que, naquele momento em que escreve estão se instituindo como virtudes fundamentais. Se o santo era o espelho de perfeição que o frade menor deveria seguir, então não haveria espaço na Ordem para uma superioridade das letras, tampouco para o luxo das roupas e das casas.

Essa será a mesma questão posta pelos “Actus beati Francisci et sociorum eius”. “Actus” foi escrita por “espirituais” entre 1331-1337. Quase cem anos depois da “Segunda Vida” e, no entanto, o problema da ciência da mesma forma que moveu a escrita de Celano, move a escrita do zelante Frei Hugolino de Montegiorgio. “Actus” recupera na sua narrativa o “ditado da alegria” de São Francisco de Assis:

²¹¹ CELANO, Miguel de. “Segunda Vida”, capítulo 27:4.

²¹² CELANO, Miguel de. “Segunda Vida”, capítulo 58: 6-7.

Quis certa vez Francisco falar sobre a verdadeira alegria. Chamando Frei Leão, pediu-lhe que escrevesse: “o que é a verdadeira e perfeita alegria?” E contou a seguinte história:

Vem um mensageiro e diz que todos os mestres de Paris vieram para a Ordem, escreve: não é a verdadeira alegria. Também que todos os prelados ultramontanos, arcebispos e bispos; também que o rei da França e o rei da Inglaterra: escreve, não é a verdadeira alegria. Também, que os meus frades foram aos infiéis e converteram-nos todos à fé; também que tenho tamanha graça de Deus que curo doentes e faço muitos milagres: eu te digo que em tudo isso não há verdadeira alegria. Mas qual é a verdadeira alegria? Volto de Perusa e de noite profunda venho aqui e é tempo de inverno, barrento e tão frio, que se formam bolinhas de água fria congelada na barra da túnica e me batem sempre nas pernas, e corre o sangue dessas feridas. E todo no barro, no frio e no gelo, chego à porta, e depois que bati e chamei longamente, vem um frade e pergunta: Quem é? Eu respondo: Frei Francisco. E ele diz: Vá: não é hora decente de andar; não entrarás. E, insistindo de novo, ele responde: Vá; tu és um simples e idiota; agora não vens a nós; nós somos tantos e tais que não precisamos de ti. E eu estou de novo à porta e digo: Pelo amor de Deus, recolhei-me esta noite. E ele responde: Não o farei. Vá à casa dos Crucíferos e peça lá. Eu te digo que se eu tiver paciência e não me abalar, que nisto está a verdadeira alegria e a verdadeira virtude e salvação da alma.²¹³

²¹³ ASSIS, Francisco de. Ditado da Perfeita Alegria. Está citado em Celano e também em I Fioretti di San Francesco. Posteriormente ao conhecimento deste pequeno texto a partir das obras citadas, “Ditado da Perfeita Alegria” foi encontrado por Wading em um pergaminho conhecido como Cod FN. Sebatier, um grande estudioso das fontes franciscanas o considera a versão mais antiga. “I Fioretti” que é uma tradução livre e modificada (do latim para o italiano) do texto *Actus beati*

Agenciado no texto “Actus beati Francisci et sociorum eius”, o “ditado da perfeita alegria” aparece com um acréscimo:

Chamando-o de novo, dizia: “Ó Frei Leão, se o frade menor soubesse todas as línguas dos povos, todas as ciências e escrituras, de maneira que soubesse até profetizar (cfr. 1Cor 13,2) e revelar não só as coisas futuras mas até as consciências dos outros, escreve que aí não está a perfeita alegria”.²¹⁴

Por que o autor de “Actus”, Frei Hugolino de Montegiorgio, acrescenta no “ditado da perfeita alegria” que ela, a alegria, não estaria nem nas ciências, nem nas escrituras? Talvez a resposta a essa questão se direcione pelo mesmo caminho que a resposta a uma questão já posta anteriormente: por que há uma ênfase tão grande no despojamento, na pobreza de Francisco de Assis e na sua vida de mendicância quando o mesmo não acontece quando se narra a vida de Santo Antão ou quando se silencia em torno de Pedro Valdes? Os textos de uma época, mesmo as hagiografias, não se separam das tensões e dos conflitos do seu tempo. Trabalhar com os textos sobre Francisco de Assis impõe mais do que uma pergunta sobre como ele viveu e quem foi ele, mas um olhar que interroge sobre as tramas e enredos em que o santo foi configurado na escrita. A preocupação de frei Hugolino, assim com a de Miguel de Celano, é com o lugar que os frades da comunidade estão ocupando dentro da Ordem, mas mais do que isso: preocupam-se com o silenciamento em torno da ética da pobreza e com a instituição do conhecimento como uma virtude superior às demais.

Francisci et sociorum eius ("Feitos de São Francisco e de seus companheiros"), escrito entre 1331-1337 por Frei Hugolino de Montegiorgio.

²¹⁴ “ACTUS beati Francisci et sociorum eius”. Capítulo VII: 4. Na tradução italiana “I Fioretti di San Francesco”, capítulo VIII, assim aparece esta passagem: “E, andando um pouco, São Francisco gritou forte: “Ó Frei Leão, se o frade menor soubesse todas as línguas, todas as ciências e todas as escrituras, de modo que soubesse profetizar e revelar não somente as coisas futuras, mas até os segredos das consciências e das pessoas; escreve que não está nisso a perfeita alegria.” Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

Trama que envolve também os conflitos que movem “Sacrum Comerciun.” Quem eram os “falsos pobres” que “diziam ser pobres quando não eram”? Quem eram esses “corruptos na mente”, “privados de verdade” e que viam na caridade uma fonte de lucro? Quem eram esses homens que “vestiam o hábito da religião, mas não para vestir o homem novo, mas apenas para recobrir o velho”? Esses que falavam mal dos mais antigos e às escondidas mordiam a vida e os costumes daqueles que tinham sido fundadores de uma *santa forma de vida*, que tinham assumido a pobreza, mas a “chamavam de torpe, ociosa, dura, inculta e morta”? Que vestiam roupa de ovelha, mas “ocultava a raiva de lobo com a astúcia de uma raposa.”²¹⁵ Quem eram esses “filhos de Belial” a quem a santa pobreza, no encontro com São Francisco na alta montanha, dizia terem sido dominados pela avareza e pela acedia?

“Sacrum Comerciun” não diz, mas seu tempo sim. O texto foi escrito entre as décadas de 60 e 70 do século XIII, momento em que os “espirituais” estão sendo deslocados dentro da Ordem pelos “letrados” da comunidade. São Francisco não conviveu com os “filhos de Belial”, nem viu a avareza e a acedia atacarem a “santa pobreza”, mas os zelantes viram e por elas foram atacados. Os filhos de Belial eram os membros da comunidade, que se diziam frades menores, mas já não usavam suas pobres vestes, nem seguiam sua vida de esmola. Se as hagiografias franciscanas foram suas armas no combate que era travado dentro da Ordem, a pobreza do “mendigo Francisco” tem a medida dessa batalha. E se o agenciamento do “pai Francisco” e seu modo de vida na santíssima pobreza e na simplicidade da palavra não levou a Ordem a voltar aos “antigos costumes” e a “santa forma de vida” edificou, por outro lado, o santo de Assis como o emblema da pobreza medieval e cristã. Seu despojamento não foi maior que o de Santo Antão ou de Pedro Valdes. Mas a trama em que a sua vida foi posta em enredo o foi. Trama que envolveu espirituais e sua luta contra as mudanças impostas pelos membros da comunidade, religiosos letrados e grandes teólogos. Trama que enredou um

²¹⁵ SACRUM Comerciun. Capítulo XV:5.

santo e fez dele a marca de uma época, o signo incontestável de uma virtude: a pobreza. Trama que mudou a história dos frades menores e que terminou de forma drástica.

São Boaventura, espiritual que escreveu a “Legenda Maior” defendeu que Jesus e seus discípulos nada tinham possuído em particular, mas também nada tinha possuído em comum e que tão santa verdade estava contida na bula “Exiit qui seminat” de Nicolau III. Era essa bula que fundamentava a defesa dos espirituais frente à Igreja. Os espirituais, no entanto, foram condenados como heréticos pela bula *sancta romana* de 07 de outubro de 1317. Como a bula de Nicolau III continuasse a fazer eco dentro da Ordem, João XXII declarou no dia 26 de março de 1322 que um papa podia mudar o que o outro tinha escrito e um ano depois tornou herética qualquer doutrina que defendesse que Jesus não tinha propriedades. Em 1326, o mesmo papa manda prender o ministro geral, Miguel de Cesana e o frei Guilherme de Occan que defendiam os “espirituais”. Dois anos depois o capítulo geral da Ordem se reúne para eleger outro ministro geral, mas frei Miguel de Cesana é reeleito. No entanto, Cesana não assume o cargo, pois é excomungado pelo papa. Numa nova eleição é eleito Geraldo de Eudes, amigo de João XXII. Geraldo de Eudes não apreciava o ideal de pobreza e populariza entre os frades o costume de receber dinheiro.

Assim, quando “Actus” foi escrito, na década de trinta do século XIV, os “espirituais” já tinham sido tornados heréticos e a mendicância voluntária do êthos franciscano, que tornava santo o homem que a praticasse, já não tinha como promessa a salvação e santidade, mas a perseguição e a heresia. E será nessa trama de religiosos mendicantes perseguidos, expulsos e tornados heréticos que no amanhecer do século XIV a mendicância voluntária e a santa pobreza viverão seu calvário e o êthos franciscano verá decretado o seu fim.

3ª PARTE:

Dobras

“Em algum momento algo acontece, e a vida racha ao meio, desequilibra-se de modo que suas ‘metades’ já não guardam proporção alguma entre si.”

(Peter Pál Pelbart)

Sobre histórias e remendos

Será que remendo isto com palavras ou falo do que aconteceu de facto?

O dilema do narrador de “Boa tarde às coisas aqui embaixo”. O dilema do historiador que diz não querer mais o *facto*, mas ainda quer o que aconteceu. A devassidão das palavras que devoram o que aconteceu, que ao cruzar com o *facto* produzem uma antinomia e para o historiador, uma aporia. Como dizer desse que chega, dessas coisas das ruas, dessas vidas nas ruas, como anunciar sua chegada, sua partida, suas dores sem que passe pela tagarelice das palavras? O narrador de Antônio Lobo Antunes também se encontra, no momento em que faz a pergunta, diante dessas coisas que acontecem no mundo, mas que por sua insuportável dor parecem estar fora de toda a gramática do mundo, parece habitar fora da linguagem. A violência de sua presença é tão grande que ocupa uma realidade inteira. São momentos em que a realidade invade todos os sentidos e parece estar desligada de todas as palavras do humano. A realidade e seu corpo a se estender no tempo, a ocupar todo o espaço. Tão forte é essa realidade que as palavras calam, a gramática silencia... Resta apenas o olhar preenchido por completo por ela. Transbordado de real, o olhar também não garante os conceitos que venham a devolver a extensa forma do acontecimento ao formato da gramática e do entendimento.

Acontecimento que parece habitar o outro lado das palavras, dos conceitos. Seu excesso parece espantar as palavras. Sua rasura com a ordem, seu corte com o normal... Como explicar, ou seguindo o narrador de Antunes como remendar? Remendar contando como aconteceu de fato, ou com palavras? O dilema do narrador se desdobra em toda a narrativa: As palavras não se dirigem na direção do que aconteceu. Remendar com palavras as coisas do acontecido é retirá-las do seu plano de imanência. Mas como contar

o que aconteceu fora das palavras? No fim, desses acontecimentos que transbordam o olhar, que atravessam os sentidos, resta ao narrador de Antônio Lobo Antunes uma gramática incompleta de palavras. O que sobra do que *aconteceu de facto*? A margem murmurosa do texto. As próprias palavras não cumpriram muito bem o seu papel de remendar as coisas estranhas do mundo e então restou ao narrador agarrar-se aos sons, aos ruídos, aos murmúrios. Não será isso também que resta ao historiador? Nem o acontecimento de fato, nem as palavras que o remendam, mas apenas ruídos, parafraseando Barthes, o rumor do mundo, com seus murmúrios, sussurros, com seus significantes escandalosos, descontraídos de toda significação.

Desses corpos deambulantes das ruas não sobrevive o fato, nem o conceito, a palavra organizadora, mas apenas ruídos, murmúrios, vazios, desapareições. A mendicância não será a própria noite escura de Blanchot, aquela segunda noite onde as coisas familiares do cotidiano são engolidas pelo estranhamento infinito, pela escuridão que já não promete o dia? Como apreender esse mundo com as medidas da certeza e da exatidão? Como ver esse mundo com o olhar que adere às coisas que na rua se fazem (in)dispostas? Esse foi mesmo o meu primeiro susto ao trabalhar com esse objeto-quase (objeto fugaz, voraz, instável, feito de ausências mesmas e de presenças fugidias). Ele não trazia para mim a certeza esperada da pesquisa, mas apenas um tormentoso estranhamento cada vez que as narrativas se iniciavam, cada vez que as falas não coincidiam com o que eu queria ouvir. daquelas falas, daquelas narrativas desamarradas, desarrumadas, uma pergunta insistia em pôr ordem nos fios soltos, nas palavras desatreladas de si: Como vou construir com esses pedaços de sentidos, com esses sentidos quebrados meu texto? Os mendigos se constituíam, tais quais as palavras de Blanchot, em poetas do silêncio... Esses poetas do silêncio de que falou

aquele astuto historiador das artes de inventar o passado.²¹⁶ Poetas que não vêm para se fazer entender, para construir a partir de seus atos e de sua fala uma rima com o mundo. Como apreender o mundo destituído de rimas? Como compreender a mendicância se ela não traz o dia, mas apenas arrasta consigo sombras numa noite escura? Como lidar com esses poetas do silêncio, como diria Durval Muniz, se sua fala não carrega consigo o retorno da pergunta, a exatidão da resposta?

Muitas foram as noites e tantos outros os dias em que esta aprendiz de hermeneuta quis suspender a pesquisa, entrar em atalhos mais conhecidos, fugir também daquela figura das ruas que insistia em desaparecer na noite sem lua, no mundo sem rima. As entrevistas, as narrativas livres, pulsadas pelo desejo da fala não apontavam para um abrigo, sequer para uma possibilidade de esperança: frases soltas, palavras descaminhantes, fins que não continham um final, a suspensão do dito, a desapareição sem aviso... Então, não do meu campo de hermeneuta, não do meu ofício de historiadora um conceito abrigou, sem fazer desaparecer as minhas inquietações, a minha desespera. Um conceito e um autor: a solidão de Maurice Blanchot.

Foi com este conceito que aprendi sobre a noite escura, essa noite que não promete a quem a viver o dia seguinte, que não traz a promessa do depois, traz apenas a si mesma. Essa noite que engole tudo o que é comum, que traga todo o universo conhecido para não devolvê-lo mais à sua normalidade. A solidão pertence à noite escura. Pode parecer ao leitor mais acostumado à linearidade das horas e das palavras que essas descobertas que fazemos em toda pesquisa deve ficar ali, no não-dito da narrativa, no silêncio mesmo do texto. Mas não para esta historiadora que acredita que a pesquisa também diz respeito a essas descobertas que ensinam a olhar, que ajudam a ver. Uma pesquisa não diz respeito apenas ao encontro do objeto com seu

²¹⁶ ALBUQUERQUE, Jr. Durval Muniz de. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. In: _____. História – A arte de inventar o passado; SP: Edusc, 2007, p. 101-112.

pesquisador. Nela, habita uma infinidade de mundos, muitas vezes reduzidos ao nada da linguagem, ao não-falado do texto. O pesquisador, também ele não está pronto. Ficções metodológicas pensar o pesquisador anterior ao seu objeto. Ele, pronto, acabado, demiurgo do saber, detentor das ferramentas conceituais. O objeto, ali, à espera de se deixar conhecer, de se deixar possuir, depois de um intenso itinerário de pesquisa *documental* feito pelo por esse que pesquisa, conceitua, classifica e conhece. Como se a pesquisa fosse apenas documental, como se na pesquisa que é também um aprendizado do ver e do dizer o historiador não morresse muitas vezes e não nascesse outras tantas... Duplos da pesquisa que não cessam de se dobrar, de se fazer diferença. Então, leitor, foi na minha agonia, no meu desespero, quando pensava que meus conceitos não aderiam, eles mesmos, ao meu objeto-quase que descobri Maurice Blanchot. Ele chegou assim, de repente, do mundo da literatura, falando do “fora” do dentro, da escuridão infinita da noite, do murmúrio insuportável do silêncio, da solidão preenchida de presenças... E acalmou meus sentidos e fez vibrar minha alma. Semanas ruminando seus escritos, sua conversa infinita, seu livro por vir. Outras tantas acalmando minhas idéias, organizando uma desordenada alegria que insistia em fazer morada nos momentos em que tudo que eu queria era dormir. Mas, ela, a alegria não deixava. Fazia-me pensar coisas, amar vidas que não rimavam, escrever sem papel, sem computador, sem lápis. O corpo cansado queria dormir e a alma alegre, escrever. Do confronto entre o corpo e a alma nasceu este texto.

...

Então o conceito de solidão. Solidão que não vem como incomunicável, como vazio ou isolamento, mas como lugar onde a ausência acontece. Não traz consigo a representação, o sentido, a expressão. Nela, apenas os vestígios fazem passagem, através dela o mundo já não chega como abrigo, nem morada; mas apenas como infinitude. Esse conceito chegou em

mim produzindo admiração e susto. Era a solidão tudo o que esta historiadora intuía sobre o mendigo e, no entanto, não sabia como anunciar, como dizer na escrita esta experiência do intransponível, do inenarrável, disso ou daquilo que não garante uma volta melhor, uma escuta, sequer uma esperança porque ela, a solidão, é só presença, mas tão intensa que parece guardar em si mesma todas as ausências do mundo e todos os seus silêncios. Um silêncio que, no entanto, fala por todas as suas dobras, anuncia sua chegada fazendo doer os ouvidos e gemer a carne. Como nomear essa experiência do vivido se meus conceitos não estavam prontos para essa escuta? E foi assim que a solidão de Blanchot se fez carne, sangue, pedra em mim. Solidão que faz operar murmúrios, e que traz consigo um silêncio que não é mudez, que não é calar-se. Em cada palavra, cada murmúrio, cada silêncio o início de um fim, a perda do contato. Nele, os vestígios fazem a vez da fala, mas se perdem, desaparecem a cada vez que se tenta agarrá-los, anunciando na própria perda sua presença. Os vestígios da solidão não devolvem ao historiador, na noite escura, o sonho indiciário. Os vestígios só devolvem ao hermenauta outros vestígios. O “princípio de realidade” de Carlo Ginzburg a se perder na solidão de Blanchot.

...

Fugacidade

“De tanto acumular mistérios nulos e monopolizar o sentido, a vida inspira mais pavor que a morte: é ela a grande desconhecida”²¹⁷

Era uma noite chuvosa. É verdade que nas terras onde morávamos não chovia muito. A seca era nossa companheira constante. A chuva, ela não, chegava apenas para anunciar sua partida. Talvez por isso amássemos a

²¹⁷ CIORAN, E. M. Em las cimas de la desaparivion. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

chuva: Ela chegava e fazia tudo ser diferente, o cheiro da terra, a cor do mato, o riacho vivo. O açude cheio. Ali, era ela a grande ausência mesma a habitar a alma de todos nós. Sua ausência se constituía no grande acontecimento que se arrastava por meses, por anos. Mas era uma ausência povoada. Nela, na ausência, moravam nossos sonhos de criança: o açude cheio e também a esperança dos adultos: a terra molhada para cultivar a terra, o mato verde para alimentar os animais, mas também o açude cheio para alegrar o corpo, animar a alma. Naquele ano choveu no dia de São José. Então, os mais velhos disseram que *ia chover forte, ia ter inverno*. Nossa alegria começou ali, olhando o açude seco que iria *encher*. O açude que iria *sangrar*. E a chuva veio, o *inverno veio* e provocou reboliços nos corpos, alegrias na alma. Mas naquele ano, com o inverno, chegou também o inesperado dos olhos. Era noite escura, sem lua. De onde vinha? Essa pergunta não foi feita ou talvez não tenha se tornado lembrança. Mas vinha no escuro, debaixo da imensa chuva que caía desde o final da tarde. Era um homem. Chegara com fome, molhado. Não lembro o rosto, mas apenas a figura molhada, a chuva e a incompreensão que se apossou da minha alma, a angústia do meu corpo. Tinha, medindo, pelos anos de *inverno* e de *açude cheio* que tivemos naquelas terras não mais que sete anos. Foi a primeira vez que o vi, a primeira vez que vi esta figura em farrapos e que minha mãe dizia ser um *esmolé*. Ele comeu, bebeu água e foi dormir... na lateral da casa em que morávamos, debaixo de uma área improvisada que não protegia da chuva. Naquela noite não fui dormir pensando no banho de açude, nem no riacho... Um choro convulsivo tomou conta de mim e não deixou, por muito tempo, ninguém em paz. Eu não compreendia porque o *homem esmolé* ia continuar na chuva. Na manhã seguinte, o dia ainda escuro pelos rasgos da noite que se despedia, fiquei ali, sentada no fogão de lenha, bem perto do fogo, esperando minha mãe terminar de fazer o café para abrir a *porta grande*. Para minha alegria ele ainda estava lá. E lá passou muitos dias. Na noite em que *o inverno* se foi, ele partiu com

ele. E de novo eu chorei, dessa vez, sozinha, sentada ali, no chão em que ele dormia. Daquele dia em diante, a partida do inverno mudou para mim de significado: já não significava o fim dos *banhos de chuva*, das brincadeiras no riacho, dos banhos de açude, mas o sumiço de uma pessoa.

Passsei aquele ano esperando a chuva chegar, perguntando aos mais velhos se o outro *ano ia ser ano de inverno*, se aquele dia era dia de São José. Até que o dia de São José chegou... E choveu. Não precisei perguntar a nenhum adulto se naquele ano ia chover. Eu sabia que *ia ter inverno*. E o *inverno* veio. Mas veio fraco. Não encheu o açude, não encheu o riacho. Ninguém se lembrava mais dele, ou não falava. Mas nas noites de chuva, os outros conversando, brincando e eu lá, com a cabeça na porta, olhando para a noite escura e chuvosa. Minha espera já não era pelo açude cheio, *sangrando*, a água correndo pelo riacho. As pequenas dobras de experiência da minha vida tinham me levado para outra espera: com a chuva e na chuva voltaria o *homem esmolé*. Mas a chuva não o trouxe de volta, como não trouxe o açude cheio para aqueles que assim esperavam... Minha mãe curou meu choro dizendo que o mundo era largo, dava para todos, que ele estava dormindo noutra lugar. Essa experiência nunca abandonou minhas lembranças, nem mesmo minhas inquietações. Na largura do tempo que junta muitas coisas, vez ou outra a pergunta de infância escapa das coisas adormecidas e insiste: *de onde vinha, para onde foi, onde está agora?*

Talvez, mas apenas talvez, tenha sido essa pergunta ruminosa que tenha me levado a estudar a mendicância. Mas, tal qual o *inverno fraco* daquele ano, a minha pesquisa não trouxe as respostas para as minhas perguntas, mas apenas outras interrogações que também ficaram sem resposta. Esta tese, portanto, não é composta de começo, meio e fim porque as histórias ficam no seu entre-meio. Não há começo, não há fim, mas apenas suspensões de sentidos, histórias cortadas, paradas no meio e uma historiadora que chega nesse entre-meio da história perguntando por inícios, meios e fins.

Quis essa inocente historiadora, ainda no projeto de seleção do Doutorado, acompanhar os mesmos mendigos durante os quatro anos do curso. Inocência de uma historiadora que nada sabia desse estar nas ruas e desses viventes das ruas... Nem de sua fugacidade. E este é um aviso para ti, leitor dos rastros e dos indícios: Não pergunte neste texto, com aquela criança de outrora, onde está o *esmolé*, de onde ele vem, para onde foi, porque, como o *inverno*, esse texto só traz presenças fugidias, aparecimentos e desaparecimentos...No largo mundo da vida.

A lister

Teseu, então, se prepara para entrar no labirinto: coragem e lança para dominar o minotauro e... o fio de Ariadne, aquele que o trará de volta. Teseu não teme o retorno, não teme perder-se por entre as dobras enganosas dos contornos do labirinto, dobras que o levarão a lugar - nenhum. Senhor de sua história sabe também do seu fim: Prometera ao pai a volta e marcara a promessa num compromisso: trocaria a vela da morte, a vela preta do barco que o levaria á Creta, por uma vela branca anunciadora da vitória sobre o estranho, sobre a diferença em forma de monstro. A dominação já se faz anunciar nos passos do príncipe da Ática: Ele não sai da sua terra, do seu mundo, não abandona o seu horizonte para deixar-se dominar e assim, morrer no campo do outro. Seu lugar de autoridade já anuncia a vitória, a apropriação do outro que, em terras estranhas, espera ter seu corpo decodificado, atravessado pela lança do poder e pelos passos do saber. Teseu tem sua história traçada antes mesmo de vivê-la. Entrando no labirinto, a vitória já se faz certa e o retorno reconhecível, escrito nas teias da história que o escreve e no lugar de autoridade que o define.

A dominação se escreve no corpo do minotauro silenciado e na vitória sobre as dobras do labirinto que já não escondem, que já não são estranheza e nem se fazem enigmas de um poder sobre o estranhamento. O labirinto (de)codificado é ele mesmo o morto posto na escrita do vencedor, tornado citação numa história que já não é sua, em texto que se escreve a partir de outras colunas de significação que já não são as suas e que não lhe pertencem, nem se dirigem a ele. Uma escrita vencedora acompanha os passos de Teseu para fora da ilha de Creta e de volta, o leva de volta a sua mesmidade, ao lugar de onde ele nunca partiu, do qual jamais saiu: o seu mundo, a Ática. Pois, a saída não é simplesmente o deslocamento de um lugar para outro; ela não acontece senão quando arrasta consigo o deslizamento, o desencontro, e se faz ferida aberta em nosso corpo a provocar rasura e desassossego. Toda saída é um caminho aberto para a diferença, para o devir, para aquilo que outramente vem, sem fim certo ou data prevista.

E, no entanto, na viagem do príncipe da Ática, o esquecimento se faz presença: a vela não é trocada e no mundo de Teseu a morte acontece: o esquecimento provoca a morte do rei Egeu. Mas também ele, o esquecimento, parece estar escrito na história do príncipe que se torna, com a morte do pai, rei. Eis os passos de Teseu em direção ao mundo que é seu. A morte do minotauro é o signo do seu próprio poder; a do pai, signo de sua autoridade.

Como Teseu, o historiador também entra no labirinto e como ele, armado de lança e vestido de mesmidade, ele sabe que a diferença está lá a ser decodificada, morta pelas palavras de poder que anunciam o seu lugar e que não o fazem sair dele, mesmo estando em outro lugar. O historiador é essa mesmidade que ruma verdades em meio a línguas estranhas que não lhe dizem nada, soam como ecos do seu próprio lugar: línguas a serem (de)codificadas, cortadas por sua lança, devolvidas ao lugar comum. A história oral, essa outra face da História (?) viveu seus bons momentos de Teseu. O historiador usa a narrativa oral para apanhar a diferença em seus

labirintos. Diferença a falar línguas estranhas, a se fazer o outro de um mundo que não lhe dizia nada. Mas, como Teseu, o historiador usa de sua autoridade e invade esse labirinto, vai ao encontro da diferença para torná-la domada, cortá-la com a lança de autoridade que ele traz desde o princípio. E como Teseu, ele sabe que o retorno é garantido, que o mundo do outro não o dominará, que o monstro da diferença em nada interferirá no seu destino de ser o que é. Nada, nem mesmo a força do estranhamento, o impedirá de usar sua autoridade e falar daquele mundo que não é o dele, mas que ele dominará completamente. E então a tradução da outreidade se faz: entrevistas, narrativas orais tran-escritas, e a mesmidade se fará presença ali mesmo, onde toda a estranheza habita. Restando dela apenas os signos a embelezar e se fazer luz no campo textual do outro.

A autoridade é o lugar de verdade do historiador, é o seu fio de Ariadne que permite seu deslocamento para a diferença, seu deslocar-se para o estranhamento, para o labirinto onde o outro habita, mas no qual não se perderá. Desde o princípio a diferença, assim como o minotauro, está destinada a ser domada, a ser citação no texto do outro. Também nos passos do historiador, esse que retornará do mesmo jeito e que não sai do mesmo lugar, o esquecimento se escreve, não em forma de vela, mas no próprio habitar da linguagem: o historiador, em seu barco a navegar por águas que o levarão ao porto seguro, esquece que ao transcrever a fala do outro e ao colocar essa fala em forma de citação em seu texto, ela não carrega mais o significado em si mesma. O significado da fala do outro se estilhaçou no encontro, na transcrição e na citação. O esquecimento autoriza o seu lugar de autoridade, permite falar em nome do outro como se fosse um decodificador de línguas, sem constrangimento, sem restrição. Ao operacionalizar a fala que vem de alhures e dar-lhe um lugar numa engenharia estranha de sentidos, o historiador tira dessa fala o seu *próprio* e a faz habitar num mundo que não é seu, como o animal empalhado na parede da sala do caçador. Dele, só resta

estilhaços, restos feitos vitória a anunciar sua morte no mesmo momento que anunciam sua presença.

Entretanto, se o reinado de Teseu não foi implodido pela dúvida, nem pelo tempo a lhe destruir as paredes do palácio, o reinado da história oral tornou-se confuso, expande-se demais, girando em torno de um fim. Na década de 50, um fim modesto: emergente nos Estados Unidos. Surge com o objetivo de coligir material para historiadores futuros. Nesse momento, como chama atenção Philippe Joutard, numa análise rápida da classificação das gerações constituintes da história oral feita por Dunaway, a história oral se preocupa com os notáveis da política. Embora no México, desde a metade do século, a preocupação era registrar a fala dos chefes da revolução mexicana e na Itália já se usasse a história oral com o objetivo de reconstituir a cultura popular. Mas essa última preocupação só se torna dominante nos fins dos anos 60.

Nesse período, a pesquisa oral ganha não só um novo objeto – “povos sem história”, mas também um novo estatuto: a pesquisa oral não seria mais apenas uma fonte complementar à documentação escrita, seria ela mesma uma “outra história”, marcada pela preocupação de dar voz aos vencidos, aos marginais, às minorias. Num momento em que o grito social das minorias cresce, esse grito deveria ser registrado por essa que viria a se instituir como história oral, num contraponto à história profissional, feita e ensinada nas Universidades. Institui-se como uma história alternativa, marcada pela certeza de que a história oral permitiria o acesso à verdade do povo, restituindo sua autenticidade e sua voz. A história oral estaria assim, resguardada da corrosão do “outro tipo de história”. Não estaria atravessada por crivos, tampouco pelo olhar dominador do mundo escriturístico.

Na metade da década de 70, tem-se o que Dunaway denomina de terceira geração, que é marcada pela pesquisa oral não mais em torno de experiências individuais, mas de grupos. Continua marcante a preocupação de

usar a oralidade para resgatar as classes populares. Multiplicam-se os colóquios internacionais e programas de história oral, vinculados também a museus e arquivos. Entretanto, começa-se a questionar a ingenuidade da época anterior em acreditar que a oralidade permitiria atingir diretamente a realidade. É essa geração que começa a questionar o conceito de “história oral” e sua pertinência, uma vez que se quebra a fronteira que separava essa história alternativa da história universitária. O termo fonte oral passa a se impor em detrimento da expressão história oral, marcada pela idéia de que essa vinha para resolver os problemas e os silêncios deixados pela “outra história”.

A quarta geração emerge na década de 90, época marcada pela valorização da subjetividade e pelos movimentos críticos pós-modernos que Joutard não explora, como se citar a presença pós-moderna dessa geração bastasse por si só. Mas o que essa presença provoca? Que engenharia teórica permite? Joutard aponta para a aceitação do subjetivismo na pesquisa oral, presença antes silenciada pela euforia em torno da oralidade que leva se pensar a “história oral” como uma panacéia, a partir da qual todos os problemas engendrados pela “outra história” seriam por aquela resolvidos.

Mas o artigo de Joutard foi produzido em 1995. Mais de uma década depois poderíamos falar numa quinta geração? Geração não mais preocupada em implodir com o termo “história oral”, pois esse já está saturado, estigmatizado. Geração não mais preocupada em reconhecer a subjetividade presente na pesquisa oral, mas dialogando com a hermenêutica e com a filosofia pós-estruturalista, nega o lugar próprio da oralidade. As narrativas orais tornam-se monumentos, pois, tanto quanto qualquer outro documento, são atravessadas por redes desejanter e por vontade de memória, poder e saber. Sua especificidade não se localiza no fato de possuir uma autenticidade e uma maior garantia de verdade, mas na própria fugacidade da palavra.

Dessa forma, os relatos orais têm sua especificidade, mas não por serem mais autênticos que as fontes convencionais. A monumentalização dos relatos orais passa pelo mesmo gesto de intensidade, pela mesma vontade de saber e desejo de memória (sempre indócil, crivada e sem fixidez) que atravessa e faz implodir a objetividade dos documentos escritos. A especificidade da oralidade se dá pelo que Jorge Larrosa, numa leitura belíssima de Maria Zambrano, aciona como lugar de fugacidade da palavra.

Larrosa estabelece, a partir de Maria Zambrano, uma diferença entre a escrita e a oralidade: a escrita remonta a uma materialidade cadavérica, sem alma, o escrito está para uma solidez marmórea, pétria e monumental, comparada à fluidez da palavra oral. As palavras têm vida que dar-se a ser “na voz, no hábito da voz, na alma da voz.”²¹⁸ A escrita depende, portanto, da voz do leitor (contingente e acontecente) para reviver. Nessa perspectiva, há uma diferença entre uma fonte oral e uma fonte escrita que não está na monumentalização do documento, nem no lugar de poder do escrito frente ao oral. Mas na contingência e fluidez do relato. A fluidez e a contingência do escrito se dão pelo leitor e seu olhar-acontecência que se deixa afetar e comover diferentemente pelo texto que dar-se a ler. O relato oral não está para este “em si e por si” do escrito que se de-forma no olhar do leitor. Ele é devém: “uma palavra que não aparece na forma do que foi dito, mas na forma do que se vem dizendo, do que se dizendo vem, talvez do ainda por dizer.”²¹⁹

A contingência do relato oral não está apenas no lugar que se dar a ouvir, como no caso do escrito, o lugar que se dar a ler. Mas no gesto que fala e na fala que gestualiza. Essa fala é o inapropriável certeaniano, o não-colonizável, pois no hálito da voz sons se anunciam sem deixarem-se colonizar. Diferentemente do escrito que obedece a uma memória

²¹⁸ LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*; Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.38.

²¹⁹ LARROSA, Jorge. *Linguagem e Educação depois de Babel*; Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p.38.

escriturística e suas regras a impor um início, um meio e um fim, o relato oral, dando-se como devir é também inconcluso, deixando, como lembra Larrosa, sempre uma brecha uma falha, um desejo... Suspeições da própria palavra. Essa suspeição se expande para o ato não passível do ouvir. Na escuta algo se perde, algo que foi dito, algo deveria ser dito e se foi nos fluxos, nas dobras, na afetação da própria fala. Esta fugacidade que se inscreve na fala é sua própria poética, uma inventividade astuciosa, imprevista. A poética da oralidade levou Saussure a diferenciar a língua da fala. Também a lingüística estruturalista continuou a enfatizar esta diferença. Em busca do invariante instaurou sua âncora no código escrito e deslocou a fala para as margens, o não-lugar do qual Michel de Certeau se apropria para pensar *a invenção do cotidiano*: o andar, olhar, o sentar, o falar... Lugares poéticos, instauradores de sentidos.

A palavra assim não vem para produzir o encontro hermenêutico, a decodificação da diferença, vem como a palavra pronunciada por Zarathustra, para cortar. Não seria a ponte que une mundos, mas a faca que corta. Não carrega consigo o significante e o significado. O estrangeiro habita a fala. A palavra não se basta, ela é escuta, é abertura, é possibilidade. Exposta ao drama do querer dizer, fica para o hermeneuta apenas a certeza de que resta um não-dito, um não-falado, algo ainda a ser dito, revisto, reconsiderado. Abrigamos o outro na palavra, diz Levinas. Por isso, não há possibilidade da pergunta pelo significado desse dizer. Na palavra o silêncio é seu maior dito e sua única face. No dizer a ausência habita, faz morada, anunciando um outro que escapa à toda maquinaria de tradução, abrindo brechas no tempo, anunciando tempos outros, tempos de outras vidas, vidas de outras horas.

A palavra é sempre des-apresentação, estranhamento. Estranha palavra que não se deixa nua à luz do dia, mas mergulha em um dizer que se faz noite. E sendo assim, talvez o historiador em seu labirinto dele já não possa escapar. O fio de Ariadne já não leva ao início, à tranquilizadora origem. E o

historiador agora perdido no labirinto não tem sua imagem devolvida. Não é ele mais o espelho a partir do qual sempre se reconhece. O estrangeiro passa a habitar nele mesmo, querendo desesperadamente fugir daquele “outramente que ser” do qual fala Lévinas. O dizer que o historiador escuta se distancia dos tempos dourados da ”História oral”. Torna-se fugidio, provoca a des-situação do sujeito, esse si que não mais se identifica consigo ao perder seu lugar de tradutor de línguas estranhas. Estranhas línguas que acionam temporalidades desconhecidas, inatingíveis.

...

É, pois, nesse espaço aberto ao infinito e fechado à compreensão que o hermeneuta em seu labirinto encontra seu Francisco, mas não se encontra com ele. Seu Francisco, morador de rua, não se explica pelos tradicionais clichês sociológicos e econômicos (expropriação do capitalismo selvagem, etc.). Por que ele estava na rua? *Eu fico aqui porque Bernadete vem me buscar.* Seu Francisco espera Bernadete. Sua espera faz do seu tempo uma presentidade, aquilo que não habita apenas um espaço temporal liso, sem estrias, pois seu Francisco se inscreve não apenas no presente. Sua espera por Bernadete articula, um sido (passado), um sendo (presente) e um porvir-sendo(futuro). Desmontando as cristalizações temporais do historiador, sua espera é própria inquietação do ser que não anuncia quem é. Ser que se constitui na existência. É essa inquietação da qual falava Heidegger que dispensa a temporalidade vulgar, cronologizada, medida, e instaura o que ele vem a chamar de *intratemporalidade*. Uma temporalidade que não se separa do *dasein*, desse ser que apenas dar-se a ser no existir. A intratemporalidade impossibilita a pureza da oralidade, na medida em que carrega consigo marcas temporais não-medidas e enquistadas. Impossibilitando, na mesma medida, se pensar a palavra como meio a partir do qual a compreensão se faz acontecer.

O historiador pode, com o seu aparato tecnológico, reter a fala de seu Francisco e fossilizá-la em um arquivo, mas dela não reterá mais nada senão a

sua fugacidade. A narrativa de seu Francisco é uma constante recusa da estabilidade do significado. Em sua fala, o seu todo narrativo é um lugar de anti-catálise e de constante denegação do informante. Sua fala não vem, como a catálise de Barthes, para preencher uma lacuna, fechar uma brecha, não vem para informar. Sua narrativa, parafraseando Deleuze, é um Egito que se faz ser em palavras, em signos... Signos de silêncio, de lugares mudos, habitados por histórias que não se dão a ler totalmente... Hieróglifos escondidos em alhures: *Onde está Bernadete seu Francisco? “Bernadete está na lister”*.

O signo, diz Deleuze, “é o objeto de um encontro, é a contingência do encontro daquilo que lhe faz pensar.”²²⁰ Entretanto, se pensar, como anuncia o filósofo, é traduzir um signo, decifrar, se não há significações explícitas, idéias claras, se “só existem sentidos implicados nos signos”²²¹ e se a verdade não se dá a ler e a ver, tampouco é comunicada, os signos emitidos por seu Francisco, devido à fragilidade dos informantes e das catálises preenchedoras de lacunas tornam ele mesmo um enigma, assim como o seu corpo. Sua fala não esclarece... Como o ser amado proustiano, apenas deixa pistas, vestígios de um mundo habitado, mas inalcançável para o historiador em seu labirinto. Sua fala provoca, desperta os sentidos, aciona a curiosidade: Se “*Bernadete está na lister*”, Quem é *Bernadete*? O que é a *lister*?

A fala de seu Francisco está muito distante dos sonhos dourados daquelas gerações da “história oral” que acreditam poder recuperar, a partir da oralidade, a verdade dos excluídos, dos silenciados. Em sua fala, assim como nos signos proustianos, tudo é implicado, complicado. Aí “tudo existe nessas zonas obscuras que penetramos como em criptas para decifrar hieróglifos e lugares secretos.”²²² Se a primeira fala –*Eu fico aqui porque Bernadete vem me buscar* – levou à pergunta seguinte – “Quem é Bernadete?” – a resposta – “*Bernadete está na lister*” – não decifrou o enigma e deixa o hermeneuta mais

²²⁰ DELEUZE, Gilles. Proust e os Signos; RJ:Forense Universitária, 2006, p.81.

²²¹ DELEUZE, Gilles. Proust e os Signos; RJ:Forense Universitária, 2006, p. 91.

²²² DELEUZE, Gilles. Proust e os Signos; RJ:Forense Universitária, 2006, p. 86

distante de Champollion e sua vitória sobre os hieróglifos. Se os signos, como nos diz Deleuze, são impressões que forçam o olhar, encontros que nos forçam a interpretar, os signos emitidos por Seu Francisco aproximam-se dos signos amorosos proustianos que “exprimem o mundo desconhecido que nos excluem”.²²³ Mas diferenciam-se deles e tornam-se signos raros porque não se dirigem a nós, não nos são dedicados. Os gestos amados são diferentes porque, mesmo carregados de mundos desconhecidos e de portas fechadas, emitem-nos ao mesmo tempo signos de preferência. Aquela *terra incógnita* do herói proustiano o leva, mesmo em sua estranheza, a uma possível interpretação, se faz anunciar por algum signo conhecido ou previsível como os signos do amor: um sorriso, um olhar co-movente, um esperado e gasto eu te amo, o ciúme, a perda, a dor, a queda do paraíso. Entretanto os signos emitidos por seu Francisco são signos carregadamente cardinais, cifrados no tempo.

Toda verdade é verdade do tempo, diz Deleuze. Mas até mesmo ele, o tempo, na narrativa anti-catálise de seu Francisco, é um enigma, uma incógnita que se volatiliza numa intratemporalidade curiosamente singular:

Qual foi o ano? O ano... Eu não me lembro qual foi o ano que eu estava. Que ano é? Eu nasci em 1939... foi, foi aí. Então um dia, né? Ela [Bernadete] chegou com o pai Nelson, e eu estava aqui. Vivía em muito canto. Eu não me lembro qual foi o ano que eu estava. Eu fico aqui porque agora eu sou exclusivo na lister de Bernadete e a lister é exclusiva dos céus.

Outras *terras incógnitas*. Quem é o pai Nelson? Como Bernadete e o pai Nelson chegaram? Por que ele é exclusivo na *lister*? Por que a *lister* é exclusiva dos céus? A relação entre sua exclusividade e a exclusividade dos

²²³ DELEUZE, Gilles. Proust e os Signos; RJ:Forense Universitária, 2006, p. 8.

céus se perde em fios de silêncio e em um olhar tranqüilo e sereno que levaria o herói proustiano ao abismo do ciúme e da ansiedade por não poder possuir a estranheza e colonizar o desconhecido. Seu Francisco não se deixa colonizar, pois a colonização é o domínio sobre o tempo, como diria Michel de Certeau. Mas o tempo em seu Francisco é dispersão. Dele, nada se retém senão os efeitos de suas quebras.

O tempo em seu Francisco não organiza para o hermeneuta nenhum sentido. É ele mesmo sentido cifrado e por isso, o referencial de tempo do historiador não o acolhe na sua diferença, nem mesmo e tampouco nos melhores sonhos hermenêuticos. Pertencemos às coisas ditas, e as coisas ditas estão imersas no tempo. Talvez por isso, tenha afirmado Deleuze que o tempo é sempre necessário para a interpretação de um signo. O outro do hermeneuta só se dar a ler, a compreender e a traduzir-se no tempo. Mas o postulado hermenêutico esbarra na poésis de seu Francisco, e dela não se sai senão rasgado, co-movido.

Não há uma defasagem temporal clássica entre o hermeneuta e seu Francisco. Nas lições repetidas pelo historiador os dois são, por assim dizer, personagens do presente. Mas uma defasagem temporal ainda maior se instaura: o *agora* de seu Francisco o separa do hermeneuta como um túnel do tempo se esse fosse um túnel e não um espiral. O *agora* presente na sua fala não é um marcador temporal abstrato, liso; é estriado, atravessado por linhas de inquietação que dizem respeito a sua existência e, portanto, a sua presentidade. O agora existencial, como nos chama atenção Paul Ricoeur, diferencia-se do agora abstrato na medida em que aquele é determinado pelo tempo da *preocupação*, o presente da *inquietação* (no caso de seu Francisco o agora não se separa da espera por Bernadete) que é, por sua vez, inseparável de um esperar (relação com um por-vir) e de um reter (relação com um ser-sido), ou seja, o agora existencial só é possível numa temporalidade que é própria do *dasein*: a intratemporalidade. Como, pois, enquadrar sua fala em

uma moldura linear? A linha que separa o passado (ser-sido) do presente (ser-endo) e do futuro(por-vir) é tão tênue na fala de seu Francisco que se estilhaça, fundando a intratemporalidade heideggeriana, denunciando esse rasgo no tempo que é o *dasein*.

O tempo se constitui assim, no discurso de seu Francisco em mais um signo a ser interpretado, não é mais a moldura a partir da qual seu Francisco dar-se a ler. Mas... Então uma fagulha de esperança se instaura no olhar do hermeneuta: os signos, assim como os signos do amor proustiano, são, como diria Deleuze, vestígios... Divinos vestígios, ilegíveis vestígios. Mas como também diria ele: ilegíveis, mas não inexplicáveis ou sem interpretação. Fagulha que arde e logo se queima na fala cardinal de seu Francisco:

Os anos... Eita! os anos passam voando, voa que a gente nem vê num é?! Quantos anos eu tenho? Eu sei que eu nasci em 1939. Faça as conta prá mim, a senhora faz a conta?

“Sessenta e oito anos, é? Sessenta e oito anos. É... Sessenta e oito anos.”

Seu Francisco parecia conversar com ele mesmo. Mesmo assim uma ponte se instaura entre seu Francisco e o hermeneuta... Afinal sua exclamação não se faz estrangeira no seu mundo. Mas a ponte logo se quebra: *Anos. Quem precisa de anos? Eu arrumo tudo aqui na calçada. Roubaram o saco que botava o cobertor e minhas coisas. Foi. Levaram de noite. E o senhor ficou chateado, triste, com raiva?* Insiste o hermeneuta, tentando (de)codificá-lo numa língua conhecida, na sua língua. Mas seu Francisco faz-se dobra: *Eu? Eu sou feliz porque a lister não é de um dia, é de todos os dias*. “Ah, seu Francisco o que é a lister? Insiste já desesperado o hermeneuta, vendo seu outro escapar-lhe exatamente pelas palavras, antes domínio seu; vendo seu gravador gravar a fala de seu Francisco, mas, na mesma operação, toda esperança de entendimento se evaporar. A escrita que doma corpos, que coloniza a estranheza e faz falar o

corpo que se cala, como diria aquele historiador das artes do cotidiano, não encontra passagem segura nos signos emitidos por seu Francisco. Signos raros, indomáveis, incolonizáveis... Corpo que não se deixa possuir, página que não se deixa escrever. Estranheza que se produz numa operação anti-catalisadora, intratemporal e intramundana que faz daquele *filho de Caim*, para o hermeneuta já cansado de suas dobras, uma linguagem intolerável e que nem mesmo o mais otimista historiador oral poderia capturar sua autenticidade, sua verdade, sequer seu sentido mais epidérmico, mais superficial.

...

Quem é, pois, aquele a quem o historiador interroga? Quem é esse que tem sua fala aprisionada no gravador do hermeneuta? Não é um ente, esse objeto quantificável, codificável e explicável da ciência. Seu lugar de sujeito é atravessado pelo *dasein* heideggeriano. Seu tempo é um tempo dessubstancializado, por isso a noção de *intratemporalidade* de Heidegger, resgatada por Paul Ricoeur, é mais conveniente do que a de temporalidade. A *intratemporalidade* não implica em uma noção de tempo linear, que lhe daria consistência. A intratemporalidade dessubstancializa o tempo, uma vez que a unidade daquilo que Ricoeur denomina os três êxtases temporais (presente, passado e futuro) é eclodida, volatilizada.

Meu passado? Engraçado a senhora fazer essa pergunta. Eu não tenho passado, nem futuro. Tudo que eu vivi, tudo que vou viver está aqui guardado. Eu carrego comigo as coisas boas e as coisas boas do futuro também, porque tudo, tudo tá na lister e a lister não é de hoje, nem amanhã, nem de ontem. Ela é de toda a vida. Nem é de ninguém porque é de todos nós, de todos os homens da terra, de toda a humanidade.

O tempo, na fala de Seu Francisco, é uma extensão vivida, atravessada por um ritmo, como diria Levinas, que é próprio de sua vida. O ritmo de uma pessoa é o som de sua vida. Se o ritmo na música é aquilo que pode se desencontrar da letra, é a melodia que pode levar o ouvir para outros rasgos de sentidos, o ritmo na vida pode se desencontrar dos dados da vida, da letra da vida. Pode ser essa melodia que se faz ouvir, da qual gostamos ou não, pela qual nos apaixonamos ou não, mesmo que desconheçamos o significado, porque o sentido está no próprio ritmo, na própria melodia e não na letra. O ritmo carrega a preocupação, a inquietação e a espera. Por isso, Heidegger pensou a preocupação como lugar que determina o próprio sentido do tempo, a *inquietação do dasein*: Seu Francisco e sua *espera* por Bernadete. Assim, o tempo não seria este ente com o qual o sujeito estaria em relação numa situação a posteriori. É a inquietação existencial e não os marcos abstratos, desprovidos de sentidos que com-forma a *intratemporalidade* do ser da vida, a intratemporalidade de Seu Francisco que segue na fala e no viver da existência dando um ritmo próprio ao tempo; instaurando nele fissuras, rasgos que quebram os limites, os marcos que separam um passado, um presente e um futuro. Se a intratemporalidade é esse encontro e essa quebra das unidades temporais (passado, presente e futuro). Se ela impossibilita pensar o tempo como tempo estanque e linear, pois nela os tempos se movimentam, se encontram e se dissolvem um no outro, é também ela, a intratemporalidade que impossibilita a transparência do tempo e, portanto, seu entendimento.

O tempo de seu Francisco move-se e organiza-se a partir da *intratemporalidade* que se articula numa espera – a espera por *Bernadete* - espera que não é vir-a-ser, um futuro em espera, mas um devir-sendo, pois co-move no presente, co-move o sujeito enquanto *presentidade*. “Presentidade quer dizer: o que constantemente concerne ao homem, que o atinge e que

oferece morada.”²²⁴ Esse conceito é capital para pensar a fala cifrada de Seu Francisco: a presentidade corrói o presente, desmonta sua unidade, quebra sua aparente universalidade. Diz Ricoeur: “A condição de ser lançado entre as coisas tende a tornar descrição de nossa temporalidade dependente da descrição das coisas de nossa inquietação.”²²⁵ Pensar as falas que o historiador colhe no presente a partir do conceito de presentidade é pensar e lidar com as derrisões que se escrevem como rasgos numa mesma unidade temporal que é o presente:

As coisas de hoje, né? Eu não sei muito não. Sei que muitas coisa acontece, mas essas coisa eu não me interessa. Assim... As coisa que passa na televisão, diz tudo lá, né? Na televisão. Chega você fica muito tonto: as guerra, os crime, as política, até as roupa, né? Diz tudinho lá. Eu sei porque no tempo do abrigo (que Deus me livre daquele amaldiçoado!) tinha a televisão. Também num tinha mais nada. A gente num podia nem ver a rua. Eles não deixavam a gente sair, porque é errado, num é? Todo mundo, todo mundo mesmo tem o direito de ir prá onde quiser. Eles num vão, né? Ou eles achava que a gente é bandido. Bandido é que fica preso, num é? Acho que eles pensa que é a cara da gente, né? Aí tinha mesmo que ir prá sala assistir televisão, né? Mas eu ficava era doído com aquilo. Num entendia era nada. Eu sou de outro tempo, sabe? Que outro tempo, Seu Francisco? Um tempo diferente, né? Das minhas coisas, da minha vida. Eu num sei explicar muito não.

²²⁴ DUBOIS Christian. Heidegger – Uma Introdução. RJ: Zahar, 2004, p. 39.

²²⁵ RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa; SP: Papirus, p. 99.

O presente se bifurca, se estilhaça e se multiplica nas presentidades das existências. Dessa forma, ao trabalhar com a oralidade o historiador não está diante de uma possibilidade de transparência do tempo. As dobras, as intramundanidades e intratemporalidades próprias do *dasein* que vive seu mundo e seu tempo de forma singular se fazem estrangeiras e não se deixam capturar. O *dasein* seria, aquilo que Dubois denomina de “rasgo do tempo”. Seria esse ser-no-tempo, um ser que não é, apenas existe como modalidade temporal. Modalidade que não é, mas se faz ser enquanto modalização, enquanto diversidade. “O *dasein* vem a si mesmo a cada vez a partir de certa relação entre êxtases temporais”²²⁶ Não é simplesmente aquele que está inscrito num tempo, e é por ele tocado. O *dasein* une o tempo no seu despedaçamento, diria Dubois. O ser do *dasein* é sempre esse poder ser, um possível no qual ele se mantém. Seria esse conceito que remete à mundanidade heideggeriana do mundo, que impõe um significar sempre vivo, uma totalidade aberta de significação e que impede o historiador de ter acesso direto ao mundo do outro, e nesse acesso decodificá-lo.

Talvez seja esse o abismo que separa o hermeneuta do mendigo, o historiador do objeto, esta aprendiz de historiadora do seu objeto-quase. A fala de Seu Francisco não vem para anunciar um dito, essas coisas do mundo conhecido, mas apenas para pôr em suspeição qualquer certeza do diálogo, qualquer esperança do conhecimento. Sua fala instaura um dizer, uma fala que diz respeito à vida e a forma que se vive. Por isso, é uma linguagem cifrada, carregada de códigos desconhecidos, difíceis de acessar.

No diálogo com seu Francisco, esse tempo linear e ôntico, essa experiência primeira, esse tapete sobre o qual se escreve as letras do historiador não disponibiliza lugares de compreensão, mas apenas de fechamento. Tempo que fecha o ser. Talvez por isso, o hermeneuta e o

²²⁶DUBOIS Christian. Heidegger – Uma Introdução. RJ: Zahar, 2004, p. 39.

mendigo não se encontrem e a “história oral” tenha perdido seu estatuto. Visto que o presente é uma sucessão de agoras, a *presentidade* do *dasein* se apresenta como o lugar do (im)possível. A presentidade pode ser mesmo pensada como esse lugar temporal criado em oposição à noção de presente; na medida em que a idéia de presente parece carregar consigo uma autonomia com relação ao passado e ao futuro. Presentidade seria o contrário, pois é esse arranjo temporal de existência que articula ser-sido, ser-sendo e ser por-vir. Assim, o tempo seria esse desdobrar-se para a própria presença, portanto para o ser. Essa presença implica coisas que enquistam e empilham os tempos. O ausente, aquilo já não é mais, não se escreve na fala apenas como um passado, mas retorna como presença e por isso é um ser-sido. *Ser* que, inquieta, incomoda, faz vibrar. Por isso, as lembranças do passado, tendo ausente o seu referente no presente, não chegam a esse tempo como coisas que foram, mas como um ser que tendo sido, afeta e faz dobras no presente. Constituem-se em mais corredores que aprisionam o historiador no labirinto e o distanciam de Teseu e sua glória sobre o outro. Da mesma forma o por-vir não se dar a ler apenas como futuro, mas como uma abertura, uma retenção e uma reserva do e para o presente. A vinda de Bernadete para seu Francisco é um por-vir retido no presente a partir da espera que o inquieta e portanto o faz ser.

A espera de Seu Francisco por Bernadete poderia se constituir numa escrita racional, livre das estrias da sensibilidade, numa utopia, não-lugar a habitar nenhum espaço- tempo. Mas ela mesma se constitui no estar na rua de Seu Francisco em acontecimento porque condensa dois tempos: os tempos que Deleuze chama de atual e de virtual. Ela habita respectivamente *chronos* e *aiôn*. Em *chronos*, moram as coisas que acontecem, que se tornam evento. Em *chronos*, as coisas concretas adquirem forma e corpo. *Chronos* é o tempo presente, o tempo medido, cronológico e por isso não cabe nesse tempo regular e estreito toda a forma do acontecimento. Os acontecimentos dilaceram seus limites, corroem seu corpo e escorrem por entre os próprios

braços do tempo medido se esgarçando em outro tempo: aiõn. Aiõn distancia-se desse tempo mensurável. É o tempo onde o passado insiste em estar, insiste em ser, não como resquício, mas como intensidade. É o tempo onde o futuro e o passado não se encontram separados pelo absoluto presente. Mas ao contrário, passado e futuro atravessam, cortam o presente, habitam o presente, sem também aí se deixar reter. Aiõn é o tempo da duração, o tempo que dura, que não se deixa cristalizar nas coisas que acontecem, porque é fluxo, travessia, duração. Na duração moram as coisas mais sagradas, os incorpóreos da vida, como a espera de Seu Francisco. Espera que não se vincula aos corpos, às suas efetuações, ao atual do mundo. A espera por Bernadete não é corpo. Bernadete não se traduz num corpo, porque a espera se faz acontecimento a contestar o presente, estando nele, sem resistir a ele, sem desfazer-se dele. A espera multiplica o presente ao estilhaçá-lo, parti-lo, rasurá-lo na sua atualidade, nas suas coisas atuais. Bernadete carrega o virtual que faz o presente ser atravessado pelo acontecimento da espera. E a espera faz o presente transbordar no tempo, invadindo o passado e o futuro. E ao fazer transbordar o presente, a espera deságua na duração, tempo sem cortes, sem unidades temporais estanques.

Diz Blanchot: a espera começa quando não há mais nada a esperar. Nem mesmo o fim da espera. A espera não espera nada. Vive de si mesma. Nela, não existe nem começo, nem fim. Apenas um meio a se estender e produzir entre-tempos difíceis de ser acessados pelo historiador. Lidamos com a espera como se ela fosse uma ponte entre o que falta e o que vem a preenchê-la. Carrega este vazio a ser necessariamente preenchido, habitado pelo que vem, pelo que provém da espera. A espera de Seu Francisco por Bernadete. O historiador pergunta por Bernadete: *Quem é Bernadete*. Ou pergunta por que espera Bernadete: o esclarecimento da necessidade, a afirmação da lacuna. Mas isso Seu Francisco não anuncia. Sua espera não vem para preencher lacunas, para anunciar uma necessidade, mas para marcar

a vida, poetizar a existência, estriar o tempo e fazer do sujeito que fala uma singularidade, mas mais do que isso: uma incógnita atravessada pelo ser-no-mundo.

O ser-no-mundo é essa abertura que se escreve como uma *estrutura existida*, ou seja, não é uma abertura abstrata, mas se dá a ser sempre numa existência. Existência que se faz porta fechada para o hermeneuta que dela pode fossilizar os sons, linguagens presas no gravador, mas nunca compreender seu sentido. É essa existência que diferencia o *agora existencial* do agora vulgar, segundo Paul Ricoeur.

Eu gosto de ficar aqui. Aqui na rua é diferente dos abrigos. Lá tem muita coisa, né? Tem os chuveiro, água boa, luz, tem até a televisão, mas eu num posso ficar lá não porque eu preciso esperar Bernadete, a lister. Se eu for prá lá agora ela pode vir, pode vir aqui me procurar, porque ela vem, porque é da lister. Ai tudo vai se prejudicar... Todos. Todo mundo...

Se o *agora existencial* é determinado pelo presente da preocupação, pela inquietação própria de um existir, de uma existência, o agora de Seu Francisco guarda fios de uma trama do vivido e por isso retém, ele mesmo, seus mistérios. Dizer *agora* retém uma significação existencial. É uma composição do tempo, não por ser um medidor temporal, mas por se constituir num espaço-tempo estriado, pulsado pelas notas da vida. Por isso, a presentidade do outro a quem o historiador entrevista se inscreve em páginas de existências paralelas ao mundo dos signos do hermeneuta e seu gravador. E por isso, a impossibilidade do seu retorno triunfal do mundo do outro e sua vitória sobre o labirinto. Se o Teseu da mitologia faz do labirinto e da estranheza que nele habita passagem para sua glória, o Teseu da história vive

com ele a sua morte e a denegação do seu lugar, e sem ter nada mais a dizer finge ter dito tudo com um conveniente e (in)conclusivo ponto final.

Seu Francisco

“Se um criador não é agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades e, ao mesmo tempo cria um possível”

(Deleuze)

Seu Francisco “mora” ali no canteiro da Rua Marquês do Herval, no Centro da cidade de Campina Grande. Velhinho, vestido sempre com a mesma roupa, não usa chinelos, mas um *sapato fino*, preto, sempre acompanhado da mesma meia. E foi naquele mesmo canteiro que esta aprendiz de historiadora ouviu suas histórias sobre a *lister*, sobre *Bernadete*. Deixava sempre uma perna estendida para a rua. E vendo aquele pé estendido, a oferecer-se aos carros que passavam na rua movimentada, muitas vezes a historiadora deixava de acompanhar sua fala para observar, temerosa, o pé que sempre ficava ali, mexendo de um lado para o outro. *Por que o senhor não coloca sua perna prá cá?* Pergunta a hermeneuta aflita, observando os carros que vinham. *Eles tão vendo meu pé. Sempre gosto de ficar assim. Discircula o sangue.* Todos os dias era a mesma coisa: o pé inquieto na rua, um cigarro interminável na boca, uma tranqüilidade difícil de ser traduzida. Muitas vezes a historiadora pensou em tirar fotos dele, para fazê-las presença em seu trabalho. Sua rostidade era difícil de não ser reconhecida pelo olhar habituado à mendicância. Mas um pudor, um constrangimento e por que não dizer uma tristeza profunda a impedia. O que é a fotografia, senão a imobilização de um momento, uma pose? Fora dela, todos os traços, os

rasgos... a vida. Trazer a foto de Seu Francisco para o texto seria como anunciar com sua presença uma familiaridade, um conhecimento que ao citar, diz quem é.

Seu Francisco nasceu no *Brejo*. Trabalhou por muitos anos na feira de Campina, *carregando coisas*. Se foi casado, se teve família são coisas que ele não responde. Mas sua recusa de resposta não é acompanhada de um não, sequer de um gesto brusco, mas apenas de uma tranqüila passagem para outras histórias. A vida de Seu Francisco se constitui, em sua fala, na grande ausência (embora muitas vezes a historiadora tenha se perguntado se essa grande ausência era dele ou era criação sua). Muitos foram os dias, as semanas, os meses que a historiadora conversou com seu Francisco, mas no fim da pesquisa não sabia mais dele do que sabia no início. Talvez seja este um *escândalo hermenêutico*, aquele escândalo de que falou Larrosa, onde no encontro o diálogo cessa, o entendimento não acontece. Talvez seja mesmo o fracasso do diálogo. Esses fracassos que a pesquisa cala e o texto silencia. Esses fracassos que na organização dos dados tornam-se deles o seu não-dito. O silêncio costuma, nas narrativas do historiador, habitar nas suas margens, como se o próprio silêncio não fosse, ele mesmo, habitado por murmúrios, por ruídos. O historiador silencia o silêncio, denega-o para as margens onde moram todos os seus não-ditos.

Mas talvez para esta historiadora o silêncio na fala seja a parte da narrativa que mais fala e que muitas vezes grita. Na tessitura do silêncio, os ruídos acontecem. Na fala de Seu Francisco, a morte da “palavra útil”, com diria Blanchot. A morte da palavra que vem para servir, para dizer, para oferecer-se ao diálogo. Na sua fala, não apenas o silêncio habita deixando intraduzível grande parte de sua vida, mas suas palavras mesmas são palavras do silêncio. O que diz a *lister*? Que obscuridade ela vem para iluminar? Que coisa do mundo ela vem para expressar? Quando as palavras não mais dizem são palavras do silêncio. Na fala de Seu Francisco, a “palavra útil”, que fala,

representa, exprime é completa ausência. Seu Francisco é, ele mesmo, um poeta do silêncio. Não porque se cale, mas porque ao dizer, sua palavra não vem para traduzir sentidos, representar coisas, exprimir sentimentos. Suas palavras não devolvem ao mundo sua lógica, aos ruídos, sua ordem. Assim, o historiador ao lidar com Seu Francisco lida também com um duplo silêncio: o silêncio da palavra falada, que multiplica os rumores do mundo, e o silêncio da palavra não-dita. Mas o fracasso, talvez, não se dê pelo silêncio produzido na narrativa, mas pelo lugar mesmo do historiador que quer das narrativas orais uma sequência, um fio, um rastro.

Esse historiador pode ser comparado aquele escritor da tradição de que fala Blanchot. O historiador quer, como ele, manipular a palavra para cessar os murmúrios, os ruídos, o rumor da língua, como diria Barthes. A palavra que chega para acalmar os ruídos, ordenar as formas e calar o incessante falatório murmurante do mundo. É a partir dessa operação que cala os murmúrios do mundo que o historiador domestica os sentidos e escreve, como o escritor de Blanchot... “escreve verdadeiramente”. Com a “palavra verdadeira”, o historiador produz os silêncios que na fala do outro atemoriza, atrita e faz dobrar para as margens do texto.

Seu Francisco, poeta do silêncio, não traz consigo palavras úteis, mas apenas palavras do murmúrio, do rumor que não se fazem traduzir, que não se deixam habitar. Mas mesmo assim, a historiadora quis agarrar suas palavras, traduzir seus gestos, controlar sua estranheza. Queria de Seu Francisco uma linearidade que ele não oferecia, uma continuidade que ele, na sua poética da rua, não podia ou não queria oferecer. Mas as tensões com Seu Francisco não aconteceram apenas a partir dos fracassos hermenêuticos. Na vida, o objeto do pesquisador se dilui em sua pureza metodológica, em sua ficciosa camada de cientificidade. O olhar do pesquisador não se separa do olhar da alma que sente, que se deixa atravessar pelos lamentos do mundo. Como olhar e não vê? Não vê o corpo de Seu Francisco fragilizado pelos anos

de ruas e pelos contornos do tempo? Não vê sua alimentação ausente, o terrível e insuportável desconforto do lugar em que ficava debaixo do sol ou da chuva? Muitos foram os momentos que a historiadora se deslocou, perdeu lugar e ali, no seu lugar apenas uma pessoa sem saber o que fazer. Seu Francisco não queria ir para um abrigo, nem morar num quartinho, nem aposentadoria (*eu não tenho nem documento.*), nem mesmo ficar debaixo de uma marquise, ir para um lugar mais protegido, ir com a “pesquisadora” em sua casa... Nada, apenas ficar ali. Porque ali Bernadete o encontraria. *Só dormir Seu Francisco. Só dormir. Durante o dia, todos os dias, eu trago o senhor prá cá, para esperar Bernadete.* Insistia a historiadora desesperada. *E se ela chega de noite, como vai saber onde é sua casa. Ela se perde.* Perdida estava a historiadora em seu próprio labirinto. Queria um mendigo e por causa dessas coisas mesmas da vida, que não separam razão da emoção, que não separam o eu do outro, muitas foram as noites que fora dormir pensando em Seu Francisco. As noites de chuva e de frio, então, eram um tormento. *Como estaria aquele velhinho dormindo debaixo de lugar nenhum? E o pé estaria fora do canteiro?* Alguns dias Seu Francisco estava machucado. Os meninos de rua, os “os menores abandonados” na noite que não tinha ninguém, a não ser Seu Francisco e sua espera, divertiam-se jogando coisas nele, roubando seu cobertor e suas poucas coisas que ele deixava sempre ali, num saco. Seu Francisco, no entanto, nada reclamava. Nenhuma indignação no olhar ou nas palavras. A violência fazia parte das coisas que vinham da rua. Continuava suas histórias, o cigarro na boca, a perna fora do canteiro. Quando a noite chegava a historiadora lembrava dele, e lembrando do seu pé teimoso, às vezes sorria e outras vezes chorava.

...

Mas houve um dia, depois de três anos de encontro com Seu Francisco, de insistência para ele sair da rua, pelo menos dormir protegido, que a historiadora encontrou o canteiro vazio. Nem Seu Francisco, nem o saco que

ele guardava suas coisas... Perguntou por ele, (todos conheciam *o velhinho do canteiro*) aos funcionários da loja, aos taxistas da rua. Nenhuma resposta. Seu Francisco apenas não estava mais lá. E a pesquisadora sem saber o que fazer, lembrava dos moleques que muitas vezes não o deixavam dormir, lembrava de jovens criminosos da classe média que se divertiam incendiando e matando as almas vivas das ruas, lembrava, agora também com esperança (emprestada por seu Francisco), de *Bernadete*... Quem sabe, Bernadete não veio mesmo buscá-lo? E no vazio do canteiro, sentindo falta do pé que insistia em disputar a rua com os carros, quase sentindo o cheiro inconfundível de cigarro... No silêncio que falava de todas as suas dores... devolveu o gravador a bolsa e naquele gesto, chorava.

Seu Heleno

“De qualquer forma, o tempo é um falso curandeiro.”

(M. Lowry)

Onde, quando a historiadora encontrou Seu Heleno? Há quatro anos, ainda nos tempos iniciais da pesquisa. Ele estava ali, embaixo da maquete da antiga *loja da Arezzo*, que depois virou *loja da Honda* e depois, *loja da Claro*, e hoje não interessa mais para ela saber que loja é. Dormia ali, todas as noites, sob o olhar de Faustino, o vigilante. Para o bem da verdade, quase aos seus pés. Seu Heleno, diferente de Seu Francisco, gostava das marquises. Elas o protegiam um pouco da chuva. Também não gostava de ficar assim, *largado*, dormir sem nenhuma proteção. Por isso, à noite, sempre dormia ali. Mal o dia tomava o lugar da noite, Seu Heleno, juntava suas poucas coisas e desaparecia, ia para lugares que Faustino, o vigilante *nem conseguia imaginar*. Mas à noite, Faustino sabia: ele voltaria para descansar seu corpo

embaixo da marquise e quem sabe, sob o olhar protetor do vigilante da loja, dar sossego à sua alma.

Seu Heleno tem nove irmãos, seus pais *criaram todos eles com muita saúde. Onde estavam? Estavam na vida.* Dos irmãos que *estavam na vida* a historiadora sabia muito pouco. Também era pouco o que sabia de seu Heleno. Tinha quarenta anos e gostava de Roberto Carlos. Tinha medo da rua e achava que Faustino, o vigilante da loja, era *gente de verdade*. A narrativa de Seu Heleno tem movimento, é rápida, voraz até. Na sua fala, a vida de criança domina a narrativa. As lembranças de cenas da infância vão preenchendo o tempo, ocupando todas as palavras:

Eu sempre gostei muito de estudar, de ler. Quando a gente era pequeno tinha aquelas cartilha, né? Tinha uma que era “O Nordeste”. Era muito boa. Tinha de tudo lá. Mas eu lembro mesmo das cartilha grande que tinha... Um cartilha que tinha em cada folha uma letra. Assim: A, e aí vinha um desenho que começava com “A” e outras palavras, bem muita palavra. Depois, na outra folha vinha “B”, um beirão bem grandão, né? E vinha junto o desenho, que a gente aproveitava prá desenhar nos caderno. Arrudeava tudo com o lápis e ficava lá o desenho no papel, sabe como é? Aí era só cobrir. Cobrir e pintar. Mas o bonito mesmo nela é que ela era do tamanho enorme, grande mesmo. Essas bolsa que os meninos levam hoje prá escola, naquele tempo era grupo, mas hoje é escola. Essas bolsa não dava a cartilha não. Naquele tempo não tinha bolsa. O caderno, os lápis, a cartilha, sem ser essas cartilhona, a gente levava num saco. Tinha também os livros de lado, uns livros assim virado assim... E no final deles tinha uma história. Quer dizer tinha as histórias, né? No meio do

livro, mas no final tinha uma história grande, com muitas folhas. As que eu lembro? Tinha a história do “soldadinho de chumbo”, tinha “a família Robson”, tinha... o que mais? Acho que eu não lembro mais das outras... Eu sei que eu lia tudo, porque era muito irmão, né? Então, era tudo livro diferente. Ai eu lia os livros antes mesmo deles. Agora.. Não sei, não lembro quem dava os livros prá gente... se era o Governo ou não. Por que hoje é, né? Mas naquele tempo eu não sei.

A velocidade da fala continua a chamar as lembranças:

Tinha lá aonde a gente morava um homem muito viajado, Seu Domingo. Ele vinha, todas as sextas-feiras prá cá prá Campina. Morava perto lá da gente. Tinha um riacho entre a casa dele e a da gente. Todo mundo quando queria comprar alguma coisa de Campina... Assim coisa que não tinha nas budegas de lá, pedia a seu Domingo prá trazer de Campina, mas tinha que ir na quinta, né? Porque seu Domingo saía cedo, cedo ... assim acho que de madrugada porque ele ainda pegava o ônibus na cidade perto. Ai ele anotava tudo, pegava os dinheiro e pronto viajava na sexta de madrugada. De noite, Seu Domingo voltava com tudo o que o povo tinha pedido, troco e tudo, né? Porque a gente não sabia quanto era as coisas, nem Seu Domingo. Por isso, ele levava o dinheiro prá sobrar. Quem quisesse era assim. Então foi aí que eu pedi a minha mãe um caderno de desenho. Eu queria um caderno de desenho. Eu devia ter uns nove ou dez anos, mas nunca tinha tido caderno de desenho. Então minha mãe mandou ele comprar o caderno e uma coleção prá mim. A gente foi lá de noite com o dinheiro. Então minha mãe entrou dentro da casa e

eu e meus outros irmãos ficamos lá fora, brincando com os outros que tava lá. De roda, né? “Atirei o pau no gato”, “Ferezinha de Jesus”, “cobra cega”, “Tô no poço”. “Tô no poço” era muito bom. Sabe como é, né? Um vai lá pro canto, outro bota as mãos no olho dele e ele diz assim: “Tô no poço” e outro pergunta: “Quem lhe tira”. Aí ele responde (o que tá sem ver, né?): “Meu bem”. Aí o outro pergunta: “Quem é seu bem”. E vai apontando a fila: “é esse?” Aí, a pessoa diz: “É não senhor”, ou então “É sim senhor”. Se disser “sim senhor”, aí vai ter que dizer como, né? Então o outro pergunta, o dono da brincadeira pergunta: “Com um abraço, com um beijo ou com aperto de mão”. Aí a pessoa escolhe, se achar que é mulher, diz um beijo, né? Tinha também outra brincadeira... Como era? Sim! Tinha “toca”! Mas como era a outra brincadeira da gente?! Ah! Era “Passarás” Juntava uma ruma de meninos, menino e menina também, né? Juntava dum lado e doutro e colocava as mãos assim prá cima, prá um menino passar por baixo. E aí a gente cantava: “Passarás, passarás. Deixa a rás passar, carregado de filhinho para nós cuidar... (Acho que era) Se não for o da frente tem que ser o de detrás” Era bonita essa música, mas eu não me lembro como era, nem como era a brincadeira direito. Sim!!! A brincadeira era “Amogepê”... Como era a música, meu Deus?! Eu sei que ficava uma fila de mão dada dum lado e outra de outro. Aí tinha a fila da mãe pobre e da mãe rica. Aí a mãe rica cantava assim: “eu sou rica, rica, rica de maué, maué, maué. Eu sou rica, rica, rica do amorgepê.” Aí, a mãe pobre cantava: “Eu sou pobre, pobre, pobre de maué, maué, maué. Eu sou pobre, pobre, pobre do amorgepê. Não! Agora que eu lembrei! Tinha uma que ficava sem fila e os filho da outra ia

passando. Eu só num lembro se era a pobre ou a rica. Só sei que a que não tinha filho cantava assim: “Quero um de vossos filhos de mavé, mavé, mavé. Quero um de vossos filhos do amorgepê”. Aí, a outra dizia: Escolha qualé que quer de mavé, mavé, mavé. Escolha qualé que quer do amor gepê. “Quero a senhorita Ana (assim, um nome, né?) de mavé, mavé, mavé. Quero a senhorita Ana do amorgepê. Ou se fosse homem dizia o senhor Heleno, ou o senhor Damião, um exemplo, né?... Pronto. Sim!!! Aí foi no dia, né? Que a gente foi lá na casa de Seu Domingo. Depois nós viemos tudo embora. A sexta, o dia todo foi uma agonia. Eu sabia, né? Que ele só ia chegar mesmo lá prá de noite, mas menino, sabe como é, né? Aí eu me lembro como e fosse hoje. Era de noite, eu corri pro riacho, prá ver, né? Se ele tinha chegado. Foi quando eu vi ele chegando em casa. Corri prá lá. E me lembro como se fosse hoje: era um caderno que tinha uma bota com um lápis dentro, um bocado de lápis de cor. Aí tinha dentro uma folha fina em cima de uma grossa, sempre assim, uma fina e uma grossa. E a coleção? Uma coleção com os doze lápis de cor... Um cheiro, aquele cheiro de lápis... Era lápis de toda cor...

A narrativa de Seu Heleno não anda, quase corre quando ele fala de sua infância: do lugar onde estudava, da mãe, das brincadeiras. Na fala, não há lugar para pausa, exceto quando ele procura na memória algo que a lembrança esqueceu. A fala ritmada, sem cortes, sem saltos parece traduzir um tempo que Seu Heleno insiste em habitar, em viver:

Sim! Às vezes no grupo onde a gente estudava tinha merenda. Quando tinha merenda o sítio todo sabia. (a gente já ia feliz, mais feliz, né? Prá escola. Mas não era porque ia com fome

não, porque todo mundo comia em casa, mas era fuzuê mesmo. Uma coisa que vinha de longe, né? Acho que vinha. Naquele tempo a gente achava. Eu sei que eu nem lembro o que era a merenda, mas lembro que a gente lavava os copo e os prato que comia num tanquezinho embaixo do juazeiro. Porque era a gente mesmo que lavava, eu nem sei porquê. Por certo gostava. Lembro que uma vez a gente tava todo mundo no grupo e começou a chover forte, forte mesmo. Aí todo mundo correu para o meio do grupo, o lugar como uma área, onde a gente ficava no recreio. E de lá viu o riacho chei, chei de água. Tinha uma cerca que atravessava o riacho assim. Aí, a água carregou um pobre dum boi. Foi tristeza. A gente correu tudo prá beira do riacho. O boi ficou preso na cerca. Agora eu não me lembro se o boi morreu ou não. Só lembro do pobre lá e a gente correndo pela estrada prá chegar no riacho...

O ritmo veloz da narrativa de Seu Heleno, no entanto, se quebra quando a narrativa trata de sua vida adulta:

A senhora quer saber da minha vida de hoje? É. Como o senhor passou a viver na rua. Com o era sua vida antes de viver aqui. Eu não tive vida, não. Não tem nada de bom prá falar. A vida da gente é a de criança. A vida de criança... Mas nós sempre temos alguma coisa para contar, não é verdade? Alguma coisa de que se lembra... As coisas que eu lembro eu já contei tudo prá senhora. De adulto não tem nada não. Nada prá contar de bom.

Então, a narrativa de Seu Heleno se cala completamente, a voracidade das palavras desaparece. Fica apenas um insuportável silêncio a murmurar

coisas do inominável. Não há um equilíbrio entre a fala que remete à infância, uma fala solta, sem medo, apaixonada, e a fala que remete à vida adulta, uma fala de recusa, de pontos, carregada de tensões, de silêncios. Entre o presente e o passado não existe uma ponte, um espaço rítmico. Na fala que tem como referente a vida adulta uma quebra intransponível separa os dois tempos. Uma cesura corta a narrativa em dois momentos: passado e presente. O passado e o presente de seu Heleno ligam-se apenas por um corte, uma cesura que racha o tempo, partindo-o em antes e agora. A cesura acontece a cada pergunta pelo tempo da vida adulta, fazendo a narrativa declinar-se sempre para um tempo: o tempo da infância. Não é, pois, uma cesura no tempo e na narrativa que se dá a partir do meio. Ao contrário, a narrativa do tempo de infância domina toda a fala. Aí, na cesura e no posterior silêncio da fala algo acontece que joga para o abismo a lógica da sucessão entre o antes e o depois, o passado e o presente, o começo e o fim. Na narrativa de Seu Heleno o tempo presente é o tempo da derrisão, do desamparo, do sem-lugar:

As coisas importantes não são as de hoje. São as de quando a gente era pequeno. Hoje eu tô aqui... É tudo igual. Qualquer coisa que acontece é tudo o que acontece todo dia. Antes não. A gente achava que ia ser gente, né? Tinha até uma brincadeira que a gente fazia, um joguinho com lápis e papel, prá saber com quem ia casar, se ia ser rico, se ia ser milionário ou se ia ser pobre... Mas mendigo não tinha no papel que a gente escrevia não. Pobre, pobre sim, e já era muito, já era demais, mas mendigo não. A gente pensava coisas, coisas que ia ser, que ia acontecer. Então, naquele tempo o dia do ano novo era bom. No outro ano sempre tinha alguma coisa boa, né? Mas agora não. Agora é tudo igual. Eu detesto Ano Novo. Fica todo mundo aí comemorando e a gente aqui na calçada,

tentando dormir. Vai comemorar o quê? Me diga! O que um mendigo comemora no Ano-Novo? Eu sei que amanhã vou tá aqui e depois de amanhã, né? Por que prá onde mais eu vou? Quando eu morrer eu também vou tá aqui, né? Quando morrer onde é que eu vou tá? Vou tá aqui.

O tempo presente para Seu Heleno se constitui naquilo que Peter Pál Pélbart em seu belo livro “O Tempo Não-Reconciliado” chama de tempo homogêneo. Vale à pena acompanhar a linda passagem em que o autor discute esse tempo que ele denomina também de tempo abstrato:

Mas o que acontece quando o tempo perde seu relevo? Quando a ciência descobre que o tempo não depende dos acontecimentos que nele se desenrolam? Quando o tempo se desenrola por si e se torna uma variável, independente de seu conteúdo? (...) Quando todos os instantes são equivalentes como pontos numa linha? Quando os blocos de tempo se diluem no interior de um tempo infinito, em eu cada ponto, seja ele qual for, equivale a qualquer outro? Quando o tempo torna-se homogêneo e abstrato?²²⁷

Talvez possamos responder a pergunta de Peter Pal Pélbart com a anti-narrativa de Seu Heleno. O presente, para ele, se constitui nessa *planície do tempo*. Nesse tempo sem marcas, sem erosões, onde o igual quase equivale à morte. Quando o tempo torna-se homogêneo a narrativa cessa, as palavras se calam, a melodia e o ritmo se quebram. A cesura que separa o tempo erodido desse tempo de planície joga a vida para um lado só, as lembranças e as palavras. O tempo alisado torna-se uma continuidade de morte. O tempo do

²²⁷ PÁL PELBART, Peter. O tempo não-reconciliado – Imagens de Tempo em Deleuze. SP: Perspectiva, 2007. Coleção Estudos, p. 85.

presente de Seu Heleno. Um tempo onde os acontecimentos já perderam seus contornos e seu poder de afetar. E com ele, a nulidade do Ano Novo que já não traz as promessas de um novo tempo, mas apenas a repetição dos mesmos dias, a passagem da mesma hora. O Ano Novo se constitui na fala de Seu Heleno num lugar que não produz erosões no tempo. Não rasga, ele, a superfície plana do tempo, porque destituído de toda expectativa, de qualquer espera. Mas é um pouco mais do que isso. Na fala de Seu Heleno que não acolhe o presente, que não faz do presente um lugar de narrativa, o Ano Novo (e naquela semana se comemorava a chegada do novo ano) trazia coisas que o silêncio queria esconder:

Não gosto. Não gosto. Nem Natal, nem Ano Novo. Só serve prá ficar essa doideira danada, essa zoadeira... Por que não gosto? Porque são festas muito de família, né? Todo mundo ri, canta, compra presente... tudo isso, mas tem as pessoas que não têm família, né? Eu num tô falando eu, num tô falando de mim não, porque tem família que é melhor não ter. Mas é tempo muito chato esse tempo prá quem não tem família. A gente lembra muita coisa que não queria lembrar. Lembra que já foi outra pessoa uma vez, que ninguém, ninguém que mora na rua foi sempre daqui, A gente vê assim, (como é que eu digo?) o que aconteceu com a gente, no que a gente virou. Essas festas é prá gente feliz, que tem família, não é prá gente da rua. Dão desgosto.

Por que eu nunca tinha pensado como as pessoas da rua passam essas festas, que são festas marcadamente familiares? Essa pergunta, naquela noite, assaltou várias vezes os pensamentos da historiadora. Era o ano de 2008.

Final do ano 2008. E naquela noite, olhando para o homem que parecia olhar no silêncio toda a sua vida, a historiadora, cuja gravidez já anunciava que não pertencia a essa *gente* de quem Seu Heleno falava, *desgostou* pela primeira vez do Natal e detestou ainda mais o Ano Novo.

...

O ano Novo não se constituía, para seu Heleno, naquela cesura da vida de que fala Peter Pal Pélbart. Não era ele, o motivo, nem o lugar a separar sua vida em dois tempos. Ao contrário, ele chega à sua narrativa como acontecimento que impõe o encontro entre um tempo do antes, a cesura e o tempo de agora, os tempos da rua. Para Pélbart, a cesura não está totalmente imantada a uma coisa, a um corpo. Sua localização, diz ele, não é tão facilmente localizada. Na narrativa de Seu Heleno, a cesura, esse lugar que corta o tempo em antes e depois, é jogada o tempo todo para as margens da palavra. Mas sua importância está exatamente nesse lugar que ocupa. Entretanto, se ela habita o silêncio da linguagem, há um momento, diz o excelente filósofo, que a cesura transpõe o campo das coisas sutis e se faz corpo dito, “expressão simbólica” em que “se reúne a cesura, o antes e o depois num ‘conjunto do tempo.’”²²⁸ O Ano Novo parece se constituir, na fala de Seu Heleno, nesse momento de que fala Pélbart. Do tempo presente é o único lugar que sua fala satura de sentidos, preenche e faz transbordar de significados. Ele junta a cesura e os tempos que a cesura corta, mas a junção não vem para um unir, reconciliar, mas apenas para dispor em palavras, a disjunção. Aí, mesmo que os tempos se encontrem, não há a promoção do encontro, a conciliação do vivido, mas apenas pedaços incoláveis de tempos. O presente não traz consigo os braços acolhedores a unir o passado e o futuro. Ele é puro desfazimento. Vem para apontar aquela “dessemelhança

²²⁸PÁL PELBART, Peter. O tempo não- reconciliado – Imagens de Tempo em Deleuze. SP: Perspectiva, 2007. Coleção Estudos.

irremediável” de que fala o filósofo. Anuncia no encontro dos tempos, o impossível da morada.

Seu Heleno é esse *homem cesurado* da filosofia. Seu tempo é tempo atravessado de quebras, de cortes. Mas ele também o é. A cesura atravessa seu corpo e parece partir também a alma em duas: a alma do presente, a alma do passado. A alma do presente é silenciosa, receosa, atravessada de silêncios. A alma do passado é melodia, ritmo, pressa, pulsação. A vida na rua e das ruas teria silenciado em seu Heleno o presente? Teria paralisado o ritmo, quebrado a melodia? O trágico da rua a silenciar a potência do viver? Seria a rua a antinomia da alegria, o avesso da melodia? Ou apenas Seu Heleno não confiava em falar do seu presente para uma estranha historiadora que à noite vinha com seu gravador atrapalhar sua rotina, cortar seu sono?

...

Mas um dia a fala que do presente falava pouco se tornou corpo ausente, junto com Seu Heleno. Ele, que por muitos meses dormira ali, sob os pés do vigilante, embaixo da marquise, uma noite simplesmente não voltou. A noite trouxe consigo o silêncio para aquelas ruas da cidade, mas não trouxe, como trazia todas as noites, a volta de seu Heleno. A historiadora muito teve o que esperar naquela noite, mas a espera apenas trouxe o vazio da falta. No outro dia e no seguinte e ainda no outro e no seguinte e no outro dia e no seguinte...e assim por muitas semanas a historiadora ansiosa retornou ao local, esperando uma resposta. A historiadora não sabia lidar muito bem com os sumiços do seu “objeto” de pesquisa, porque o seu *objeto* não estava nos arquivos, guardados em papéis velhos, amarrotado pelas dobras do tempo, seu objeto estava na rua, era vivo, pulsava, sentia fome, medo frio... Amava. Ela sabia que alguma coisa tinha acontecido porque ele não era inerte como os papéis velhos dos antigos historiadores, ele andava, fazia voltas pela cidade, e nesse caminhar pelas ruas sempre voltava à noite para o mesmo lugar, entregar a segurança de sua vida, durante o sono, ao olhar vigilante de

Faustino. E foi numa dessas noites de espera que Faustino contou a “verdadeira história” de seu Heleno:

Seu Heleno nunca foi mendigo não. A família dele era apurizada. Vivía de criar bicho. Todas essa histórias que ele contou é tudo, tudo verdade mesmo. Ele sempre gostou muito de falar das coisa de criança dele. Contava cada história aqui. Às vez eu ria que chorava. É muito boa pessoa, Seu Heleno. Nunca nesse tempo todo ele dormiu assim fora, né? Por isso, eu tô achando muito estranho. (...) a senhora sabe por que ele num falava dele? Quer dizer de hoje, né? Porque tem um segredo, uma coisa que ele num conta. Eu sei porque conheço ele. Conheço ele antes dele vir morar aqui na calçada. Ele era motorista. É verdade, motorista, motorista mesmo de lotação. Dirigia aqui no centro. E era um bom motorista, viu? Bom mesmo. Então um dia ele chegou em casa, né? Porque ele tinha casa, tinha mulher, tinha família... Se eu conheci? Não. Nunca fui lá não, porque a gente num era amigo, entende. Num era nem conhecido direito, mas ele era motorista de lotação, né? Então eu sabia quem era ele. Eu conheço, assim... sei quem é, muito motorista quando eles passa a pé. Eu sei de que ônibus é, de que empresa, entende? Porque os ônibus, as lotação mesmo eles pode mudar. Então eu sempre via Seu Helene passar dirigindo o ônibus. Ele dirigia até os ônibus parar de noite. Por que ele trabalhava de noite. Sim! Eu vou explicar: Um dia ele voltou prá casa (Acho que a mulher não tava esperando ele no horário, né? Isso eu num sei porque num perguntei a ele), então ele chegou e pegou a mulher com outro homem. Ele ficou doido, doido, sabe? Ele disse que num sabe como num fez uma besteira. Parece que ele inda brigou lá

com os dois, né? Deu um bofete na mulher, ele disse que o homem correu. Era um vizim dele, lá da rua. Então ele foi simhora e ficou andando muito dia, muito dia mesmo. Aí perdeu o emprego, não voltou mais prá casa, nem quis dizer aos irmão, nem disse a ninguém e depois chegou aqui. No começo eu achei parecido, né? Parecido com o motorista, mas num achei que fosse, nem ele falava nada. Aí eu fui vendo, né? Que ele n um tava mais dirigindo ônibus. Fui vendo também que ele era diferente, porque morar na rua tem um jeito... a gente conhece. Mas ele não tinha jeito. Era uma coisa estranha de quem não era muito (como posso dizer...?) acostumado, é acostumado em dormir na rua. Aí eu ofereci café prá ele, né? Por que eu sempre trago café. Minha mulher faz prá eu num ter sono... Aí eu dei café a ele, né? E perguntei. Ele disse que era. Mas num disse mais nada não. Se emburrou, nem tomou o café todo e virou lá pro outro lado. Eu inté pensei que ele nem ia voltar quando ele foi embora, antes de mim no outro dia. Mas de noite, cedo, chegou ele. Aí eu dei café prá ele e botei prá mim, né? Mas ele num conversava muito, não. Depois fumo ficando amigo, porque eu defendia ele de noite, quando ele agarrava no sono... De quê? Ah! De muita coisa, sempre tem muita coisa na rua. É por isso que um mendigo fica sempre perto de um vigia. É menino, esses menino de rua, é gente até de condição, arrumada que passa se amostrando ou até as vez pisa sem querer, né? Sim! Aí, um dia eu perguntei, né? Porque ele num voltava prá casa dele, porque ele saiu do emprego, porque motorista de ônibus é emprego muito bom, né? Ele então falou todo que eu disse já a senhora. Que eu também num gosto muito de falar não porque todo mundo tá sujeito a isso, num tá? ...

A fala de Faustino, o vigilante, não surpreendeu muito a historiadora. Nas narrativas de seu Heleno muitas eram as marcas que acionavam uma outra existência, um outro modo de estar na vida. O silêncio que ele imprimia ao tempo presente mais do que paralisar a fala, fazia transbordar o tempo de sentidos que ele não queria acionar. Ela sabia que havia algo entre esse tempo e a sua vida. Derrida chamou de fratura do texto esse lugar a partir do qual o leitor se encontra com o texto. O leitor não se encontra com o texto na sua linearidade, não busca um sentido numa suposta sequência causal da narrativa. Lê o texto a partir de suas fraturas, dos seus hiatos. São as interrupções que guiam o leitor. Ali, nos hiatos do texto se dá a fragilidade do dito (do conhecido, do dado recusado por Levinas). E das fraturas da narrativa emerge o dizer. Um outro texto se faz acontecimento a partir da quase fala do texto. Na fala de seu Heleno, as fraturas marcam, corroendo o dito, arranhando um já-sabido. E pelas fraturas-silêncio um outro texto emerge, um dizer desloca o dito. Mas por ser um dizer e não um dito, ele não carrega consigo palavras conhecidas, repousantes, porque não carrega palavras, mas apenas palavras do silêncio. O presente calado, silenciado, jogado para o não-dito do texto era, na sua fala, o grande personagem. O personagem que se tornava presença pela ausência mesma que a fala provocava: ausência povoada de sentidos, ausência povoada de um estar que não se materializa nas palavras, que não tem sua forma dada na linguagem, mas se faz presença a cada palavra recusada, a cada narrativa dobrada... Se faz presença neste não-falar que, no entanto, é o próprio dizer. A ausência corta a narrativa e instaura uma presença não-nomeada, não-anunciada, mas excessivamente dita.

A ausência do presente na fala de Seu Heleno carrega a cesura do seu tempo de vida: a vida antes da traição que ele empurra para a infância, a vida depois da traição, a vida das ruas. Seu Heleno é esse *homem cesurado* que

carrega consigo uma dessemelhança irreparável, impossível de ser remendada. Sua existência é atravessada por um acontecimento que quebra a vida, quebra o tempo, instaura um antes e um depois. O acontecimento não está fora dele, mas nele, cortando também sua alma. A esse tipo de acontecimento que corta o humano viver, que rasga a continuidade da alma, estilhaça o sentido de uma vida Michel Foucault denominou de *acontecência*. A *acontecência* difere daquilo que os historiadores chamam de acontecimento porque diz respeito à poética de uma vida, aos rasgos de uma existência; ela não carrega consigo as marcas do universal, não pode ser pensada a partir de leis, causas, fatores, como o acontecimento possibilita. O que vem a ser a *acontecência*? Aquilo que diz respeito à vida, a uma existência, a uma forma de estar no mundo. Na poética de uma vida as coisas dadas a acontecer no mundo podem ser apenas acontecimentos (pensado a partir da lógica da História) ou *acontecências*. A *acontecência* afeta, co-move, mas não está dada, se faz numa rede de contingências que não marca do mesmo jeito, da mesma forma, mas de alguma forma marca. Ela é própria do ser-no-mundo, do ser-devir, do ser-devém. Não habita os eventos, embora possa ser provocada por eles, faz morada apenas no rasgo da existência, aonde aí chega para provocar cesuras, instaurar cortes, marcar para um sempre os rumos de uma vida. Não é o acontecimento que provoca esse rasgo no ser, não é o seu conteúdo, mesmo que este pareça carregar o insuportável do viver. Nenhum dado, diz Deleuze, é portador de um sentido imanente, que permaneça nele, colado ao seu corpo até o infinito. Um mesmo acontecimento pode rasgar a alma por inteiro, pode cesurar uma vida e assim o fazendo torna-se naquela existência uma *acontecência*, mas pode passar ao largo de uma outra vida, no não-pulsado daquela existência. E assim fazendo, não estria a alma, não marca o corpo, não se torna *acontecência*. Não cabe perguntar pela *acontecência* como se ela carregasse consigo essa propriedade de ser, mas apenas pensar com ela funciona, as conexões que faz ou não ela passar

pulsões, intensidades... Comoção que afeta a alma, move, demove o próprio eu.

A acontecência funciona como o mal ou bem pensado por Espinosa e agenciado por Gilles Deleuze: Para Espinosa não há, enquanto corpo substancializado, o bem ou o mal. O mal seria, para este pensador, o encontro de um corpo com outro que com ele não se mistura bem. Esse mau encontro afeta o corpo, o modifica ao ponto de destruir ou ameaçar destruir a relação de repouso ou de movimento que o caracteriza. No mau encontro a potência de agir do corpo diminui, na medida em que ele direciona toda a sua força para diminuir ou anular o efeito corrosivo, destrutivo do outro corpo. O bem, ao contrário se dá quando a mistura de corpos é boa e não enfraquece a potência de agir do corpo. Sendo assim, o bem e o mal não são um em-si, ontologicamente guardados, mas resultados, efeitos de uma afecção. A afecção é essa mistura de corpos, é o efeito de um corpo sobre o outro. Dessa forma, a acontecência também se dá a partir de um encontro de corpos, de uma afecção. E por isso é relacional, se instaura no ser o mal ou o bem, isto não se dá pelas propriedades que carrega, mas pela forma como o corpo se deixa co-mover pelo acontecimento e como a alma abriga as coisas acontecidas. O acontecimento também é ele, assim como a acontecência, destituído da camada de eventualidade emprestada pelos historiadores. Ele pode vir como um evento, embora não se resuma a ele: Na poética de uma existência, pode ser um discurso, uma palavra, uma imagem, uma pessoa, um olhar.

O acontecimento não é a acontecência, mas a acontecência é forma que só adquire sentido nesse encontro. O sentido nasce do encontro. Para Michel Foucault, “toda forma é um composto de relações de forças (do homem e de fora)...”²²⁹ A forma da acontecência também nasce de uma relação de forças entre sujeito e o fora... Entre um sujeito e *um* fora. Deleuze nomeia esse fora

²²⁹ MACHADO, Roberto. Deleuze e a filosofia. RJ: Zahar editores, 2009.

de dados. Para seu Heleno, o fora veio como esse não-sabido, esse inominável de sua vida, o sem-sentido, o inapreensível do entendimento. O fora como o não-habitável da linguagem, aquilo que transborda sua espera... Puro excesso. No encontro com as forças do fora, as forças de seu Heleno poderiam tê-lo levado a muitos lugares: à prisão, a indiferença, ao perdão, à morte... Mas aquele encontro que se fez acontecimento pelo tanto que rasgou sua vida, cesurou seu tempo e sua alma, o levou a outros encontros: o encontro com a marquise da loja Arezzo, o encontro com o vigilante Faustino e até mesmo o encontro com esta historiadora.

Aquele encontro desorganizou em Seu Heleno o seu próprio eu. O que é o *eu*? O eu é uma imagem de si, essa composição provisória de forças que se organiza a partir das condições oferecidas ao sujeito em todos os instantes da vida. Essas condições, ou seja, os dados convocam o sujeito a ver, a pensar, a problematizar e investir de idéias e emoções no mundo que dar-se a acontecer. A imagem de si nasce desses encontros vividos, desses encontros com os dados. Por isso, a subjetividade para Deleuze não nasce no interior do ser, mas das dobras da exterioridade, das dobras do fora. Entretanto, o grau de potência de afetar e ser afetado não está determinado, depende dos encontros que se vive. Não podendo a intensidade do encontro ser medida pelo peso das coisas que o acontecimento carrega, mas da forma como o sujeito acolhe as experiências vividas, da forma como ele atravessa, ultrapassa os dados. Para Deleuze, pode o sujeito ser surpreendido por acontecimentos que não carreguem nenhuma regra de uma gramática conhecida, acontecimentos para os quais não há no campo de acolhimento do sujeito, nenhum nenhuma referência, nenhum código conhecido que possibilite interpretá-los, dar-lhes sentido. Não há nesse encontro nenhum suporte que possibilite absorver com facilidade o dado desconhecido. Blanchot chama esse tipo de encontro de experiência. A experiência, para Blanchot, acontece quando o sujeito se depara com o obscuro, com aquilo que não carrega uma familiaridade. Viver

uma experiência é lidar com o estranhamento, com o desconhecido, com a ausência de porto seguro. São experiências vividas no campo do estranhamento e muitas vezes, nas zonas desconhecidas do medo e do susto. Uma experiência que não consiga acolher essa zona de susto, essas linhas do medo pode provocar cesuras, cortes no sujeito... porque cortes na alma.

...

Onde está seu Heleno? Para onde foi? O que aconteceu com ele? São respostas que a pesquisa não consegue responder. A pesquisa da historiadora não respondeu perguntas, mas apenas multiplicou as que já existiam... No fim desta história, apenas um desejo: Que seu Heleno esteja vivo, que tenha voltado para casa.

O homem da alegria

“E apesar de tudo o que importa é afirmar a vida na alegria ou no contrário dela.” (Nietzsche)

“O trabalho difícil da vida é construir uma estrutura para si mesmo com as sobras do passado, mas também tendo fé que suas habilidades garantirão seu futuro” (Camus)

A primeira vez que a historiadora viu Kaki. Ele estava com seu chapéu enorme, fazendo graça para os carros que passavam. Tinha um sorriso largo e alguma coisa na roupa dele também carregava esse sorriso. Eram roupas enormes cobrindo um corpo magro. Kaki mora ali ao largo da linha do trem, mas não dorme embaixo de marquise, nem nos canteiros das ruas. Ele dorme em sua casa. E foi lá que a historiadora conversou com ele pela primeira vez.

A casa: a casa fica entre o terreno da ferrovia e a rua. Ali se estende uma espécie de cerca onde Kaki estendeu um cobertor que dá para a frente da

rua, como uma parede. Pendurado numa das “colunas” da casa um quadro, embora só com a moldura. Na outra “coluna”, um jarrinho pendurado, embora sem flores; um jarrinho antigo, delicado que enfeitava a frente da “casa”. Era noite quando a historiadora chegou. Kaki, como muitos dos cidadãos daquela cidade, estava sentado na sua poltrona enorme. Fez sinal para que entrasse e mostrou a porta. A entrada podia ser por muitos lugares porque não existia parede, mas Kaki definiu a porta, ali mesmo onde a “parede” terminava. Entre a “parede” e uma estaca. A historiadora entrou e Kaki, como um cidadão simples, pediu desculpas por sua *humilde residência*. Ele mandou que ela sentasse. Na frente da poltrona, uma televisão, que Kaki disse que era muito boa: seu *único defeito era que não tinha mais jeito, porque estava queimada*. Tinha também um velho fogão, sem bujão e uma cama, não de madeira, nem tubular, mas só de lençol, uma roupa pendurada numa estaca e uma mesa que um dia fora uma televisão e agora, ali, virada, servia para Kaki colocar seu prato, *porque comer assistindo televisão no sofá não é muito bom. A gente tem de comer é na mesa*. Kaki cozinhava ali mesmo. Junta “lenha”, coloca uns tijolos e está pronto o seu “fogão”. Naquela noite, a historiadora conversou muito com Kaki, depois se despediu dele e saiu pela mesma porta por onde tinha entrado.

Ele tinha vinte e cinco anos, pai, mãe, irmãos. Todos com suas casas:

Judim tem casa, tem suas coisa (menos uma irmã minha que mora com minha mãe), tem seus traço, né? Eles num gosta muito de falar de mim não. Acho que eles tem vergonha de mim, porque eu moro na rua, né? Então num falam muito de mim prá ninguém. Mas eu num ligo, num ligo não porque cada um tem seu jeito, né? Eu vivo aqui, num faço mal a senhora, num faço mal a ninguém, inté ajudo outros que

passa aqui numa situação pior do que a minha, porque tem sabe, tem cada coisa. Então eu ajudo porque aqui olhe, aqui num falta nada. Tem de tudo...

Os tempos da rua:

Faz tempo já que eu moro na rua. Num precisava não porque lá em casa tinha as coisa, né? Num era assim rico, com abundância, mas ninguém passava necessidade não. Café, almoço, jantar isso nunca faltou. Mas aí minha irmã se casou com um bicho lá das Malvinas. Um caba mal-encardo mermo e foi muito problema, muito mermo. Ele era metido a brabo, tinha já envolvimento com as polícia. Eles tivero filho e tudo, né? Mas a gente num se batia e minha irmã ficava muito nervosa, porque eles morava lá casa. O bicho era desses vagabundo mermo, chei de tatu e da boa vida. Aí eu num agüentava. Então por isso teve muita confusão. Aí, um dia eu decidi que ia sair de casa porque eu num engolia mermo aquele caba e minha irmã gostava dele, né? Eu era mais novo e fui pras rua porque num tinha, assim, para onde ir não. Prá onde eu ia? Num tinha estudo, nem emprego, nem nada. Então vim prá rua. No começo tive medo, mas depois fui me acostumando, peço aqui, faço um bico ali e vou vivendo...De fome num morre, num morre mermo, porque a pessoa se vira.

Da casa:

Aí cheguei aqui e fiquei. Fui ajeitano as coisa, Jogaram essa poltrona ali e eu arrastei prá cá. Ela era boa, eu fiquei besta do povo jogar uma coisa boa dessa no lixo. Depois eu fui

procurar mais coisa. Aí achei essas televisão. Tem gente que num tem nem uma, né? Eu tinha duas. Aí virei uma e fiz a mesa com a mais grande. Essa bicha foi pesada viu? Prá carregar. Foi sufoco. Aí eu vinha lá de cima com ela, mas ela era tão boa que o carro da polícia num parou? Pensando que eu tava roubando, né? Aí eles descero, mandaro eu colocar a televisãozona no chão. Aí foi que eles viro, quando viro que num tinha o vidro, né? Da frente... que era televisão de lixo, que eu num tava robando nada. Mas eu já ia dizer prá eles ir lá encima, né? Porque o povo todo lá viu que eu tinha pegado do lixo. Os lençol, eu ganhei. Olhe aí: tem é muito lençol um encima do outro. Tem vez que eu inté dou à turma que dorme ali, oh! Do lado daquela barraca. Mas eu gosto de enfeitar minha casa, né? Então eu botei essas coisinha nas estaca, prá enfeitar mais, né?

Das voltas para casa:

...Aí, muitas vez eu voltei prá casa, né? Nem sei contar o tanto das vez que eu voltei, porque minha mãe, meu pai num queria que eu ficasse na rua. Eles ficava preocupado, né? Pensa coisa ruim, coisa ruim que acontece na rua: fome, frio, as violência, né? Tudo... Então eu voltava, mas num dava mais certo, sabe? Os costume... Eu num me acostumava mais. Achava tudo ruim, estranho, num me sentia bem, em casa, né? Num era nem por causa do marido de minha irmã, não, porque ele tinha tempo que tava pior. Mas era coisa minha mesmo. Eu me sentia estranho. Tinha vergonha de todo mundo, não me acostumava mais com a zuada da televisão, de menino. Era muito menino, muita gritaria. Nem as comida

meu gosto. Aí eu fui achando que minha vida era agora da rua mesmo, num era mais de lá. Acho que até eles achava isso também... Raiva do meu cunhado? Não. Não. Ele tem de mim, mas eu num tenho não, porque eu sou feliz aqui. Tenho minha vida, minhas coisa que eu quero. Raiva incha a gente, sabe? Incha mesmo. Incha os olho, incha o coração. Raiva faz um mal danado ao coração. Olhe! Tem muita gente que morre num é de nada não. Morre de raiva, com o coração inchado. Eu num carrego nada comigo, nem saudade, nem raiva, nenhum sentimento ruim, né? que atrapalhe meu sono. Meu cunhado não, ele ta lá em casa, mas num pode nem ouvir falar do meu nome. Meu nome é Júnior. Só que só me chamam mesmo de Kaki...

Da alegria de viver:

...Eu gosto de viver aqui mesmo na rua. Num tenho inveja de seu ninguém. Num tenho inveja de seu ninguém que tem sua casona, seu carrão. Olhe! Bil Gates! O homem mais rico do mundo. É muito dinheiro mesmo que ele tem. Coisa assim de mil home num puder contar. Foi ele que inventou os computador, né? Então ele vende computador pro mundo todo. Todo mundo hoje que pode um pouquinho tem um computador em casa. Até aqui em casa tem um (e mostra uma carcaça de computador em cima de tijolos). Mas olhe bem se eu num tenho razão: Ele dorme? Eu também durmo. Ele come, eu também como E num deve ser coisa muito diferente não. Galinha, ele come, né? Eu também. Hoje mesmo eu cozinhei galinha aqui na minha panela de pressão. (Mostra um caldeirão velho, preto e ri bastante.). Coca-cola?! Ah ele

toma, toma com tudo que é certeza! Eu tomo também. Toda vez ali naquela pizzaria eles me dão. Sim e pizza?! Come. E eu também. Pão? Ele come? E eu também. A diferença é que ele tem de pagar por tudo, né? E eu? Eu não. É tudo de graça. Porque olhe! Esse povo inventa muito. Tem rico aí que come até carne crua e diz que é chique!! (outra risada). Então eu num tenho de que achar minha vida ruim não. É a vida, né? Às vez a gente se junta aqui em casa. Um traz uma coisa, outro traz outra e faz uma festança. É porque o povo pensa que a gente só sabe pedir, né? Mas olhe eu mesmo ajudo ali naquela borracharia e ganho meus trocado, entende? Aí a gente se junta todo mundo aqui e faz uma farra, mas num é coisa errada não senhora. É coisa que se faz assim em toda casa mesmo: eu gosto de fazer as comida, né? Aí outro canta e a gente bebe um pouquim, né? (risos) Adepois a gente fica aqui assistino televisão (e ri muito apontando para a televisão.) Olhe essa pobre já foi motivo de muita gargalhada aqui, porque a gente fica mesmo no sofá, olhando prá ela. Então quando um começa a rir num pára mais não. E prá num fazer frio a gente acende o fogo, né? Às vez vem inté umas mulher, mas elas num tem juízo. São mais doida do que eu. É um gritaria feia, quando elas tão, a zuada maior do mundo. Até um dia o vizim vei reclamar (e ri apontado o vizinho: o quartel da Polícia Militar). Mas eu num tenho de que reclamar não. Eu sou o homem da alegria.

A historiadora gostava muito do homem da *homem da alegria*. Mesmo quando não o estava entrevistando, ela o via. Nunca, nunca saía de sua casa. Não havia uma só vez que ela não passasse e ele não estivesse ali, perto de tão “pacatos vizinhos”. Um sorriso imenso no rosto, o chapéu maior ainda na

cabeça. Aquele chapéu enorme, que lembrava um chapéu mexicano também posto em seu corpo sorria, fazia graça, por cima daquele rosto ainda jovem, ainda bonito e plenamente feliz. Às vezes ela o via, lá sozinho, na poltrona “assistindo à televisão”, outras ele cozinhava, limpava o “terreiro” da casa, outras vezes estava ali, sentado do outro lado, na calçada, alisando seu cachorro e outras tantas o via entre os carros, fazendo graça, pedindo não só com as palavras e as mãos, mas com sorrisos. Aos que lhe davam, ele fazia medidas com o enorme chapéu e brincava correndo se dirigindo para o próximo carro. Aos que não davam ele devolvia o não com uma careta horrivelmente engraçada... E não fazia medidas. E ficava ali até o sinal abrir, olhando para o motorista como que petrificado... A careta insistente no rosto alegre, desassombrado do mundo.

Kaki não leva consigo aquela “ausência mesma” que outros viventes das ruas carregam, aquela ausência mesma que na ausência, na falta, na não-presença traz todas as presenças do mundo. Parodiando Blanchot, sua casa era uma “presença mesma”. Ali não faltava nada: tinha mesa, cadeiras com um novo design: de pedras, televisão, computador (*mesmo que eu num goste muito, mas toda casa tem, né? Então porque essa num ia ter?*), sofá, fogão, panela, lençol, cama, cachorro, quadro, jarro, e como toda casa simples: parede, porta, terreiro. Só não lembra a historiadora de ter visto geladeira... As presenças da casa de Kaki falavam: falavam de um estar que trazia consigo muitas ausências, muitas faltas preenchidas por um olhar generoso para com a vida, um olhar que devolve a vida sua própria potência. Nietzsche teria gostado de Kaki, também Foucault, também Deleuze. Kaki não é o homem da moral, das forças reativas de que falava Nietzsche, não é o homem da conservação, mas das forças ativas, dessas forças que parodiam, ironizam as coisas do mundo e sua suposta estabilidade. Kaki e seus amigos num sofá sem proteção e sem acento. Um buraco que qualquer um deles poderia cair, se não fosse os tamboretos colocados dentro dele. Kaki poetiza a existência, na falta e no

silêncio, ele não reclama, não ressentido... Cria. Compõe na falta e com a falta. A força ativa, diz Deleuze, leitor de Nietzsche, não se imobiliza, caminha até o limite do que pode. A força ativa fica para os fortes. “É preciso defender os fortes contra os fracos”, dizia Deleuze. Fraco não é aquele que entre os dados empíricos perde, aquele que factualmente perde. Fraco não é aquele que está no seu sofá rasgado, sentado encima de tamboretas-suporte, assistindo uma televisão queimada. Fraco é o que reproduz no seu cotidiano a mesma música da existência, ditada por um compositor distante, desconhecido. Os fortes compõem suas músicas, retiram dos sons da vida, sua melodia. Os fortes poetizam a existência, instauram estéticas de vida, poéticas do viver; os fracos reproduzem. São forças reativas que reproduzindo a música e a letra dos outros se distanciam daquilo que podem, se distanciam de sua vontade de potência, de sua capacidade de ação e criação. A História, diz Deleuze, tem sido a História das forças reativas, a história dos fracos, das forças de conservação. Kaki navega contra a História. Dele não vem gemidos, ressentimentos, raivas, reclamações, sequer necessidades. Ele é pura potência de criação. Diz Deleuze, numa passagem belíssima de Mil-Platôs:

Se um criador não é agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades e ao mesmo tempo um possível.

A criação se dá, para Deleuze, no campo da resistência. A resistência, diz ele, traça caminhos entre impossibilidades. Ela se escreve na poética de uma vida como um projeto ético-político que suscita novos acontecimentos, mesmo pequenos, que fogem, escapam de qualquer controle. É na resistência que se escrevem as forças ativas, a vontade de potência. Para Deleuze, assim como para Nietzsche o conceito do possível deve vir para alargar o mundo,

estilizar a vida. Kaki poetiza sua vida, na mesma medida que poetiza a si mesmo. Sua vida é uma dessas estéticas de existência. “São os estilos de vida, sempre implicados que nos constituem de um jeito ou de outro”²³⁰, diz Deleuze numa entrevista. Kaki faz circular novas formas de ser, fabrica com sua poésis novos modos de vida. Modos de vida não apenas que se desencontram das formas de vida daqueles que estão em suas casas, assistindo sua televisão de plasma, em seus confortáveis sofás, mas também daqueles que também dormem na rua, por isso ele é pura diferença. Kaki compõe com a falta, com as lacunas, com as ausências, e ao compor desperta forças que ultrapassam, transgridem qualquer entendimento, ou qualquer concepção elaborada, arrumada de pobreza, de mendigo, ou de estar na rua. A alegria de Kaki joga o olhar para a ordem do imprevisível e do inominável. Ali, onde tudo parece estar contra ele - o não dos motoristas, as “visitas” dos “amáveis e desassombrosos vizinhos”, a separação da família, a carência de tudo - Kaki insiste na construção de seu mundo, na afirmação feliz de sua existência. A alegria afirma a vida, denunciando na mesma medida tudo o que ela não pode ser: necessidade, ressentimento, apatia. Joga com os conceitos de pobre, de pobreza e de mendigo, deslocando-os de sua existência na medida em que deles faz paródias e ironias constantemente. Na afirmação da vida, Kaki parodia seus elementos. Diz Deleuze:

Afirmar é tornar leve: não é carregar a vida sob o peso dos valores superiores, mas criar valores novos que sejam os da vida, que façam a vida leve e ativa.²³¹

A afirmação da vida passa por um gesto de criação e de recusa aos valores talhados na moral social. Dar leveza a vida, tirando dela o peso que paralisa seus movimentos, seu ritmo. Kaki afirma uma vida em intensidade,

²³⁰ DELEUZE, Gilles. Conversações. São Paulo: Editora 34, 2000, p.125.

²³¹ DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. RJ: Editora Rio, 1976, p. 154.

em demasia, uma vida que se orienta por novas rotas do existir. Afirmação que na dor ou na ausência dela, produz novos sentidos, novas conexões. Insistem em outros afetos... Estranhas afecções. Kaki parece ativar a máxima nietzschiana: viver não é sobreviver. A carência material não imobiliza sua existência, não petrifica sua poética na pobreza. Mas ao contrário desaconselha os estereótipos, desmonta o previsível. Kaki afirma a vida a partir de algumas operações: a bricolagem, o esquecimento, a envergadura, o suplemento.

A bricolagem

Levi Strauss muito antes do historiador das artes do fazer pensou esta arte tão própria do humano, a arte da bricolagem. Kaki, *o homem da alegria*, também é o homem da arte da bricolagem. A bricolagem, algumas vezes parece, no livro “A Invenção do Cotidiano”, com essa mistura fortuita, essa mistura zombateira que desorganiza um próprio, desestabiliza o referente. E, no entanto, não é nas narrativas analisadas por Levi Strauss apenas uma mistura de elementos. A bricolagem é um gesto de sobrevivência, de afirmação da continuidade de uma vida, é a arte que diz não a morte de uma cultura.²³² A bricolagem não acontece em todos os momentos apenas por esse gesto de misturar coisas, não se dá em todas as situações, mas apenas nas situações de crise, nos momentos de quase-morte. Levi Strauss chama atenção de que toda cultura é dotada de uma gramática própria. Essa gramática tem suas regras, suas concordâncias, sua regências e toda uma codificação de elementos, portanto, uma morfologia. Tem também uma sintaxe que dá conta

²³² Este conceito de bricolagem não devo tanto a Certeau, mas as aulas extraordinárias de teoria da história do professor Durval Muniz. Devo a ele a percepção dessa costura entre a arte de misturar, de arrumar de outra forma e o gesto de se manter vivo.

da disposição dos elementos em um determinado lugar. A cultura, assim como a gramática, carrega uma estabilidade porque traz consigo uma ordem, traz consigo, inclusive, lugares para pensar as exceções. Mas ela pode sofrer abalos, entrar em crise, desmoronar, perder todo o seu sistema de referência e morrer, caso um elemento estranho, invasor desestabilize seus signos, desorganize sua gramática. A bricolagem vem para salvar a cultura da violência trazida pelo elemento invasor. Entretanto, não o devolve para o exterior, o fora de onde veio, o desconhecido em que fazia morada. Devolve para dentro de sua gramática, bricola o elemento desconhecido, mistura-o à morfologia, dá-lhe um lugar na sintaxe, e ao bricolar o elemento desconhecido com os elementos já conhecidos pela gramática salva a cultura. Evita que ela se desorganize, se disforme por completo, que ela perca todas as conexões e morra. Por isso, para mim, o conceito de bricolagem é muito caro. Não faz parte apenas daquela liberdade gazeteira de que fala o historiador das artes do fazer, dessa liberdade que parodia a produção que chega de alhures. A bricolagem não surge apenas da luta contra a passividade, surge da luta contra a morte, contra o fim de uma gramática cultural. Aquilo que mais define a bricolagem, no olhar de Levi Strauss, é seu poder de agenciamento do corpo deformador, do elemento dominador. Gesto que ao agenciar, salva, dribla a morte e reinventa a vida daquela cultura.

Também Kaki bricola o elemento deformador. A rua, o elemento que não pertencia a sua morfologia, que não estava presente na sua sintaxe, que entra na sua gramática existencial desorganizando todas as regras, destruindo todas as regências e concordâncias traz consigo a violência da presença. Essa presença que ao se anunciar traz consigo todas as possibilidades de derrisão do conhecido. Mas Kaki trapaceia a morte, alarga sua gramática da existência, bricolando a rua ao texto de alegria que tinha escrito para si mesmo. A rua, com sua solidão, não rasura seu texto. A rua com suas necessidades, não deforma seu texto. A rua com seu frio não imobiliza seu texto. Ela torna-se

mais um elemento com o qual Kaki constrói na vida sua performance de alegria.

A bricolagem, no entanto, não pertence a nenhuma regra, a nenhuma lei de sobrevivência. Ela está para aquilo que Naffah Neto, numa leitura nietzschiana, denomina de *envergadura interior*. A envergadura é essa capacidade de acolher aquilo que chega para o outro como um susto, uma queda, um fim. A envergadura é essa qualidade posta para o humano, mas não necessariamente presente nele, de sobreviver aos fins e aos sustos, não a partir da sua negação, da evasão, mas a partir do seu acolhimento. A violência de uma presença, de um acontecimento sempre pode distanciar um sujeito de sua capacidade de acolhimento, de compreensão. Um acontecimento corrosivo, na poética de uma existência, pode bloquear a relação do sujeito com novos elementos trazidos pelo *fora* e com a própria vida (que não deixa nunca de ser um fora já que traz consigo sempre o mistério, o inesperado, o infinito), fazendo diminuir a capacidade de afetação do seu corpo. Paralisado pelo movimento que vem do outro, do *fora*, o sujeito pode ter toda sua gramática de vida posta em risco. A envergadura interior se dá num movimento oposto: evita o bloqueio das afetações, a paralisação dos desejos. A envergadura imobiliza a morte e faz movimentar a vida, alargando o próprio campo de afetação do sujeito. A envergadura interior, assim como a bricolagem, responde a um elemento invasivo, estranho, assustador, paralisante. Nem um nem outro o nega. Os dois trazem o elemento invasivo para habitar na gramática conhecida e assim o fazendo, evitam que o susto paralise a vida e se encontre com a morte. A envergadura interior não nega o lugar do sofrível, do medo, do acontecimento aterrorizante que por momentos afasta o ser de si mesmo, mas não permite que o sofrível, que o acontecimento aterrorizante na vida seja o único lugar a partir do qual as letras se escrevem e a existência aconteça.

O estar na rua, o viver na rua não estava escrito na gramática existencial do *homem da alegria*, mas sua capacidade de acolhimento impede que ela ponha um ponto final no seu texto de felicidade. Mas Kaki só consegue fazer essa bricolagem acolhendo mais do que o elemento estranho: acolhendo o fim. Kaki não se petrifica no começo, nem parece temer os fins. A separação da família, o fim de uma vida familiar conhecida não produzem nele nenhum bloqueio que o impossibilite de continuar compondo com a alegria. Mas Kaki não poderia compor se o esquecimento não fizesse parte de sua poética de afirmação da vida. Kaki, se não é o homem das forças reativas de que falava Nietzsche, também não o é das forças do ressentimento. O esquecimento faz parte da sua poésis e mais do que uma operação, é um elemento com o qual ele compõe seu texto de alegria. Kaki não tem mágoa do seu cunhado, nem da irmã que casou com ele, nem dos irmãos que têm vergonha dele. As linhas, a partir dos quais seu texto se escreve não permitem a ele tais excessos. O ressentimento, diz Nietzsche, essa operação que permite sentir de novo uma dor vivida, bloqueia as forças criativas, paralisa a poésis de uma vida. Ao trazer o ressentimento para dentro do seu texto, a criatura diminui sua capacidade de ver e faz dele seu ritornelo.

Deleuze chama de ritornelo esse ritmo que nos diferencia, esse ritmo que nos sustenta, que nos organiza. Ritornelo não é corpo, mas esse lugar incorporal que tem cheiro, que tem ritmo e que nos singulariza. Uma vida, cujo ritornelo se orienta a partir do ressentimento, não consegue na vida poetizá-la com o gesto de afirmação, porque o ressentimento nega o porvir e se aloja na finitude, portanto na margem contrária da vida. Na poética existencial de Kaki, não é a lembrança, mas o esquecimento a coisa mais importante. Indo de encontro à toda lógica psicanalítica, o esquecimento desamarra dores, impossibilita traumas.

Mas Kaki também compõe com restos. Talvez, mais do que coisas, mais do que conquistas e vitórias, *o homem da alegria* construa seu ritornelo a

partir dos dados fragmentados que chegam da vida. Seu ritornelo está onde estão as coisas quebradas e partidas. Kaki compõe com essas coisas machucadas. Sua alegria reside em criar para tudo o que encontra em pedaços uma riqueza, um suplemento, como diria Derrida. Kaki suplementa sua vida. Seu ritornelo habita lugares inacessíveis para as almas que só amam as coisas perfeitas, os corpos inquebrantáveis. Mas olhando-o assim, sentado no seu sofá, ou com seu enorme chapéu a pedir por entre os carros, a historiadora que de poucas coisas sabe, guarda apenas uma certeza: *o homem da alegria é plenamente feliz.*

...

Um dia, no entanto, essa certeza desapareceu junto com ele. No primeiro dia, a historiadora não viu Kaki, apenas sua casa, seu cachorro, suas coisas. No segundo dia a “parede” da casa sumiu, junto com a “cama”. No terceiro, sumiu a televisão e também o computador. No quarto dia, a velha poltrona estava jogada, e panela velha e preta tinha perdido seu brilho, já não era mais a panela de pressão, mas apenas uma velha panela preta abandonada. No quinto dia, a historiadora soube que *o homem da alegria* não morava mais ali: um grupo de homens chegou lá e o levou embora. *Quem? Para onde? Como?* Insistiu a historiadora desamparada. Mas a mulher, olhando para um homem que chegava apenas perguntou: *Você quer café ou vai querer chá?* A historiadora olhando para os restos de um jarrinho que dias antes enfeitava uma vida e uma “casa” não respondeu e apenas pensou: *Como é que vou remendar isto?... Com palavras ou conto o que aconteceu de facto?*

***Um fim e nada mais na página vazia*²³³**

E então um fim, leitor. Gastaste teu tempo e até teus olhos e tuas mãos para saber disso que é tudo que posso oferecer. E, no entanto, nunca fui muito boa em oferecer fins. Gosto mais dos começos, com suas palavras começantes, que rasgam os murmúrios e os silêncios e vão chegando prometendo todos os mundos que sonhamos, todas as vidas que não tivemos. Os começos são sempre setas de sentidos, mapas para o olhar. Não porque trazem o mapa do tesouro, mas ao contrário, porque apontam para uma infinidade de tesouros.

Aos começos nada se cobra. Nem mesmo tu, leitor, (acredito) cobrastes. Por que nos começos há apenas promessas. Promessas de pousos futuros, promessas para salvar presentes, promessas para curar passados. O fim, este não. É onde tudo se fecha: E aquela palavra horrorosa que deveria ser riscada dos dicionários felizes logo aparece... Essa mesma que, no título emprestado do escritor português, vem como fantasma para assombrar esta cansada e humilde vivente que tudo o que quer, que sonha é que nada termine, tudo permaneça na duração feliz dos incessantes começos. Ela é essa *ausência mesma*, que não está lá, anunciada na frase, na corporeidade dos sons e, no entanto, está. Te disse que era ela, “conclusão”, a palavra faltante, mas que de toda forma está lá? Então por que o sabes? Por que ela se inscreve assombrosa - me assombrando- no título que não carrega seu nome e, no entanto, ali permanece, como um fantasma que não tem matéria?

Se é para concluir, como vou concluir este texto? O que é uma conclusão, se não um fechamento de sentidos, fechamento acabado de tudo? Então, “como fechar este livro?” Pergunta o angustiado personagem-escritor

²³³ ANTUNES, Antônio Lobo. Eu hei de amar uma pedra, p. 598.

de Antônio Lobo Antunes. E como ele, fico a idealizar o desfecho maravilhoso, a palavra que geraria o silêncio de tudo, principalmente da tua crítica e dos teus comentários, caro leitor. Pois, como diria meu filósofo predileto (porque de amores se compõem as obras e as pessoas) os comentários são terríveis: querem sempre do texto aquilo que não está lá, buscam sempre nele algo escondido, camuflado. Do texto querem até as margens, isto que não se quis trazer para o texto. Queria, eu, aquela palavra findante, parodiando Blanchot, que paralisasse todas as críticas e acalmasse todas as tuas histerias, amado leitor. Mas não... Não... E não! A palavra não veio. Não quis me dar no meu último momento da escrita aquele “silêncio majestoso” de que falava Blanchot. Não o silêncio da apatia, da indiferença. Não este não. Como vou querer você, leitor, apático, desapropriado da paixão, se é ela que co-move todas as coisas do universo? Quero você intenso. E neste momento absolutamente meu. Mas a palavra findante não veio, restando para mim a pergunta do personagem-escritor de Antônio Lobo: “Que farei quando tudo arde?”²³⁴

Queria o “silêncio majestoso”, aquele que carrega todos os gemidos, sussurros e murmúrios que habitam o mundo, o silêncio que conduziria eu, você, nós à infinição dos mundos, ao estranho viver. “Mas estou no fim da minha história...”²³⁵ diz Paulo ao pai. Digo eu a você. E as palavras nele e em mim escapam. Concluímos quando podemos instaurar uma certeza. Mas as certezas pertencem apenas aos mortos. Esses de quem podemos fazer relatos e construir resultados finais. Como anunciar resultados finais daquilo que pulsa, daquilo que vibra e arde no mundo? Concluímos sobre mortes e mortos. Mas como concluir sobre esse que está na rua, desabrigado, mal alimentado, desalinhado dos tempos... Mas vivo? Uma conclusão e ele, como Vânia, a

²³⁴ ANTUNES, Antônio Lobo. *Que farei quando tudo arde?* Lisboa: Dom Quixote, 2001.

²³⁵ ANTUNES, Antônio Lobo. *Que farei quando tudo arde?* Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 601

personagem de Antônio Lobo que não queria morrer e mesmo assim teve sua morte anunciada na escrita, poderia encontrar uma forma de chegar e dizer: “enganaste-te (...) estou viva.”²³⁶

Então pergunto, desesperada, tal qual o próprio Antunes no final do seu capítulo: “Quem narra isto por mim?”²³⁷ e ainda desesperada aviso: “Não me toquem palavras”²³⁸, pois vou sair. E então tal qual a personagem-escritora de “Eu hei de amar uma pedra” que deu a ordem para ao personagem para que ele terminasse o livro faço, leitor, o mesmo contigo: “tu é que fechas o livro.”²³⁹ Afinal, não dizem por aí que tu és soberano com teu olhar e por causa desse teu olhar de medusa que petrifica tudo o que vê o autor já não existe? Não dizem que tu, com tuas astúcias que driblam as palavras, multiplica o escrito e faz dele a morada que ele nem quis te dar? Não dizem mesmo que eu morri? Não andaram perguntando o que sou, para dizer que não?²⁴⁰ Então se me derreto mesmo diante do teu olhar e nas tuas astúcias,²⁴¹ se minhas palavras perdem o chão e eu termino naquilo que quiseste para mim – na tua gratidão e no teu sossego ou na tua ira e no teu rancor, talvez pior ainda, na tua indiferença a cortar para sempre a palavra que quis te dar – não é mais justo jogar para ti a conclusão, que desde já não me pertence?

Ora, se vou mesmo morrer nos teus desejos, desaparecer para sempre nas paixões que são só tuas te deixo com meus personagens das ruas, mas... Não te empolgues tanto. Eles têm vida. Não são objetos nem meus, nem teus, a não ser por um feitiço metodológico. Cuidado! Eles podem se unir e, tais quais os personagens de Luigi Pirandello²⁴², saírem às ruas em busca do seu

²³⁶ ANTUNES, Antônio Lobo. *Que farei quando tudo arde?* Lisboa: Dom Quixote, 2001, p. 460.

²³⁷ ANTUNES, Antônio lobo. *Boa tarde às coisas aqui em baixo*. Lisboa: Dom Quixote, 2003, p. 121.

²³⁸ ANTUNES, Antônio lobo. *Boa tarde às coisas aqui em baixo*. Lisboa: Dom Quixote, 2003, p. 508-509.

²³⁹ ANTUNES, Antônio Lobo. *Eu hei-de amar uma pedra*. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

²⁴⁰ Sobre a morte do autor ver BLANCHOT, Maurice. *L'espace litteraire*. Paris: Gallumard, 1999. FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Passagens/Vegas, 2002.

²⁴¹ CERTEAU, Michel de. *Ler: Uma operação de caça*. IN: _____ . *A Invenção do Cotidiano – Artes de Fazer*. RJ: Vozes, 1994, p. 259-276.

²⁴² PIRANDELLO, Luigi. *Seis Personagens à procura de um autor*. SP: Peixoto Neto, 2004.

autor. Se você ficar aí parado, engolindo palavras, doces e pãezinhos, eles podem vir e contar outras histórias e destituir tua ficciosa soberania de leitor. Afinal, se eu não tenho essência, nem estabilidade, nem autonomia, se tudo o que digo passa pelo teu olhar, onde tu és diferente de mim? Tu tens essa essência que eu não possuo? Tu que amanhã não serás mais e que ontem já não o foi? Tu, que destituíste minha soberania e meu estatuto, podes também ser depressa volatilizado pelos fluxos do mundo que nada deixa em paz. Então por que deixaria em paz tu e tua *astuciosa leitura*?

Quem afinal compõe o texto? “Acho que você, acho que eu, acho que juntos”. Trago-te a fala de Paulo, o personagem-escritor de Antunes, para responder a minha pergunta, para responder a pergunta que ele não fez. Então você, espírito lúcido, pode reclamar: “Como ela coloca a fala do outro numa outra engenharia de sentidos, fazendo a fala responder a algo que não lhe foi perguntado?!” Mas o fazes diferente comigo? Quantas perguntas criaste e depois vieste cobrar da minha escrita uma resposta! Mas já é tarde leitor. Os personagens já estão na rua, ousaram atravessar tua lucidez, corroer tua razão e agora...Agora acabaram de invadir este texto e desregrar tua leitura.

- Por que esta historiadora nos trouxe para cá? Quem ela pensa que é para amarrar nossas vidas a essa linha insuportável do conhecimento? - Por que ela fica a falar da minha alegria, se nem sabe que uma noite na minha “casa”, na estação, policiais chegaram e me levaram de lá e agora estou preso no Serrotão? - Ah, ela soube sim. Muito tempo depois, mas quando ela soube o texto sobre você já tinha sido escrito. - Mas ela continua sem saber nada de mim. Vive aí perguntando por mim e repetindo “Seu Heleno”, Seu Heleno. Achando que com seus métodos científicos vai conseguir saber mais de mim. - E então? Passou muitos dias sem vir e perdeu o fio, se perdeu nos fios. Nunca mais me viu, nem me encontrou. - Conhece ela? “Conheço e não

conheço”.²⁴³ Só sei que agora depois de colocar agente na sua trama narrativa, no enredo que ela mesma criou quer que a gente termine a história que nada tem da gente, a história que é dela. **-Mas quem somos nós para ela?** Não sei, só sei que “sou tanta coisa depressa”²⁴⁴: o pobrezinho, o desabrigado, o excluído, o sem teto, o mal vestido, o abandonado... Só sei que vive por aí de “escrever o que eu nunca disse”²⁴⁵, de “correr atrás das minhas palavras sem conseguir alcançá-las.”²⁴⁶ -“Eu não inventei nada, ‘não invento, aconteceu assim.’²⁴⁷” Olha, rapaz, vocês ouviram o que eu ouvi? A historiadora acabou de se meter onde não foi chamada e pior, agora a moça é realista! **- É que ela quer a palavra perfeita, mas você selecionou tudo o que disse e sequer se importou por ela não ter entendido, mesmo com tantos métodos e teorias, a lister.** Ela queria a palavra perfeita para por fim a nossa polifonia, para empalhar nossas falas no texto. Ela nunca vai nos entender, não fala nossa língua, nem tem o nosso rosto. Vive um outro tempo, um outro mundo, por isso não compreende a lister dos céus. **Você fala assim, parece até que somos uma identidade, temos o mesmo rosto e o mesmo ritmo. Mas eu também não lhe compreendo. E esses sábios lá do mundo antigo que se tornaram mendigos, também são estranhos para mim, não são para você?** Ah, vocês estão fazendo o jogo dela! Ela quer nos jogar na nossa própria incompreensão, quer que percamos nossa continuidade, nossa semelhança no tempo. Foi isso, só isso que ela quis

²⁴³ ANTUNES, Antônio lobo. *Boa tarde às coisas aqui em baixo*. Lisboa: Dom Quixote, 2003, p. 131.

²⁴⁴ ANTUNES, Antônio lobo. *Boa tarde às coisas aqui em baixo*. Lisboa: Dom Quixote, 2003, p. 508.

²⁴⁵ ANTUNES, Antônio lobo. *Não entres tão depressa nessa noite escura*. Lisboa: Dom Quixote, 2000, p. 277

²⁴⁶ ANTUNES, Antônio lobo. *Não entres tão depressa nessa noite escura*. Lisboa: Dom Quixote, 2000, p. 275.

²⁴⁷ ANTUNES, Antônio lobo. *Não entres tão depressa nessa noite escura*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

dizer aos seus pares: que nós somos dessemelhantes no tempo, que jogados nas dobras do tempo, nós que estendemos a mão e pedimos não reconheceríamos os nossos de ontem...Nem de hoje! Será que ela descobriu que naquele dia os funcionários da Prefeitura vieram me buscar na rua e me levaram à força para o Asilo de mendigos, sabe que eu estou lá? ***Ela soube, soube há pouco tempo.*** Ah, deixa ela com o leitor!

-“Isso é pura ficção!” Olhe aí, leitor, sua voz também no meu texto! Chato leitor que parece esquecer em alguns momento (só nesses que te convém) que a História mora na ficção, porque é nela que a vida, os sonhos e as dores fazem morada. Ou te convém também agora separar a ficção da realidade? Não venha você cobrar um real que não te devo. E se acaso, só por acaso essa vontade te possuir, saibas, exato leitor, que com ele comecei, até ver que não se trata de dizer o real não existe, mas que meu sentido de real era pequeno, comparado à infinidade de mistério que insistia em transbordar das vozes que vinham da rua e que até invadiram este texto, não para gerar inovações, mas para dizer das coisas mesmas que não são, do inaudito que sequer conheço. Como saltaram para dentro do texto? Por um pacto desde o início feito entre eu, tu e eles, um pacto de entendimento e de compreensão. Um pacto, leitor, não um facto. Dessas coisas sagradas das ruas, dessas vidas povoadas de infinito, o que sei mais do que tu, perspicaz leitor, que agora também já sabes que Kaki foi preso, que seu Francisco foi levado por funcionários da Prefeitura para um abrigo público. Então, por que ainda ficas, tu, aí, rangendo os dentes a cobrar a conclusão do texto.

Está bem. Mas então, como o escritor condenado de Borges²⁴⁸ a quem Deus concedeu no momento mesmo em que ia ser fuzilado, um ano para terminar o texto inacabado, essa historiadora que também teve suas

²⁴⁸ Ver FOUCAUT, Michel. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Ditos e Escritos III. RJ: Forense Universitária, 2006, p. 49.

concedências, escreverá. Mas porque odeia os fins e ama os começos, escrevo apenas para repetir o que disse no início de tudo: “Agora que estou no fim do meu relato tenho pena que acabe.”

*Adeus leitor, façamos as pazes e as coisas ficarão
“tudo bem para sempre.”²⁴⁹*

²⁴⁹ANTUNES, Antônio lobo. *Não entres tão depressa nessa noite escura*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE JÚNIOR. Durval Muniz de. **História: A Arte de Inventar o Passado**. Bauru: São Paulo: Edusc, 2007.

ALBUQUERQUE, Roberto Cavalcanti e VELLOSO, João Paulo dos Reis (Orgs). **Modernidade e Pobreza**. São Paulo: Nobel, 1994.

ALFOLDY, G. A. **História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.

ANTUNES, Antônio Lobo. **Não entres tão depressa nessa noite escura**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

ANTUNES, Antônio Lobo. **Que farei quando tudo arde?** Lisboa: Dom Quixote, 2001.

ANTUNES, Antônio Lobo. **Boa tarde às coisas aqui em baixo**. Lisboa: Dom Quixote, 2003.

ANTUNES, Antônio Lobo. **Eu hei-de amar uma pedra**. Lisboa: Dom Quixote, 2004.

ARAÚJO, Maria Neyára de Oliveira. **A Miséria e os Dias: História social da mendicância do Ceará**. São Paulo: Hucitec, 2000.

ARRIÉS, P.; DUBY, G. (ORG.) **História da Vida Privada: Da Europa Feudal à Renascença**. SP: Companhia das Letras, 1990.

BARRACLOUGH, G. **Os Papas na Idade Média**. Lisboa: Ed. Verbo, 1972.

BASTOS, Mário J. da M. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média. IN: **Revista da Abrem, Homenagem a Jacques Le Goff**. Porto Alegre: Signum, n.5, 2005.

BASTOS, Susana Pereira. **O Estado Novo e seus Vadios: Contribuição para o Estudo das Identidades Marginais e da sua Repressão**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1997.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Lisboa: Relógio D'Água, 1984.

BLANCHOT, Maurice. **Pena de morte**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1999.

BOFF, L. **São Francisco de Assis**: Ternura e vigor: Uma leitura a partir dos pobres., 5ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANCO, Guilherme Castelo & PORTOCARRERO, Vera (Orgs.). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Ed. NAU, 2000.

BRESCIANI, Maria Stela Martins. Metrôpoles: As faces do monstro urbano. (As cidades no século XIX). IN: **Revista de História**, SP, v.5, n.8/9, set. de 1984/abril de 1985.

BRION, Marcel. **Viena no Tempo de Mozart e de Schubert**. SP: Companhia das Letras, 1991.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A Invenção do Cotidiano**. 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **História Cultural**: A História entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. **A construção estética da realidade**: vagabundos e pícaros na Idade Moderna. Revista Tempo; Rio de Janeiro: 2004.

COLOMBRAS, G. M. (Org). **El Monacato Primitivo**: la espiritualidad. Madrid: Universidad de Salamanca/BAC, 1975.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem Médica e Norma Familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**: e outros episódios de história cultural francesa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.

DELEMEAU, J. **O Pecado e o Medo**: A culpabilização no Ocidente (Séculos XIII a XVIII). Bauru/SP: Ed. Edusc, 2003. (2. Vol)

DELEMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1996.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra**: Leibniz e o barroco. Campinas: Papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

- DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Lisboa: Ed. Século XXI, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **FOUCAULT**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1998.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Trad. Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- DELEUZE, Gilles. **Proust e os Signos**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. V. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1991.
- _____. **A escritura e a diferença**. 2ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.
- _____. **O monolinguismo do outro**. Porto: Campo das Letras, 2001.
- DIRETÓRIO DA REGRA DE SÃO FRANCISCO, Editado como manuscrito pelos franciscanos da Alemanha. RJ/SP: Vozes, 1958.
- DONZELOT, Jacques. **A Política das Famílias**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1986.
- DOSSE, François. **A História à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido** São Paulo: Ed. UNESP, 2001.
- _____. **História do estruturalismo - o campo do signo: 1945-1966**. São Paulo: UNICAMP, 1993.
- DUBOIS, Christian. **Heidegger: Introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- DUBY, Georges. **São Bernardo e a Arte Cisterciense**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- EDMONDS, David e EIDINOW, John. **O atizador de Wittgenstein e a história de uma discussão de dez minutos entre dois grandes filósofos**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ESSER, K. **Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1972.

FABEL, N. **As Heresias dos séculos XII e XIII**. Revista de história da USP, n.86, 1971.

FAUSTO, BORIS. **Controle Social e Criminalidade em São Paulo**. IN: Paulo Sérgio Pinheiro. Crime, Violência E Poder. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FAVERSANI, F. **A Pobreza no Satyricon de Petrônio**. Ouro Preto: Editora UFOP, 1999.

FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina (Orgs). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.

FIORES, S. de T. Goffi (ORG). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 1989.

FONTES FRANCISCANAS. São Francisco de Assis, **Escritos: Inclusas Regras**. Santo André: Mensageiro de Santo André, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 6^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Ditos e Escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Estruturalismo e teoria da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 1971.

FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. 7^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003. (3 Vols)

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 18^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. 3^a ed. Rio de Janeiro: NAU, 2003.

FOUCAULT, Michel. **O pensamento do exterior**. Lisboa: Fim de Século, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 26^a ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Resumos dos cursos do Collège de France – 1970-1982**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Peregrinos, Monges e guerreiros: Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1992.

FRIEDLÄNDER, L. “Los Espectáculos”. In: **La Sociedad Romana – História de las Costumbres em Roma, desde Augusto hasta los antoninos**. Madrid: Fonde de la cultura, 1947.

FRIGMETO, R. Panorama Económico-Social Del no. **De la Península Ibérica em Época visigoda: La obra de Valerio Del Bierzo**, tese se Doutorado: Universidade de Salamanca. 1996.

FUNARI, P. P. A. Resenha - La cultura della plebs romana de Nicholas Horsfall. In: **Revista Brasileira de História**, vol.18, ,nº36, 1998.

FUNARI, P. P. A. **La Cultura Popular em la Antiguidad Clasica**. Editorial Gráficas Sol. Espanha, 1989.

GILBERT, P. **Introdução à Teologia Medieval**. São Paulo: Loyola, 1999.

GONZAGA, J. B. **A Inquisição em seu mundo**. 2^a Ed. São Paulo: Saraiva, 1993.

GREGÓRIO Magno, S. **Vida e milagres de São Bento**. Rio de Janeiro: Lumem Christi, 1986.

GUATTARI, Félix & ROLNICK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GEREMEK, Bronislaw. **La Piedad y la Horca: Historia de la miséria u de la caridad em Europa**. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

GEREMEK, Bronislaw. **Os Filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura européia – 1400 -1700**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

GÓIS, Frédéric. (org). **Foucault: A coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.

GALANDI, Alberto. **Deleuze**. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. RJ: Guanabara/Koogan, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**: São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HARA, Tony. **SABER NOTURNO: Uma antologia de vidas errantes**. Campinas/ SP: Tese de Doutorado: IFCH-UNICAMP, 2004.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. (2 Vols)

HEER, f. **O Mundo Medieval**. Lisboa: Arcadia, 1968.

HORSFALL, Nicholas. **La cultura della plebs romana**. Barcelona: PPV, 1996. Ver também: FEITOSA, L. M. C. “Resenha – La cultura della plebs romana de Nicholas Horsfall. In: Boletim do CPA, Campinas, 7,1999.

IRIARTE, L. (ORG). **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes/ Cefepal, 1985.

JENKINS, Keith. **A História Repensada**. São Paulo: Contexto, 2001.

JOHNSON, P. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2001.

KNOUWLE, D. **El monacato Cristiano**. Madrid: Esdiciones Guadarrama, 1969.

LARRAÑAGA, Inácio. **O Irmão de Assis**. São Paulo: Paulinas,1980.

LARROSA, Jorge. **Linguagem e Educação depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LARROSA, Jorge. **Tecnologias do Eu**. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) **Os Sujeitos da Educação: Os estudos Foucaultianos**. Rio de Janeiro: Vozes: 2001.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude (ORG). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru/SP: Edusc/Imprensa Oficial, 2002.

LE GOLL, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995.

- LE GOLL, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- LE GOLL, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa: 1994.
- LE GOLL, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- LE GOLL, Jacques. **Por um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1995.
- LE GOLL, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2001.
- LOYN, H. R. (org). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- MAGNANI, Eliana. Do evergetismo ao do pro anima. Fundação de igrejas e esmola entre os séculos IV e VIII. In: ANDRADE FILHO, R. (org.) **Relações de Poder, Educação e Cultura na antiguidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: solis, 2005.
- MALERBA, Jurandir. **Os brancos da lei: escravidão e mentalidade no império do Brasil**. Maringá: Eduem, 1994.
- MANGEUL, Alberto. **Lendo Imagens: uma história de amor e de ódio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MARCOS, M. Monges, ociosos, vagabundos y violentos. In: TEJA, R. (Org.) **Cristianismo marginado: Rebeldes, excluídos, perseguidos: De los origines al año 1000**. Madrid: Polifemo, 1998.
- MATOS, Imar R. de. **O Tempo Saquarema**. São Paulo: Hucitec, 1987.
- MERTON, T. **A vida silenciosa**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1969.
- MESGRAVES, Laima. **A Santa Casa de Misericórdia de São Paulo (1599? – 1884)**. SP: conselho Estadual de Cultura, 1976.
- MOLLAT, Michel. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOMMSEN, T. **El Mundo de los Cesares**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983.

MONGELLI, L. M. (Coord.). **Mudanças e Rumos : O Ocidente Medieval (Séc. XI-XIII)**. Cotia: Íbis, 1997.

MORIN, D. Germah. **O ideal monástico e a vida cristã dos primeiros dias**. 2ª Ed. Juiz de Fora: Mosteiro Santa Cruz, 2002.

PÁL PELBART, Peter. **O tempo não – reconciliado**: Imagens de Tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva, 2007. Coleção Estudos.

PESAVENTO, Sandra J. **Uma Outra Cidade**: O mundo dos Excluídos no final do século XIX. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.

PESAVENTO, Sandra J. **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRSG, 2001.

PESAVENTO, Sandra J. **O Imaginário da Cidade**: Visões Literárias do Urbano. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.

PESAVENTO, Sandra J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS. V Semana de Estudos Medievais. Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de Filosofia e ciências Sociais. 17 a19 de Nov. de 2003.

PROGRAMA DE ESTUDOS MEDIEVAIS.. Tradição monástica e Franciscanismo. Universidade Federal do Rio de Janeiro / Instituto de filosofia e Ciências Sociais. 07 a 11 de out. de 2002.

RAJCHAMAN, John. **FOUCAULT**: A liberdade da filosofia. RJ: Ed. Jorge Zahar, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. **Os Nomes da História**: Um Ensaio da Poética do Saber. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.

RANCIÈRE, Jacques. **Políticas da Escrita**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. **“Deleuze e a literatura”**. Texto apresentado nos “Encontros Internacionais Gilles Deleuze, no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, na UERJ, nos dias 10, 11 e 12 de junho de 1996. Tradução de Ana Lúcia Oliveira.

REALE Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, v.III.

REIS, José Carlo. **História & Teoria: Historicismo, Modernidade, Temporalidade e Verdade**. Rio de Janeiro: Ed. FDV, 2003.

RIBEIRO, JR. **Pequena história das heresias**. Campinas: Papirus, 1989.

RICHÉ, Pierre. **Vida de São Francisco**. São Paulo: Loyola, 1991.

ROBERT, J. N. **Os Prazeres de Roma**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. São Paulo: Papirus, 1998.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1990.

SAN PAYO, Patrícia. **Blanchot: a possibilidade da literatura**. Lisboa: Vendaval, 2003.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org). **Políticas do Corpo**. SP: Estação Liberdade, 1995.

SCHWARZ, Roberto (Org). **Os Pobres na Literatura**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.

SCHLITT, J. C. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: com panhia das Letras, 1999.

SCIADINI, Patrício. **Santas e Santos que Influenciaram o II Milênio**. São Paulo: 2ª ed: Ed. LTR, 2000.

SILVEIRA, I. ; REIS, O. (Org). **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis: Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOTO, Maria Cristina Martinez. **Pobreza e conflito: Taubaté, 1860-1935**. Anablume, 2005.

STOFFELS, Marie Ghislaine. **Os Mendigos na Cidade de São Paulo**. RJ: Paz e Terra, 1997.

SOUSA, Dalila Doring. **A representação dos pobres nas pinturas religiosas do caravaggismo napolitano**. Dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, março de 2002.

TEIXEIRA, C. M. **O contexto religioso do surgimento do movimento de Francisco de Assis**. Ciclo Tradição Monástica e franciscanismo. RJ: ITF/UFRJ/VOZES, 2002.

TELLES, Verônica e VALLE, Cléa Fernandes N. **O mito do conceito de herói**. Revista do ISAT; nº 7.

TESTAS, G, TESTAS, J. **A Inquisição**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

TÉTART, Philippe e CHAUVEAU, Agnes. (orgs.) **Questões para a história do presente**. SP: EDUSC, 1999.

ULLMANN, R. Os alunos e professores nas Universidades medievais. IN: **Veritas: Revista Trimestral de Filosofia e Ciências humanas da PUC**. Porto Alegre, v. 39, n.155, p. 397-412, set. de 1994.

VAUCHEZ, A. **A Espiritualidade na Idade média Ocidental: séculos VIII a XIII**. RJ: Jorge Zahar Ed., 1995.

VAUCHEZ, A. O Santo. IN: LE GOFF, J. (ORG). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 211-230.

VEYNE, Paul. **O Inventário das Diferenças**. Lisboa: Gradiva, 1990.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**: Foucault revoluciona a escrita da história. 4ª ed. Brasília: Ed. UNB, 1998.

VEYNE, Paul. “O Império romano”. In: DUBY, G. e ARIÈS, P. **História da Vida Privada**. Companhia das Letras, 1990.

VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: Edusc, 2001.

WHITTAKER, C.R. O Pobre. In: GIARDINA, A. A. **O Homem Romano**. Lisboa: Presença, 1992 .

ZOLLA, E. **Los místicos de Occidente: Místicos Medievais**. V. 2. Barcelona: Paidós, 1997.

ZOURABICHILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

FONTES

ANTIGAS:

EPICURO. Carta sobre a felicidade (A Meneceu). Tradução Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. SP: Editora da UNESP, 2ª Ed., 1997

EPICURO. Pensamentos – Texto Integral. SP: Martins Claret, 2005

GIOVANNI Filoramo e RODA, Sérgio. Cristianismo e Sociedade antiga. SP: Paulus, 1997

CRISÓSTOMO, João. Obras de San Juan Crisóstomo. Homilias sobre el evangelio de San Mateo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 1956.

SÊNECA. A Tranquilidade da Alma. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. Tradução Luiz Feracine. SP: Editora Escala,

MEDIEVAIS

ANÔNIMO Perusiano. [1240-1241]
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

ASSIS, Francisco. Testamento da Porciúncula. 1225.
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. 372.
Disponível: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/vida_de_santo_antao_indice.html.

BULA de canonização de Francisco de Assis (bula beati Francisci peeracta a Gregório IX, Anno 1228).
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>

CELANO, Miguel de. Primeira Vida de São Francisco. 1228.
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>

CELANO, Miguel de. Segunda Vida. [1246-1247].
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

CONSIDERAÇÕES sobre os estigmas.
Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

ESPELHO da Perfeição. 1318.

Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

I IORETTI di San Francesco. 1340.

Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

REGRA não bulada. 1221.

Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

SACRUM Comerciun. [1260-1270].

Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

SÃO BOAVENTURA. Legenda Maior. 1263.

Disponível em <http://www.procasp.org.br/fontes.php>.

MODERNAS:

GEREMEK, Bronislaw. Os Filhos de Caim – vagabundos e miseráveis na literatura européia / 1400-1700. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 188.

CONTEMPORÂNEAS:

SILVA, Antônio Moraes. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa: Typografia, 1831.

NARRATIVAS ORAIS: Campina Grande

Seu Francisco, Campina Grande, 2006, 2007, 2008,2009.

Kaki, Campina Grande, 2008, 2009.

Seu Faustino, Campina Grande, 2008.

Seu Heleno, 2007, 2008