

**CENTRO UNIVERSITÁRIO CAMPOS DE ANDRADE
UNIANDRADE**

MESTRADO EM LETRAS

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: TEORIA LITERÁRIA

**DO FIO DE ARIADNE À CORDA DE NIETZSCHE:
A TRANSFIGURAÇÃO E A TRANSVALORAÇÃO DE ANDRÉ
EM *LAVOURA ARCAICA***

ANTONIO CRUL

CURITIBA
2008

ANTONIO CRUL

**DO FIO DE ARIADNE À CORDA DE NIETZSCHE:
A TRANSMUTAÇÃO E A TRANSVALORAÇÃO DE ANDRÉ
EM *LAVOURA ARCAICA***

CURITIBA
2008

ANTONIO CRUL

**DO FIO DE ARIADNE À CORDA DE NIETZSCHE:
A TRANSFIGURAÇÃO E A TRANSVALORAÇÃO DE ANDRÉ
EM LAVOURA ARCAICA**

Dissertação apresentada como requisito
para obtenção do grau de Mestre ao Curso
de Mestrado em Teoria Literária no Centro
Universitário Campos de Andrade –
UNIANDRADE.

Orientadora: Professora Doutora Brunilda T.
Reichmann

CURITIBA
2008

TERMO DE APROVAÇÃO

ANTONIO CRUL

DO FIO DE ARIADNE À CORDA DE NIETZSCHE: A TRANSFIGURAÇÃO E A TRANSVALORAÇÃO DE ANDRÉ EM LAVOURA ARCAICA

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Curso de Mestrado em Teoria Literária do Centro Universitário Campus de Andrade – UNIANDRADE, pela seguinte banca examinadora:

Professora Doutora Brunilda T. Reichmann
(Uniandrade)

Professor Doutor Altair Pivovar (UFPR)

Professor Doutor Benedito Costa Neto Filho
(Uniandrade).

Curitiba, julho de 2008.

Dedico este trabalho a meu pai Pedro Crul e minha mãe Miquelina Crul por me presentarem com o dom da vida e por terem permitido que eu saísse de casa ainda na adolescência para, mesmo inconscientemente, procurar me tornar além-do-homem.

Também dedico este trabalho para minha esposa Claudia: perdão pelas horas que eu tive de ficar estudando e não lhe fiz companhia. Obrigado por escolher compartilhar a vida comigo para assim, gerar mais duas vidas de grande valor: nossa filha Khadija e nosso filho Otávio Augusto Nietzsche.

A todos vocês meu amor e minha gratidão.

Aos professores
Brunilda Reichmann
Sigrid Renaux
Marco Chaga

O homem é corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O grande do homem é ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento.

Eu só amo aqueles que sabem viver como que se extinguindo, porque são esses os que atravessam de um para outro lado.

Amo os grandes desdenhosos, porque são os grandes adoradores, as setas do desejo ansiosas pela outra margem.

Amo os que não procuram por detrás das estrelas uma razão para morrer e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao além-do-homem.

Amo o que vive para conhecer, e quer conhecer, para que um dia viva o além-do-homem, porque assim quer o seu acabamento.

Amo o que trabalha e inventa, a fim de exigir uma morada ao além-do-homem e preparar para ele a terra, os animais e as plantas, porque assim quer o seu acabamento.

Amo o que ama a sua virtude, porque a virtude é vontade de extinção e uma seta do desejo.

Amo o que não reserva para si para si uma gota do seu espírito, mas que quer ser inteiramente o espírito da sua virtude, porque assim atravessa a ponte do espírito.

Amo o que faz da sua virtude a sua tendência e o seu destino, pois assim, por sua virtude, quererá viver ainda e deixar de viver.

Amo o que não quer ter demasiadas virtudes. Uma virtude é mais virtude do que duas, porque é mais um nó a que se aferra o destino.

Amo o que prodigaliza a sua alma, o que não quer receber agradecimentos nem restitui, porque dá sempre e se não quer preservar.

Amo o que se envergonha de ver cair o dado a seu favor e que pergunta ao ver tal: "serei um jogador fraudulento?" porque quer submergir-se.

Amo o que solta palavras de ouro perante as suas obras e cumpre sempre com usura o que promete, porque quer perecer.

Amo o que justifica os vindouros e redime os passados, porque quer que o combatam os presentes.

Amo aquele cuja alma é profunda, mesmo se ferida, e pois a cólera do seu Deus o confundirá.

Amo aquele cuja alma é profunda, mesmo se ferida, e ao que pode aniquilar um leve acidente, porque assim de bom grado passará a ponte.

Amo aquele cuja alma transborda, a ponto de esquecer de si mesmo e quanto esteja nele, porque assim todas as coisas se farão para a ruína.

Amo o que tem o espírito e o coração livres, porque assim a sua cabeça apenas serve de entranhas ao seu coração, mas o seu coração o leva a sucumbir.

Amo todos os que são como gotas pesadas que caem uma a uma da sombria nuvem suspensa sobre os homens, anunciam o relâmpago próximo e desaparecem como anunciadores.

Vede: eu sou um anúncio do raio e uma pesada gota procedente da nuvem; mas este raio chama-se o Além-do-Homem.

Nietzsche

SUMÁRIO

RESUMO	ix
ABSTRACT	x
INTRODUÇÃO	1
1 A MITOLOGIA EM <i>LAVOURA ARCAICA</i>	5
1.1 MITOLOGIA E O AMOR EM <i>LAVOURA ARCAICA</i>	8
1.2 O BANQUETE DE IOHÁNA E DE PLATÃO.....	10
1.3 EROS E THANATOS.....	18
2 FRIEDRICH NIETZSCHE	26
2.1 NIETZSCHE, WAGNER E SCHOPENHAUER.....	28
2.2 NIETZSCHE E SÓCRATES	31
3 NIETZSCHE E <i>LAVOURA ARCAICA</i>	34
3.1 <i>LAVOURA ARCAICA</i> E AMOR FATI	35
3.1.1 <i>Amor fati</i> – Ariadne e Ana	35
3.1.2 O <i>amor fati</i> e o eterno retorno	42
3.2 O APOLÍNEO E O DIONISÍACO EM <i>LAVOURA ARCAICA</i>	48
3.2.1 A transfiguração de André	58
3.2.2 A transfiguração através da dança	67
3.2.3 O além-do-homem	72
3.2.4 Valores morais em Nietzsche e <i>Lavoura Arcaica</i>	80
CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS	103
ANEXOS	106

RESUMO

O objetivo desta dissertação é demonstrar, sob a ótica nietzschiana, como o narrador-personagem André, do romance *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar, insatisfeito com as normas impostas pelo pai, sai de sua casa, tem contato com um novo estilo de mundo e retorna para propor novos valores. Criar valores e estabelecê-los como meta para organização e manutenção do sistema é algo mais do que normal em qualquer sociedade. No entanto, questionar estes valores e querer subverter a ordem é “perigoso” aos olhos de quem está e quer se manter no poder. O embate é inevitável. A consciência de André é a possibilidade de tornar-se além-do-homem e transvalorar todos os valores propostos. O enredo da obra *Lavoura arcaica* se constitui numa trama que se desenvolve dentro de uma família tradicional. Família patriarcal e mantida por uma moral muito severa. No romance o que salta aos olhos é o atrito bem narrado e composto pelo autor, entre uma ordem que, de maneira comedida, quer se manter no poder e sobreviver (representada pelo pai) e outra via de entendimento do mundo que é abraçada pelo discurso apaixonado do jovem André. É mediante a análise dos discursos proferidos pelos personagens que identificarei elementos nietzschianos na obra: a proposta do além-do-homem, a transfiguração, a transmutação, o apolíneo-dionisíaco e o *amor fati*. André percebe-se além-do-homem quando identifica que os discursos do pai procuram reduzir o ser humano a uma massa uniforme, ou seja “rebanho”. A vontade de André é ser alguém capaz de conviver com seus próprios abismos e, com isso, se superar. Se superar é ter superabundância de vida mesmo em face a todo sofrimento. André é o homem assumindo-se indivíduo enfrentando a repressão natural do sistema. A atitude de André é semelhante à atitude de Zaratustra, que depois de gozar por dez anos do espírito da solidão na montanha, falando ao sol, diz que, assim como a abelha satura-se do mel juntado em demasia, aborreceu-se de sua sabedoria e, precisa de mãos que para ele se estendam. Resolve assim descer da montanha para ensinar aos homens o além-do-homem. André ousa questionar a ordem estabelecida, não lhe resta outra alternativa se pretende sobreviver enquanto homem, indivíduo. O início da auto-superação é ter coragem de afundar os pés na terra entre as folhas caídas e dela fazer parte e se apossar.

Palavras-chave: Nietzsche. Lavoura arcaica. Zaratustra. Valores Morais.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to demonstrate, according to Nietzsche's philosophy, how the protagonist-narrator André, unhappy with the standards imposed by his father, leaves home, has contact with a new style of life, and returns to propose new values. To create values and establish them as a target for organization and maintenance of the system is more than normal in any society. But, to question these values and to subvert the order is "dangerous" in the eyes of those who are and want to remain in power. The clash is inevitable. André's consciousness shows the possibility of becoming beyond-the-man and transcend all proposed values. The plot of the novel *Lavoura arcaica* develops in a traditional family – a patriarchal family, maintained by severe moral codes. What becomes evident in the novel is the conflict told by the narrator, in which one way of understanding the world – that one must remain in power and survive (represented by the father), and another – that one must go beyond the proposed values (embraced by André's beliefs) are confronted. By analyzing the speeches delivered by the father and André, this work tries to identify Nietzschean ideas in the work: beyond-the-man, transfiguration, transmutation, the Apollonian-Dionysian energy, and *amor fati*. André perceives himself as beyond-the-man when he identifies that his father's sermons try to reduce human beings to a uniform mass or a "flock". André's desire is to live by his own "rules" and, by doing so, to surpass himself. To surpass himself is to live a full life even in the face of suffering. He becomes the man, the individual, facing the oppressing system. André's attitude is similar to Zarathustra's, who, after enjoying ten years alone in the mountains, speaking to the sun, says that, like the bees, he is saturated by the honey of his knowledge, is tired of his wisdom, and needs to see hands stretched towards him. Therefore he decides to descend the mountain to teach mankind. André dares to subvert the established order, therefore there is no other alternative but to live as a man, as an individual. The beginning of his subversive attitude can be noticed when he has the courage to hide his feet in the ground, covered with leaves, and become part of nature.

Key words: Nietzsche. *Lavoura arcaica*. Zarathustra. Moral Values.

INTRODUÇÃO

*Sai da tua caverna; o mundo aguarda-te
como um vergel.
O vento brinca com os fortes perfumes
que querem vir ao teu encontro,
E todos os regatos queriam correr atrás
de ti.*

Nietzsche

“Do fio de Ariadne à corda de Nietzsche: a transfiguração e a transvaloração de André”, esse foi o título escolhido após leitura do romance *Lavoura arcaica* (1975), de Raduan Nassar, e da filosofia de Nietzsche. Parto, para concretização deste título, da necessidade do mito de Ariadne para transpor os medos enclausurados no labirinto do inconsciente. O fio de Ariadne, na interpretação, é o pensamento de Nietzsche: *amor fati* (amor ao destino), a transfiguração do espírito e o além-do-homem. Após superar o labirinto mediante o “fio” interpretativo, nota-se a transfiguração do homem: o fio da interpretação faz com que o homem transforme-se na corda de Nietzsche: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar” (NIETZSCHE, s/d, p. 25).

Nietzsche é um pensador capaz de libertar o ser humano de suas amarras. Viveu intensamente o que acreditava. Acreditava que o homem se superaria quando destruísse os ídolos que cerceavam sua existência. Ao destruir os ídolos e mostrar a moralidade que se encontra por detrás das venerações, Nietzsche buscava fortalecer o homem. Por “ídolos”, podemos entender tudo que “cheira” a eternidade, a promessas de felicidade fora do mundo, a tudo que nega o homem e a Terra. Nietzsche é o pensador de nossas angústias, que não poupou nenhuma certeza estabelecida, sobretudo as suas próprias convicções e desvendou os mais sinistros

labirintos da alma moderna. Com a paixão que liga a vida ao pensamento, Nietzsche refletiu sobre todos os problemas cruciais da cultura moderna, suas perplexidades e desafios.

Segundo alguns estudiosos, Nietzsche é pessimista e com uma visão muito sombria. A despeito de sua visão sombria, Nietzsche tentou ser um arauto de novas esperanças. Sua mensagem definitiva - a criação de novos valores, a intuição de novas metas para a aventura humana na história - é também um cântico de alegria. Essa é uma das razões pelas quais o estilo de Nietzsche resulta da combinação paradoxal de elementos antagônicos: sombra e luz, agonia e êxtase, gravidade e leveza.

No romance de Raduan Nassar, André, filho “rebelde” de Iohána, quer destruir os ídolos arraigados na família desde os tempos do avô. Narrado em primeira pessoa, o romance nos mostra a alma de André, sua busca por liberdade e, por outro lado, o sufocante universo familiar no qual o rapaz está inserido: fatores que se unem e sedimentam sua revolta e rebeldia, seja através da consumação do amor incestuoso com a irmã, seja com a fuga da casa paterna.

Incapaz de partilhar da vida rural da família, sentindo-se distante e alheio ao pequeno mundo capitaneado por Iohána, André não suporta os sermões paternos, o abecedário judaico-cristão repetido à exaustão, junto à mesa. Não suporta igualmente a pacata e macilenta convivência com os familiares, além de demonstrar clara incapacidade de crer/obedecer guiado apenas pela fé cega de quem parece compartilhar das idéias de Iohána e Pedro, o irmão mais velho de André. André não aceita mais as condições impostas por Iohána e o pensamento de Zaratustra lhe caberia bem: “Por que tens vivido tanto tempo à beira do pântano, a ponto de tu mesmo te converteres em rã e sapo?” (NIETZSCHE, s/d, p. 153).

Este “homem velho” – que surge similarmente nos discursos de Iohána – precisa ser superado, ou a imagem do pensamento que precisa ser ultrapassada é aquela dos homens carentes, que buscam ídolos porque são carentes de vida. A grande maioria dos homens carentes de vida remete suas respectivas existências a valores superiores. O importante é perceber que, posteriormente, estes valores não mais fazem sentido para o homem e ele passa então a ser, ele mesmo, o centro das valorações. Assim, os valores sofrem transformações no plano da vida e a proposta de Nietzsche, de que novos valores sejam criados sem o peso divino e o exagerado orgulho humano, surge como possibilidade de superação dessa carência.

Identificamos na família de Iohána que seus membros, salvo os filhos que sentam à esquerda do pai, têm uma visão redutora e apaziguadora da existência, encobrendo sua sagacidade com preconceitos e apreensões de ordem moral. Eles não conseguem dar voz à vida. André diz *não* à tradição e aos valores impostos pelos discursos de Iohána. A tradição que o pai procura ansiosa e ferreamente manter, longe de ser coletiva, em termos de aceitação autônoma, é monológica, unidirecional. A comunicação em família se dá sempre no horário das refeições por intermédio de sermões/discursos repletos de proibições e advertências.

A consciência de André é fundamentada no amor próprio e no “cultivo de si”, cujo objetivo principal é levá-lo a tornar-se além-do-homem. O homem não deve eliminar os instintos e os desejos mas, saber dominá-los, ou melhor, hierarquizá-los. Diante do amor próprio ele transforma-se em medida dos seus próprios valores, escolhendo por si mesmo o que lhe é próprio e se auto-afirmando. André procura um novo caminho, caminho este que Nietzsche intuiu e que o conduziu ao anúncio do além-do-homem. O anúncio do além-do-homem adviria do resultado da transvaloração de todos os valores:

Para conseguir uma Transmutação de todos os valores, é necessário talvez mais faculdades de quantas foram até agora possíveis num só indivíduo; sobretudo, seriam necessárias contradições entre essas faculdades sem que, todavia, por isso se espezinhassem ou se destruíssem entre si. Ordem hierárquica das faculdades, sentido da distância, arte de superar sem provocar discórdia; não confundir nada, não “conciliar” nada; uma infinita multiplicidade que todavia é o contrário do caos; foi essa a premissa, o longo trabalho oculto, a operosidade artística do meu instinto. E a sua alta salvaguarda se demonstrou fortemente, a ponto de eu, em caso algum, não ter chegado sequer a duvidar do que se desenvolvia em mim: de que todas as minhas faculdades se revelam de chofre, improvisadamente, na sua perfeição mais elevada. (NIETZSCHE, 2003a, p. 63)

O além-do-homem nietzschiano não poderá ser concebido tão-somente como um “sujeito”, mas um novo pensamento que deveria funcionar como caminho a se trilhar; mais do que isso, como uma abertura para outras infinitas possibilidades de ser.

1 A MITOLOGIA E O AMOR EM *LAVOURA ARCAICA*

O mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. O mito cumpre uma função sui generis, intimamente ligada à natureza da tradição e à continuidade da cultura... A função do mito é, em resumo, a de reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, unindo-a à mais alta, melhor e mais sobre-natural realidade dos acontecimentos iniciais. Cada mudança histórica cria sua mitologia, que é todavia só indiretamente relativa ao fato histórico.

Malinowski

A escolha do romance *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar, publicado em 1975, como objeto de estudo desta dissertação nasceu da apreensão mitológica e filosófico-existencial do personagem André identificados nos longos discursos da obra. Reconhecemos a possibilidade de fazer várias analogias dessas experiências com a mitologia grega – Eros e Thanatos, Ariadne, Alceste e Admeto e ainda Pátroclo e Aquiles na narrativa homérica – e com conceitos filosóficos de Friedrich Nietzsche, tais como: *Amor fati*, niilismo, o apolíneo e o dionisíaco e o além-do-homem. Resumos desses mitos serão incluídos como anexos no final da obra para não interromper o objetivo principal deste estudo: compreender a densidade e o existencialismo de André e sua tentativa – defendida neste texto – de concretizar o sonho de Zaratustra: tornar-se além-do-homem através da transvaloração dos valores.

Trabalhada minuciosamente num tom e melodia inconfundíveis, *Lavoura arcaica* fascina não somente pela imprevisibilidade dos acontecimentos, mas também pelos discursos proferidos com afã pelos seus personagens, principalmente André. Segundo Alfredo Bosi (2004), *Lavoura arcaica* é um “romance intimista cujo trabalho formal levou a linguagem às fronteiras da prosa poética” (BOSI, 2004, p.

423). Além de Bosi, Sigrid Renaux, em *Relendo Lavoura arcaica* (2007, p. 13-30) detém-se na análise do romance como narrativa poética. Para a estudiosa, a narrativa de Nassar é também analisada como prosa poética.

Lavoura arcaica, escrito por Raduan Nassar em 1975, romance narrado em primeira pessoa, foi transformado em filme sob a direção de Luiz Fernando Carvalho em 2001. É a história da rebelião de André, filho de repressora família de origem árabe radicada no interior de São Paulo, contra os rígidos preceitos de comedimento e bom comportamento impostos pelo pai. André vive o drama da paixão por uma de suas irmãs, Ana, com quem consuma um incesto. Depois disso abandona o lar. Pedro, seu irmão mais velho, é incumbido pela família a levar André de volta à casa paterna. Por meio da conversa de André com Pedro, o leitor vai conhecendo os motivos da revolta e da partida de André. Lido por muitos como uma versão moderna da parábola do filho pródigo, o romance é dividido em duas partes: “A partida” e “O retorno”. A família de André valoriza em primeiro lugar um modo de vida austero, centrado na união da família em torno do trabalho, da lavoura, do amor, mas principalmente em torno da figura do pai, transmissor de sua cultura ancestral por meio dos sermões que prega. A rebeldia angustiada de André visa desorganizar a ordem estabelecida pelo pai em seu discurso, profanando, com sua lavoura, o sagrado de sua cultura, pois trabalhar sobre o arcaico é revolver o caos enterrado sob a ordem estabelecida. É revolver o que estaria oculto.

A fuga de André, segundo esta análise, foi fundamental, pois por meio da fuga ele tenta se libertar do “homem revoltado” camusiano e, ao fugir, deixaria de ser mais um Sísifo (Ver Anexo A). Empurrar pedras durante anos em vez de viver ainda é um dos dilemas filosófico-existenciais que temos de enfrentar. Há necessidade de quebrar a pedra ou torná-la objeto de construção e aperfeiçoamento do ser.

O romance tem início com o encontro entre Pedro e André num quarto de pensão decadente do interior de São Paulo. Ao falar, André aos poucos vai revelando as causas de sua partida: angústia chegada a um grau insuportável ao ter que conviver entre o peso da lei paterna e a sufocante ternura materna:

[...] me acordava às cinco todos os dias pr'eu comungar na primeira missa e em como eu ficava acordado na cama vendo de um jeito triste meus irmãos nas outras camas, eles que dormindo não gozavam da minha bem-aventurança [...] e só esperando que ela entrasse no quarto e me dissesse muitas vezes “acorda, coração” e me tocasse muitas vezes suavemente o corpo até que eu, que fingia dormir, agarrasse suas mãos num estremecimento, e era então um jogo sutil que nossas mãos compunham debaixo do lençol, e eu ria e ela cheia de amor me asseverava num cicio “não acorda teus irmãos, coração”, e ela depois erguia minha cabeça contra a almofada quente do seu ventre e, curvando o corpo grosso, beijava muitas vezes meus cabelos, e assim que eu me levantava [...] (NASSAR, 1989, p. 26-27)

Que íntima e perfeita relação de André menino com Zaratustra: “Zaratustra mudou, Zaratustra tornou-se menino, Zaratustra está acordado. Que vais fazer agora entre os que dormem?” (NIETZSCHE, s/d, p. 22).

Com efeito, ao relatar sua angústia, sua raiva e questionamentos face à suposta inconsistência dos sermões paternos, seu discurso é entremeado de lembranças felizes da infância na fazenda e ao lado da mãe. Chegada a adolescência, porém, essa felicidade deu lugar ao tormento, e as recordações dão lugar ao despertar do amor: “que sopro súbito e quente me ergueu os cílios de repente? que salto, que potro inopinado e sem sossego correu com meu corpo em galope levitado?” (NASSAR, 1989, p. 51).

A angústia da descoberta da possibilidade de se tornar si mesmo advém quando a puberdade toma seu corpo de assalto e a sexualidade transforma o que antes era claridade em estranheza e mudez, prostrando-o “na cama como um convalescente” (NASSAR, 1989, p. 28).

André descobre-se amor, Ser desejante e transvalorador dos valores arraigados na família. O amor de André torna-se amor completo: amor comparado à união, depois de superar muitas dificuldades entre Eros e Psique (alma). Ele tornar-se intrinsecamente corpo e alma desejante.

1.1 A MITOLOGIA E O AMOR EM LAVOURA ARCAICA

A verdadeira essência do amor consiste em abandonar a consciência de si, no esquecer-se em um outro si mesmo, e todavia no reencontrar-se verdadeiramente nesse esquecimento.

Hegel

O cristianismo deu veneno para Eros beber. Este, na verdade não morreu, mas ficou viciado

Nietzsche

A representação que pretendemos sobre o mito (Ver Anexo B) não é a mesma que os gregos antigos faziam. Pretendemos, sim, utilizá-los com uma tonalidade freudiana ou psicanalítica para analisar determinados fatos, investigando-os internamente. André fez isto ao trabalhar sobre o arcaico: “criar superando-se a si mesmo. É isto o que ele mais deseja; é esta a sua paixão toda” (NIETZSCHE, s/d, p. 42).

Uma leitura superficial na busca do sentido do mito pode nos levar a interpretá-lo como uma maneira fantasiosa de explicar a realidade, ainda não justificada pela razão. A noção de mito é mais complexa e rica que a posição redutora apresentada pelas lendas e fábulas. Ao entrar em contato com o mundo, o

homem não é apenas uma “cabeça que pensa” diante do mundo que se apresenta perante ele. Entre os dois, o homem e o mundo, existe a imaginação e a fantasia. Antes de interpretar o mundo, o homem o deseja ou o teme. Procura compreendê-lo e dele fazer parte.

Foi na Grécia que a consciência humana superou sua fase mística e religiosa e encontrou na Filosofia espaço aberto para indagar e refletir sobre a origem do mundo e do homem, buscando no próprio mundo e no próprio homem as explicações racionais dessas realidades, de acordo com a tradição ocidental.

A força propulsora do mito é o mistério que envolve a vida e o Ser. O homem sente-se jogado na existência em meio à multiplicidade de fenômenos que o desafiam e que ele tem de ordenar ou organizar, significativamente em função de um viver razoável. Isso ocorre não só em função da sobrevivência física ou biológica, como em qualquer animal, mas também em função da sobrevivência psicológica e social, o que é próprio do ser humano.

Faz-se importante ressaltar que a chamada consciência filosófica não surge ao acaso. O ser humano, na sua busca incessante de compreensão e inteligibilidade da realidade que o cerca, do contexto em que vive, afastado e insatisfeito com as explicações míticas, movido pela admiração que o universo provoca dentro de si mesmo, reelabora racional e logicamente os conhecimentos adquiridos pelo mito ao longo do tempo e cria uma nova forma de abordar e investigar o mundo e os seres vivos que nele existem: a filosofia.

1.2 O BANQUETE DE PLATÃO E DE IOHÁNA

*Amor e ódio – O amor e o ódio não são cegos,
mas ofuscados pelo fogo que trazem consigo.*

*Querer ser amado – a exigência de ser amado
é a maior das pretensões.*

Nietzsche

Faremos uma breve ruptura no delinear do trabalho para conhecermos melhor o amor, justamente este que fez André quebrar os grilhões da moralidade metafísica arraigada em seu ser.

Iniciaremos com Platão, que viveu entre 428-347 a.C. e foi um dos mais importantes filósofos a se preocupar com a temática do amor, dedicando a este tema uma obra inteira. Em 385 a.C., compôs *O banquete*, considerado uma das primeiras tentativas de análise e compreensão do amor.

O banquete platônico foi realizado na casa de Agathon (nome que em grego designa a “Idéia do Bem”) e seguia uma ordem ao redor da mesa, a partir da direita, como na mesa de Iohána. Os discursos de Iohána eram proferidos durante as refeições (mesa dos sermões) onde cada membro (galho) tinha seu lugar determinado: “eram esses os nossos lugares à mesa na hora das refeições, ou na hora dos sermões: o pai à cabeceira; à sua direita, por ordem de idade, vinha primeiro Pedro, seguido de Rosa, Zuleika e Huda; à sua esquerda, vinha a mãe, em seguida eu [André], Ana, e Lula, o caçula” (NASSAR, 1989, p. 156). Banquetear, em ambos os casos, nos remete à idéia de uma forma de “oferendas consagradas”, ou seja, semelhante à Eucaristia.

No decorrer do discurso de Fedro, um dos convidados para o banquete de Platão, ele cita o mito do casal Alceste e Admeto (Ver Anexo C). O marido, Admeto, estava condenado à morte, exceto se alguém aceitasse tomar seu lugar, o que nem

os próprios pais aceitaram. Mas, por amor ao marido, Alceste se entrega à morte. Recorro a esse mito para sugerir, que, mesmo sem a intenção de morrer por André, Ana o faz: morre para que André continue vivo. Identificamos aqui, tanto no mito de Alceste como na história de Ana em *Lavoura arcaica*, o elogio do amor divino e como este se estende ao elogio do amor como fonte da virtude humana. Ambas – Alceste e Ana – amam incondicionalmente.

Ainda seguindo o discurso de Fedro, chegamos ao mito de Pátroclo e Aquiles (Ver Anexo D) onde abordaremos a relação entre erômenos (amado) e erastas (amante). Fedro lembra alguns versos da *Ilíada* de Homero e conta-nos a seguinte história: durante uma das batalhas de Tróia, Aquiles de Peleo, apesar de ser advertido por sua mãe, a deusa Tétis, de que, se vingasse a morte de seu amante Pátroclo, matando Heitor, morreria ele mesmo; mas, se não o matasse e renunciasse à sua vingança de morte, voltaria às terras de seu pai, a seus campos e a tudo que ele deixou e morreria só pela velhice. Aquiles persegue Heitor, o príncipe de Tróia, e, depois de uma longa perseguição, mata-o sob as muralhas da cidade.

Nesta narrativa de Homero, lembrada por Fedro, diferenciam-se duas situações necessárias para que o amor seja possível. Em suma, o amor de Pátroclo, que é o amor do homem que deseja, porque era Pátroclo quem desejava Aquiles, e de outra parte o amor de Aquiles, que fica como amado por Pátroclo, amado por ser ele quem tem as coisas belas, por ser ele o filho de uma deusa, semi-deus, fixo no espaço do amado, sustentando para si o que hoje chamaríamos um amor narcisista. Mas onde está, pois, a revelação divina do amor?

A revelação está no fato de que Aquiles, que até então ocupava o lugar do amado, porque era belo como os deuses, jovem e forte, no momento da morte de

Pátroclo, que era quem o desejava, passa a desejar Pátroclo, desejo que o levará a atuar como se fosse habitado por um deus.¹

Paidierastia é um termo grego oriundo da junção de outras duas expressões gregas: *paîs* (“criança”) e *erân* (“amar”). As relações pederastas eram realizadas pelo erasta, que, segundo Platão, é traduzido como amante e pelo erômeno, o amado. Essa relação realizava-se entre um homem e um rapaz imberbe, quando o amante tocava o peito do amado, algo semelhante ao reencontro entre André e Lula, que ocorre no final do romance. Com mágoa, Lula questiona a demora de André, pois este não veio ao seu encontro quando retornou. Para os gregos, o contato sexual entre homens possuía uma particularidade: apesar de ocorrer com frequência, em hipótese alguma os envolvidos poderiam denotar alguma feminilidade, recusar sua masculinidade, travestir-se ou comportar-se como uma mulher.²

Aristófanes eleva a honra e a moral dos que procuram sua outra metade nos rapazes, afirmando que em vez de ser uma atitude vergonhosa, é uma prova de audácia e coragem de quem pratica.

E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despudorados, mas estão mentindo; pois não é por despudor que fazem isso, mas

¹ Chamamos pederastia o relacionamento entre homens, que, durante os séculos V e IV a.C., exerceu bastante influência na constituição social grega, e que, hoje, erroneamente é comparada aos relacionamentos homossexuais. A pederastia possuía uma conotação pedagógica, destinada à preparação e à inserção do jovem, futuro cidadão ateniense.

² Deve-se tomar muito cuidado para não confundir pederastia com pedofilia. A pedofilia (também chamada de *paedophilia erótica* ou pedosexualidade) é a perversão sexual, considerada criminosa e combatida na maioria das sociedades, na qual a atração sexual de um indivíduo adulto está dirigida primariamente para crianças. A pedofilia é classificada como uma desordem mental e de personalidade do adulto, e também como desvio sexual, pela Organização Mundial da Saúde.

por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. [...] E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamentos e procriação naturalmente eles não lhe dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros.” (PLATÃO, 1991, p. 191e-192b)

Este trecho do discurso parece fazer uma certa apologia aos contatos sexuais entre homens em Atenas, porém o próprio Aristófanes assinala mais adiante que, apesar de tal afeição entre os homens e os rapazes, em momento algum se pode afirmar que houvesse uma união sexual entre eles:

Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento. [...] A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual. (PLATÃO, 1991, p. 192b-c)

Mesmo decepcionado, Lula quer que André o note; depois de uma pequena discussão André se levanta da cama de Lula e este, rapidamente, atira o lençol e descobre o peito. O ímpeto do diálogo e o tom elevado da voz de Lula faz com que André se pronuncie: “Fale baixo, Lula [...] Fale baixo, eu já disse” (NASSAR, 1989, p. 179-180). Era desonroso ao erasta e ao erômeno se submeter ao descontrole. Tanto no mito quanto no romance não se faz alusão a duas almas que buscam completar-se sexualmente, mas aperfeiçoar-se em sua essência com o auxílio do outro:

[...] olhando sobre o ombro para outra cama, notei num momento que Lula, não só fingia o seu sono, mas queria também, através de movimentos um tanto desabusados, me deixar claro que não dormia, [...] fui me sentar na beira da cama

dele [...] levei a mão ao seu ombro [...] mas não foi para fechar seus olhos que estendi o braço, correndo logo a mão no seu peito liso: encontrei ali uma pele branda, morna, que tinha a textura de um lírio [...] subindo a mão, alcancei com o dorso suas faces imberbes, as maçãs do rosto já estavam em febre; nos seus olhos, ousadia e dissimulação se misturavam [...] eu estendia a mão sobre o pássaro novo que pouco antes se debatia contra o vitral. (NASSAR, 1989, p. 177, 181, 182)

Aristófanes, comediógrafo, um dos convidados para o banquete, relata o mito segundo o qual no início os seres eram duplos e esféricos, e os sexos eram três: um constituído por duas metades masculinas; outro por duas metades femininas e o terceiro, andrógeno: metade masculino e metade feminino. Os seres andrógenos possuíam aparência redonda, possuíam quatro mãos, quatro pernas, duas faces, dois genitais, quatro orelhas e uma cabeça. Esses seres tornaram-se muito poderosos e resolveram desafiar os deuses, sendo, por isso, castigados por Zeus, que decidiu cortá-los em duas partes. Cada ser tornou-se então um ser fendido, e o amor recíproco se origina da tentativa de restauração da unidade primitiva. O mito significa também o anseio do homem por uma totalidade do Ser, representando o processo de aperfeiçoamento do próprio eu. Tal pormenor é o que identificaremos claramente na figura de André e sua tentativa de auto-superação, mediante o *amor fati* nietzschiano.

Após esta divisão, os novos seres mutilados e incompletos, passaram a procurar suas metades correspondentes. Daí se originou Eros, o impulso para recompor a antiga natureza e restaurar a antiga perfeição. Para Aristófanes, os humanos apenas se sentirão completos quando encontrarem sua outra metade perdida, e tal união só poderá ocorrer por intermédio da força do amor. Esse mito pode explicar a origem, em muitas pessoas, da procura insaciável por uma

companhia que lhes recomponha a unidade, que lhes ajude a enfrentar os desafios da vida, dando origem ao sentimento de amor que têm pelas outras. Nesses termos, o amor possibilita o encontro do ser humano com a sua natureza e sua unidade original, levando-o à felicidade, à paz e à alegria interior. Outro elogio, contido na obra *O Banquete*, é o de Fedro, que caracteriza o deus do amor como força vital e imortal da humanidade. Aí encontraremos a presença de Eros (Ver Anexo E), o deus do amor, carregado de glória. Eros é o deus que aproxima e mescla, une, multiplica e varia as espécies vivas.

A idéia de união não se restringe aqui apenas à noção corriqueira de união sexual ou amorosa que se efetua entre dois seres, mas se estende à idéia de conexão, implícita na palavra *religare* (da qual deriva a palavra “religião”). A sociedade se utiliza dessa artimanha mitológica – divisão dos seres – para formar cidadãos frágeis e inseguros: é preciso reparti-los, mutilá-los, transformá-los em metades, sem nenhuma possibilidade de recomposição. Para essa sociedade (rigidamente estabelecida em estamentos, patriarcal e religiosa) a melhor metade para nos completar pode ser a Igreja, o Estado, a Escola: as instituições em geral.

É importante lembrar que há grande influência dos mitos na história da humanidade. A psicologia, mais especificamente, utilizou-se deles para tornar claros os diferentes caminhos simbólicos concebidos para explicar o desenvolvimento do homem e a formação da psique individual e coletiva. Assim, Freud, Jung, Erich Fromm, entre outros, muito contribuíram para que os mitos deixassem de ser vistos como simples lendas ou histórias e passassem a ser entendidos como soluções imaginativas elaboradas pelos povos a fim de solucionar os fenômenos inexplicáveis da natureza, os problemas de cunho emocional, pessoal e cognitivo, que lhes propõem sua existência.

A simbologia de Eros pode nos ajudar a interpretar os fatos relacionados ao amor em *Lavoura arcaica*: o primeiro símbolo é o da criança alada, muito travessa e perversa representando juventude, imaturidade, irresponsabilidade e impulsividade. Essa imagem nos faz entender o quão infantil e adolescente é o amor, o que nos remete à idéia de que ele nunca chegará à idade da razão (*logos*), motivo de sua irracionalidade, sempre traquina e perversa, guiada pelo princípio do prazer. O segundo símbolo é o arco e a flecha, uma arma de caça, indicando que o amor não é algo que venha sem esforço; pelo contrário, está ligado à luta para a conquista dos objetivos. É um instrumento de ataque e ao mesmo tempo de defesa, indicando que há no amor movimento constante, alternando tempos de tranqüilidade e de guerra. O terceiro símbolo é a venda nos olhos significando a cegueira do amor. Eros se diverte, domina, apossa-se do outro mesmo sem vê-lo, talvez isso tenha dado origem ao tão conhecido e velho ditado popular: o amor é cego. O deus em sua origem nunca vê quem é atingido pelas setas que despertam o amor.

Ao lermos sobre esse mito, percebemos que o amor não se reduz apenas à procura da outra metade do ser que busca completude. Eros é a ânsia de ajudar o eu próprio autêntico a realizar-se. E essa realização somente se faz enquanto a vontade humana tende para o Bem e para o Belo, subordina beleza física à beleza espiritual. Eros é predominantemente desejo e leva o homem a sair de si para que, na intersubjetividade, ou seja, na relação com os outros, realize o “encontro”. Neste caso André é fundamentalmente um ser desejante, tal é a força da energia que o impulsiona a agir, a procurar o prazer e a alegria que representa alcançar o objeto de seus desejos.

Assim como no banquete promovido por Agathon, na casa de Iohána também se falava, mesmo que de uma forma diferenciada, sobre o amor – uma vez

que este era extremamente necessário para a preservação dos costumes e manutenção da ordem familiar. No banquete de Iohána não existia o debate, existia sim o monólogo. Iohána sabia desempenhar sua função de pai, pois ele sabia que era o símbolo da continuidade, da posse e da dominação. Seu papel paternal “é concebido como desencorajador dos esforços de emancipação, exercendo uma influência que priva, limita, esteriliza, mantém na dependência” (CHEVALIER, 1982, p. 678).

Como não havia possibilidade de debate ou de contestação quanto aos argumentos paternos, André resolve fugir da casa de seu pai. Foge dos valores impostos pelos discursos proféticos do pai e tenta encontrar novos valores fora e longe das divisas das terras de Iohána. Troca o universo e a amplitude do aconchego – a casa, segundo Chevalier, símbolo feminino, com sentido de refúgio, de proteção, de mãe – pela limitação e restrição imposta por um simples quarto de uma velha pensão interiorana. André tenta criar uma nova vida, novos valores superando-se a si mesmo: esta é sua paixão. Não consegue ver no pai um guia que, um dia, o levaria ao paraíso. Iohána, ao propor este paraíso, necessariamente, prega a abdicação e o abandono do viver: “Eis os tísicos da alma. Mas nasceram e já começaram a morrer, e sonham com as doutrinas do cansaço e da renúncia” (NIETZSCHE, s/d, p. 49).

Para Iohána “A sabedoria está precisamente em não se fechar nesse mundo menor: humildade, o homem abandona sua individualidade para fazer parte de uma unidade maior, que é de onde retira sua grandeza; só através da família é que cada um em casa há de aumentar sua existência” (NASSAR, 1989, p. 147-148).

Abandonar a individualidade em nome da família, isto André não aceita. Pedro ficou responsável em convencer e trazer o irmão que tinha se perdido de volta

ao lar, aquele pelo qual todos choravam e que é devolvido ao seio da família, que estava morto e voltou à vida. Há aqui um triste e previsível desfecho para os discursos hipotéticos do pai: conseguiu recuperar um filho e matar outro. Ao pressupor ter recuperado a harmonia do lar, ele o destrói, exatamente com o sentimento contrário do que prega: a ira. Uma vida ganha e outra tirada pelas próprias mãos do sábio orador messiânico.

1.3 EROS E THANATOS

Quem ensinasse os homens a morrer, os ensinaria a viver.

Montaigne

[...] a vida só se organiza se desmentindo, o que é bom para uns é, muitas vezes a morte para outros [...]

Nassar

O amor sensível deve estar subordinado ao amor intelectual. No diálogo *O banquete*, Platão demonstra que na juventude predomina a admiração pela beleza física, mas o verdadeiro discípulo de Eros amadurece com o tempo ao descobrir que a beleza da alma é mais preciosa que a do corpo.

São comuns os impulsos de Eros – esse deus da vida e do movimento –, que freqüentemente desembocam na morte:

enquanto o rosto inteiro se cobriu de um branco súbito e tenebroso, e a partir daí todas as rédeas cederam, desencadeando-se o raio numa velocidade fatal: o alfanje estava ao alcance de sua mão, e, fendendo o grupo com a rajada de sua ira, meu pai atingiu com um só golpe a dançarina oriental (NASSAR, 1989, p. 192)

Freud, no início do século passado, tentou explicar a relação aparentemente paradoxal entre Eros e Thanatos. Thanatos, irmão de Hipno, o sono, filho de Nix, a Noite, e de Caos (e das Trevas), é o terrível carrasco dos deuses, sendo representado como um jovem alado portando uma tocha apontada para o chão. É a divindade que marca o término da existência humana. Para Freud, haveria em nosso inconsciente duas forças antagônicas: Eros, o impulso da vida, e Thanatos, o impulso de morte. Essas forças vivem em conflito uma vez que caminham em direções opostas, mas o prazer dos indivíduos não se vincula necessariamente à vida, podendo algumas vezes estar intimamente aliado a Thanatos, ou seja, à morte. Quando o desejo maior dos homens é o repouso, o aconchego perene, a paz, o vínculo com Thanatos é estreito. Identificamos isso em Iohána, que, mediante seus discursos, tem como objetivo preservar a vida da família com seus velhos valores, acabando por destruí-la. Iohána tem em si o impulso da autodestruição. O pai encarna a civilização, e encontramos no texto a ratificação dessa hipótese: a cada discurso proferido pelo velho Iohána, ou mesmo quando é citado principalmente por André, há ocorrência da regra, da lei. A família, encabeçada por Iohána, é o microcosmo da civilização, e é nela que se representa o duelo mítico do homem em face da comunidade.

Eros caminha junto com Thanatos, uma vez que este último não é compreendido como um princípio natural do indivíduo, mas como resposta humana à repressão sexual que é imposta pela vida em sociedade e, na maior parte das vezes, é de se supor, exageradamente manipulada pelos regimes autoritários. Eros é o desejo de André, Thanatos é a repressão, o medo e a morte. A fusão Eros-Thanatos não é um dado natural, mas cultural e típico de uma sociedade especificamente repressora no que diz respeito à sexualidade.

O romance *Lavoura arcaica* é um roteiro apontando os passos dessa luta entre a vida e a morte que se trava durante o processo de constituição do sujeito. Aceitar as regras do pai, ser o desejo do pai é ser o mesmo que o pai, mas o personagem de André representa a escolha da via do embate. Seu percurso, ao longo do texto, descreve todas as vicissitudes desse processo.

O germe do confronto aparece com a curiosidade de André, uma inquietação dirigida ao mundo “fora das divisas das terras do pai” (NASSAR, 1989, p. 24), como acontece também com Lula: “eu já vivia empoleirado lá na porteira, sonhando com estradas, esticando os olhos até onde podia” (NASSAR, 1989, p. 180).

O embate entre Eros e Thanatos e a repressão são processos bastante antigos. Segundo a leitura cristã dos textos judaicos, nós falhamos, cometemos nosso “pecado original” e por isso somos mortais porque pecamos e pecamos porque ousamos comer do “fruto proibido” (leia-se “fruto da sabedoria, do entendimento”). A partir dessa primeira infração da ordem de Deus, estamos irremediavelmente condenados a viver a morte no erotismo e a reafirmar, através do sexo, nossa finitude, nossa falta e nossa culpa. O pecado original nos condenou a um “erotismo pecador”, de feições torturadas, envergonhadas ou declaradamente agressivas, todas elas reveladoras da poderosa repressão sexual a que somos submetidos. Ao menos, essa é a leitura da superfície da mística maniqueísta predominante no pensamento judaico-cristão.

Outro indício da repressão como elemento determinante entre Eros e Thanatos encontra-se na semelhança entre ambos, a qual encontramos na base de nossa cultura: os mandamentos de Deus nos ordenam: “não matarás”, “não cometerás adultério” (o sexo só é legítimo quando consagrado pelo matrimônio),

enquanto, em nossa vida diária, escondemos nossos corpos com o mesmo pudor e austeridade com que encobrimos a morte, ao edificar túmulos suntuosos para os nossos mortos. Sexo e morte são dois “fantasmas” que pairam sobre a retidão de nossas vidas: ambos nos remetem ao “pecado original”, e devem ser por isso temidos e evitados.

André foge à ordem, e tudo o que foge à ordem é perigoso. As tentações e o erotismo desviam da disciplina; o desperdício significa trabalho perdido. Para dominar a natureza e viver conforme as normas, o homem deve dedicar-se a ela e controlar seus próprios desejos para fazer jus, assim, ao prêmio do paraíso. O paraíso só será conquistado a quem se submete às normas, a quem se mostra merecedor de seus favores através da disciplina, do trabalho e da coerção da vontade. Esse é um modelo de conduta a ser seguido e repete a disciplina imposta aos membros do ajuntamento tribal, que vão merecer fazer parte do grupo, ser protegidos por ele, ao se submeterem à sua lei.

O universo rural de *Lavoura arcaica*, com suas repressões a Eros, aponta para formações sociais primitivas, podendo-se ler o rural, a lavoura, como sinônimo de tribal. Nele, os papéis sociais são hierarquicamente definidos e garantidos por uma série de preceitos de forma que o grupo sobreviva com aquela determinada organização. O chefe da tribo (pai-lohána) é profético à maneira dos profetas bíblicos, usando uma linguagem de atemorização como forma de controle social e político, com o objetivo de unir, por meio do temor, e preservar sua posição hierárquica. As afirmações e ameaças se sucedem de modo que sua proliferação lhes confere peso, constituindo uma demonstração de força. Pedro e o pai ditam ordens: “guarde esta garrafa, previna-se contra o deboche, estamos falando da família” (NASSAR, 1989, p. 40) e:

ninguém em nossa casa a de cruzar os braços quando existe a terra para lavrar, ninguém em nossa casa a de cruzar os braços quando existe a parede para erguer, [...] bastando que sejamos humildes e dóceis diante de sua vontade (tempo), abstendo-se de agir quando ele exigir de nós a contemplação [...]. (NASSAR, 1989, p. 58)

De forma antagônica, através de André, passa-se do reino da necessidade para o reino do desejo. Os sentidos deixam de funcionar como instrumentos de domínio sobre o mundo e tornam-se deflagradores de sensações de prazer. Portanto, notamos que Eros é movido por um desejo extremo de vida, de permanência, de continuidade, que fatalmente desemboca num desejo de fusão (Eros-Thanatos), numa ânsia de perda (mesmo de identidade), no âmbito da morte. É a morte do “homem-velho”, dos “valores-velhos” e dos discursos proferidos.

Todo ser humano carrega dentro de si um impulso em direção à transposição de seus próprios limites. André denuncia o que, embora presente em todos os membros da família, é negado e excluído, ficando escondido nos corredores, nos pequenos cantos da casa ou sob a tampa do cesto de roupa no banheiro. No cesto refugiam-se os conflitos, o grito, a revolta, a repressão, o cheiro da vida e da morte:

alguma vez te passou pela cabeça, um instante curto que fosse, suspender o tampo do cesto de roupas no banheiro? alguma vez te ocorreu afundar as mãos precárias e trazer com cuidado cada peça ali jogada? era o pedaço de cada um que eu trazia nelas quando afundava minhas mãos no cesto, ninguém ouviu melhor o grito de cada um, eu te asseguro, as coisas exasperadas da família deitadas no silêncio recatado das peças íntimas ali largadas, mas bastava ver, bastava suspender o tampo e afundar as mãos, bastava afundar as mãos para conhecer a ambivalência

do uso, os lenços dos homens antes estendidos como salvas pra resguardar a pureza dos lençóis, bastava afundar as mãos para colher o sono amarrotado das camisolas e dos pijamas e descobrir nas suas dobras, ali perdido, a energia encaracolada e reprimida do mais meigo cabelo do púbis [...] conhecer os humores todos da família mofando com cheiro avinagrado e podre. (NASSAR, 1989, p. 44-45)

A fusão entre Eros e Thanatos também poderá assumir outra conotação: a morte que, aliada ao sexo, pode ser a marca de nossa repressão, de nosso erotismo torturado; poderá também ser um início de nossa violência natural, de nosso desejo incontido de transpor limites, de instaurar o caos em lugar da ordem-nossa-de-cada-dia.

Vale a pena também ressaltar, em meio à fusão Eros-Thanatos, o papel reservado ao elemento feminino. A mulher, que aparece nos mitos e na literatura como fonte de vida, como aquela que gera, protege e alimenta o filho, é também aquela que devora e destrói, é aquela que traz consigo a morte ao mundo organizado dos machos. Eva – formada por uma costela de Adão – fica a ele indissoluvelmente ligada; assim a pulsão de vida, nascida da pulsão de morte, não mais se liberta desta origem. Quem morde a maçã e instaura a finitude no Éden:

Viu, pois, a mulher que o fruto da árvore era bom para comer, e formoso aos olhos, e de aspecto agradável; e tirou do fruto dela e comeu; e deu a seu marido que também comeu. E os olhos de ambos se abriram e, tendo conhecido que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram para si cinturas. (Gn 3,6-7)

Pandora amaldiçoa a humanidade com sua caixa de males – os gregos dos tempos homéricos relatam que Pandora, enviada aos homens, abre por curiosidade a caixa de onde saem todos os males. Pandora consegue fechá-la a tempo de reter

a esperança, única forma de o homem não sucumbir às dores e aos sofrimentos da vida. Ana também abre “a caixa de Pandora”. Tal caixa estivera com André: “Cuidando da bagagem, dei logo pela falta da caixa que acompanhava a mala, mas não liguei importância a isso, ainda que a caixa trouxesse coisas insólitas” (NASSAR, 1989, p. 176). André nota que a caixa não está onde a colocou, mas não faz idéia de onde estaria:

Ana (que todos julgavam sempre na capela) surgiu impaciente numa só lufada, os cabelos soltos espalhando lavas, ligeiramente apanhados num dos lados por um coalho de sangue (que assimetria mais provocadora!), toda ela ostentando um deboche exuberante, uma borra gordurosa no lugar da boca, uma pinta de carvão acima do queixo, a gargantilha de veludo roxo apertando-lhe o pescoço, um pano murcho caindo feito flor da fresta escancarada dos seios, pulseiras nos braços, anéis nos dedos, outros aros nos tornozelos, foi assim que Ana, coberta com as quinquilharias mundanas da minha caixa, tomou de assalto a minha festa, varando com a peste no corpo o círculo que dançava, introduzindo com segurança, ali no centro, sua petulante decadência, assombrando os olhares de espanto, suspendendo em cada boca o grito, paralisando os gestos por um instante, mas dominando a todos com seu violento ímpeto de vida [...] (NASSAR, 1989, p. 188-189)

Com isso, Ana, mesmo sem dizer uma única palavra, é a grande culpada pela “tragédia” imposta à família e, por isso, é a única que deve ser morta.

Também notamos que várias características da mãe coincidem com as do desejo recalcado, sendo ela sua personificação: a mãe não pode falar, não pode ocupar a cena principal, sendo deslocada do foco narrativo de maneira semelhante ao que acontece com o desejo, que é afastado da consciência. Esse afastamento, porém, não lhe tira a pressão e a persistência, aparecendo a mãe em horas furtivas, nos esconderijos, do mesmo modo que o desejo burla a censura e se expressa por

meio de atos falhos, lapsos ou através de uma linguagem corporal, também presente na personagem da mãe.

Não há dúvida, portanto, que Eros e Thanatos mantêm uma estreita aliança. Não há dúvida também que tal aliança se efetua muitas vezes em resposta a nossa cultura repressora, como um grito tardio de nossa sexualidade reprimida. Entretanto, entender a fusão Eros-Thanatos apenas como produto desta repressão pode ser fechar os olhos para a amplitude de Eros e para formas extremas de ruptura com a ordem estabelecida.

2 FRIEDRICH NIETZSCHE

Para viver só é necessário ser um animal ou então um deus – afirma Aristóteles. Falta o terceiro caso: é necessário ser um e outro, é necessário ser – filósofo.

Nietzsche

O caminho para se aproximar do pensamento nietzschiano perpassa aquilo que somos, tudo o que poderemos deixar de ser e o que seremos. Neste momento conheceremos um pouco da biografia do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, as influências que sofreu de Schopenhauer, Richard Wagner e a crítica ferrenha à filosofia de Sócrates. Faz-se necessário esta explanação pois identificaremos nestas influências sofridas grande parte do trabalho intelectual de Nietzsche bem como seu estilo (Ver anexo F) de fazer e escrever filosofia.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu a 15 de outubro de 1844 em Röcken, localidade próxima a Leipzig. Karl Ludwig, seu pai, pessoa culta e delicada, e seus dois avós eram pastores protestantes. O próprio Nietzsche pensou em seguir a mesma carreira.

Por coincidência, o dia 15 de outubro era o dia do aniversário do rei Prussiano Frederico Guilherme IV. Karl Ludwig, que havia sido tutor de vários membros da família real, rejubilou-se diante daquela patriótica coincidência e batizou o filho com o nome do rei. Diz o próprio Nietzsche: “Eu, nascido no dia natalício do rei, tive, como era natural, os nomes dos Hohenzollern, Frederico Guilherme. A escolha de tal dia teve algo de bom, como seja isto: o dia de meu aniversário foi, durante toda a minha infância, dia de festa” (NIETZSCHE, 2003a, p. 41).

Aos dezoito anos Nietzsche perdeu a fé no Deus de seus pais e passou o resto da vida procurando uma nova divindade; pensou tê-la encontrado no Além-do-Homem.

Nietzsche teve um período de produção curto. Seu primeiro livro foi lançado em 1872 e o último, antes de o pensador ser acometido por um colapso mental, em 1888. Ou seja, teve 16 anos de produção que, se foram marcantes para o pensamento contemporâneo, não foram tão ressonantes em sua época. Nietzsche só começou a ser realmente lido pouco antes de sua morte, ou seja, quando já estava em estado de alienação mental.

Nietzsche permanece um mistério. Ensaios, estudos, comentários, teses e livros continuam a ser produzidos em todas as partes do mundo, vasculhando os escritos deixados pelo filósofo para tentar decifrar seu pensamento. Ele queria ser aquele que deveria superar o século XIX. Em face de sua consciência, assumia a função de um pensador entre os séculos. A seu ver, somente na segunda metade do século XX seria compreendido. Sabia perfeitamente que não bastava “quebrar as tábuas da lei”: estas devem ser desmanteladas freqüentemente e durante muito tempo. Seria imprescindível substituí-las por outras. Nietzsche quis fazê-lo.

Além da filologia, Nietzsche estudou também filosofia e teologia. Foi leitor de Schiller, Fichte, Holderlin, Byron, Platão, Ésquilo, entre outros. Leu também Dostoiévski. Identificava-se com a música do compositor Wagner e sentia-se atraído pelo ateísmo de Schopenhauer.

Por meio de suas teorias, Nietzsche quer que sejamos superiores enquanto homens. Sabe-se que a teoria nietzschiana do homem superior é uma crítica que se propõe a denunciar a mistificação mais profunda ou perigosa do humanismo. O homem superior pretende levar a humanidade à perfeição, ao acabamento.

Pretende recuperar todas as propriedades do homem, superar as alienações e realizar o homem total. Sua vida foi marcada por episódios de profunda solidão, euforia e depressão.

2.1 NIETZSCHE, WAGNER E SCHOPENHAUER

Graças à música as paixões possuem-se a si mesmas.

Nietzsche

Se perguntarmos qual é o objeto da angústia, deve-se responder aqui como em toda parte: é o nada. A angústia e o nada marcham continuamente juntos.

Kierkegaard

Nietzsche considerava Wagner o renovador da cultura; talvez este o tivesse desejado. Richard Wagner (1813-1883), compositor e dramaturgo alemão, depois do sucesso de *O Navio Fantasma* (1841), foi nomeado diretor da Ópera em Desdren. Entre suas inúmeras composições destacam-se: *Ouro do Reno, Tristão e Isolda, Os Mestres Cantores de Nuremberg, Crepúsculo dos Deuses e Parsifal*. Nietzsche exigiu demais de si mesmo ao considerar Wagner como renovador da cultura. Depois das aulas sobre história da língua grega e sobre as *Coéforas* de Ésquilo, Nietzsche dedica a Wagner suas horas livres.

Como Wagner, Nietzsche era profundo conhecedor de Schopenhauer – Nietzsche considerava Arthur Schopenhauer (1788-1860) seu primeiro e único educador. Em 1865, aos 21 anos, leu *O mundo como vontade e representação*. Essa leitura mudou a vida de Nietzsche. Ao abordar o desejo, Schopenhauer o identifica como uma fonte de infelicidade: a satisfação do desejo leva ao tédio; a insatisfação provoca angústia. O pensamento metafísico de Schopenhauer parece

levar a um beco sem saída. Ao fim dele, porém há uma porta entreaberta: a arte. A estética ocupa lugar de destaque na filosofia de Schopenhauer. Para ele, a contemplação do Belo, ao afastar o desejo, oferece alívio temporário ao sofrimento humano. Para o filósofo, essa atitude resignada, de negação da vontade, está na raiz de toda a virtude.

Freqüentando a casa do músico, Nietzsche, passa a testemunhar os seus projetos, e Wagner transforma-se em depositário das esperanças de renovação cultural de Nietzsche. Tudo isso faz o filósofo acreditar que encontrara um verdadeiro mestre, alguém capaz de guiá-lo. Seduzido pelas idéias de Wagner, Nietzsche reelabora o projeto sobre os gregos (parte de seu primeiro livro: *O Nascimento da tragédia*) e enfoca este tema segundo a perspectiva da obra wagneriana. Logo depois, aparece nas livrarias *O nascimento da tragédia no espírito da música*, dedicado a Wagner. Nietzsche percebe, no entanto, que se deixara “enganar” e nunca perdoou o músico. A música extraordinária, sua paixão por ela e o pressentimento de sua própria missão suscitara nele certas concepções obscuras e inconsistentes, que o próprio Nietzsche reconheceu posteriormente. Foi durante as primeiras apresentações solenes de Bayreuth, disse ele, que seus olhos se abriram. Assiste à apresentação da Tetralogia. Aquilo de que desconfiava, se confirma: Wagner era apenas um homem de teatro. Sua música servia de narcótico à alta burguesia; sua arte era uma mercadoria de luxo; seu público, composto de políticos e gente da sociedade, era medíocre, ávido de prazer e de divertimento. Como pudera acreditar que o drama musical wagneriano seria capaz de converter a arte em potência educadora da nação?

Desiludido, doente, atarefado com a preparação de seus próximos cursos, Nietzsche deixa Bayreuth. Nietzsche foi levado à revolta, porque sua receptividade, diante de uma tumultuosa natureza de artista e de sua música, torturava-o:

O afastamento de Nietzsche em relação aos seus dois grandes mestres (Wagner e Schopenhauer) significou para ele muito mais do que o desvanecimento de um fascínio e o rompimento de uma amizade. Significou muito mais afastamento e distanciamento crítico em relação ao romantismo, com o seu falso pessimismo, a resignação e ascese quase cristã de Schopenhauer e com a retórica daquele “romântico desesperado que murchou” que era Wagner. Significou distanciamento e crítica daquelas pseudojustificações e camuflagens metafísicas do homem e de sua história que são o idealismo (que cria um “antimundo”), o positivismo (cuja pretensão de enjaular solidamente a vasta realidade em suas pobres malhas teóricas é ridícula e absurda), os redentorismos socialistas das massas ou através das massas e também o evolucionismo (entre outras coisas mais afirmado que provado). (REALE, 1991, p. 429-430)

Em 1878, Wagner ridicularizou Nietzsche em seus escritos – era uma desforra sem importância e não uma desgraça como percebida por Nietzsche o afastamento daquele “que sabe o que eu quero”. Isso pôs fim na relação de amizade entre os dois. Por parte de Nietzsche há muito essa relação já não existia. Interpretava as obras de Wagner como renascimento da grande arte grega, mas mudou de opinião ao identificar influências pessimistas de Schopenhauer, e assim rompe com os dois.

2.2 NIETZSCHE E SÓCRATES

Dei a entender de que modo Sócrates fascina; parece um médico, um salvador. Será preciso mostrar o erro que sua crença na “razão a todo custo” continha?

Nietzsche

Essa mudança de legislador a metafísico, afirma Nietzsche, apareceu claramente com Sócrates, quando se estabeleceu a distinção entre dois mundos, pela oposição entre o essencial e o aparente, o verdadeiro e o falso, o inteligível e o sensível. Sócrates, diz Nietzsche, “inventou” a metafísica, fazendo da vida aquilo que deve ser julgado, medido, limitado, em nome de valores “superiores” como o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem. Com Sócrates, teria surgido um tipo de filósofo voluntário e sutilmente “submisso”, inaugurando a época da razão e do homem teórico, que se opôs ao sentido místico de toda a tradição da época da tragédia:

Sócrates pertencia, por sua origem, ao populacho. Sabe-se, percebe-se que era feio. A feiúra, objeção em si, era quase uma refutação entre os gregos. E, em suma, era grego Sócrates? A feiúra é, muitas vezes, sinal de uma evolução entravada, pelo cruzamento, ou então o sinal de uma evolução descendente. [...] Dei a entender como Sócrates pôde ser repulsivo às pessoas; resta explicar, com maior razão ainda, como pôde fasciná-las. O primeiro motivo é o seguinte: descobriu uma espécie nova de combate; foi o primeiro mestre de armas nas esferas de Atenas. Fascinava tocando no instinto de combate dos gregos. [...] Contudo Sócrates adivinhou também outra coisa. Soube penetrar os sentimentos dos nobres atenienses. Compreendia que seu caso, que a idiossincrasia de seu caso, não era já excepcional. O mesmo tipo de degeneração ia se estendendo por toda parte secretamente. Os atenienses de velho feitio desapareciam... E Sócrates se convenceu que todos tinham necessidade dele, de seu remédio, de sua cura, de seu método pessoal de conservação de si mesmo. Em todos os lugares os instintos haviam se declarado em anarquia, estava-se a dois passos do excesso em toda a parte; o *monstrum in animo* constituía o perigo universal. “Os instintos querem se erigir tiranos; cumpre inventar um contra tirano que o vença”. Quando o fisionomista descobriu o que era Sócrates, um antro de todos os maus desejos, o grande irônico proferiu uma frase que fornece a chave de sua maneira de ser. “É verdade – disse – mas dominei todos”. Como se tornou Sócrates senhor de si mesmo? Na realidade, era apenas um caso típico que saltava aos olhos em meio ao que começava a ser angústia geral: que ninguém era mais senhor de si mesmo, os

instintos se resolviam uns contra os outros. [...] Dei a entender de que modo Sócrates fascina; parece um médico, um salvador. Será preciso mostrar o erro que sua crença na “razão a todo custo” continha? [...] Buscar a luz mais viva, a razão a todo preço, a vida clara, fria, prudente, consciente, despojada de instintos e em conflito com eles, foi somente uma enfermidade, uma nova enfermidade, e de maneira alguma um retorno à virtude, à saúde, à felicidade. (LEFRANC, 2005, p. 62-63)

A figura de Sócrates acompanhará Nietzsche na maioria de seus escritos. Sócrates será sempre um dos principais alvos nietzschianos em sua crítica ao racionalismo. Ao criticar o socratismo, Nietzsche explicita uma crítica à própria dialética, ao método de argumentação dialético e ao próprio uso do debate enquanto forma de se chegar à justiça ou à verdade. A equação socrática que liga a razão, a virtude e a felicidade é para ele uma idiosincrasia.

O caso Sócrates representa um ataque à crença na racionalidade enquanto método iluminador e representa uma crítica à racionalidade enquanto um projeto que possa conduzir os indivíduos à felicidade. Há em tudo isso a própria desconfiança acerca dos critérios possíveis de demarcação sobre a “verdade”. Para ele, a Grécia socrática, a do *logos* e da lógica, assinalou o fim da Grécia antiga e de sua força criadora.

No novo mundo cênico socrático, a tragédia morre a partir de três fórmulas básicas: “virtude é saber”; “só se peca por ignorância”; “o virtuoso é o mais feliz”. Estabelece-se assim uma ligação entre virtude e saber, crença e moral, tendo por solução a justiça poética, isto é, na obra teatral a justiça significa recompensar a virtude e punir o vício. Sócrates acreditava que através destas fórmulas o otimismo era levado ao palco, pois a vida poderia ser controlada a partir da negação dos instintos, isto é, o que merece ser representado em cena é a estrutura racional da

vida. O homem passa a ser, então, a medida de todas as coisas. Com isso, Nietzsche interpreta esta transformação provocada por Sócrates como um enfraquecimento da vida e a produção da individualidade, pois “cada indivíduo passa a levar em conta a sua felicidade” e “antigamente não se tratava de indivíduos, mas de helenos” (NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo*, outono/inverno de 1872, p. 31). Ao mesmo tempo em que percebe que “não se fortalece um organismo pelo aumento da formação cognoscitiva, ao contrário, desse modo ele se enfraquece. Ele só se fortalece na atividade constante sem conhecimento” (NIETZSCHE, *Fragmento Póstumo*, inverno de 1869-70 e primavera de 1870, p. 44).

Em outras palavras, a partir da primazia dada à razão e ao conhecimento advindo dela, o que se visa é um domínio sobre as coisas, porém, para que se possa controlar este processo, inventa-se um processo que se deixe controlar através de conceitos.

3 LAVOURA ARCAICA E AMOR FATI

Aquilo que é feito por amor, faz-se sempre para além do bem e do mal.

Nietzsche

[...] e embalando nos braços a decisão de não mais adiar a vida.

Nassar

Neste momento utilizo Nietzsche como fio de Ariadne para analisar a obra *Lavoura arcaica*: ele será o fio condutor na interpretação. As desventuras de Ariadne, filha de Pasífae e de Minos, rei de Creta, começaram quando ela deu a Teseu, seu amado, o fio que lhe permitiria sair do labirinto onde vivia o minotauro, metade touro e metade homem. O labirinto em que vivia o minotauro tinha sido planejado por Dédalo, o mais hábil e astuto dos arquitetos. Houve uma época em que os atenienses eram obrigados a pagar um tributo ao rei Minos. Tal fato deveu-se ao assassinato de Androgeu, filho de Minos, que ocorreu depois de ter vencido os jogos. O rei, indignado com o fato, impôs aos atenienses severo castigo: eles deveriam, a cada ano, enviar sete rapazes e sete moças, escolhidos mediante sorteio, para alimentar o minotauro. Teseu resolveu prepara-se para enfrentar o monstro, oferecendo sacrifícios aos deuses e indo consultar o Oráculo de Delfos. Invocando o deus, a pitonisa informou a Teseu que ele resolveria o caso desde que fosse amparado pelo amor. Ao chegar a Creta teve certeza de que sairia vitorioso, pois a profecia do oráculo começou a realizar-se: a linda Ariadne apaixonou-se por ele. Como estava tomada pelo amor, Ariadne ficou preocupada com a possibilidade de Teseu ser morto pelo minotauro e se ofereceu a ajudá-lo. Teseu prometeu que se casaria com ela caso saísse vivo daquela aventura. Foi assim que Ariadne entregou um novelo de fio para que Teseu, após matar o minotauro, conseguisse sair do

labirinto. Depois de deixar Creta junto com Teseu, este, talvez obedecendo a ordens da deusa Atena, abandonou-a à própria sorte na ilha de Naxos. Retornando a sua pátria sem ela. Ariadne, vendo-se sozinha, entrega-se ao desespero. Segundo Nádia Julien (2002) no Minidicionário de Mitologia, Afrodite que fora vingativa com Psique devido a ciúmes, agora se compadece de Ariadne e a consola com a promessa de que teria um amante imortal. Chamados para ajudar, os deuses enviam Dionísio, que a desposou, colocando em sua cabeça a coroa de Tétis, feita de ouro e rubis e formada por Hefáistos, que mais tarde foi colocada entre as estrelas: é a Coroa Boreal. (Julien, 2002, p.49)

3.1 LAVOURA ARCAICA E AMOR FATI

3.1.1 *Amor fati* – Ariadne e Ana

*Dionísio canta: Sê prudente, Ariadne!...
Tens pequenas orelhas, tens minhas orelhas:
Põe aí uma palavra sensata!
Não é preciso primeiro odiarmo-nos se
devemos nos amar?...
Sou teu labirinto.*

Deleuze

Assim como Ariadne está entre Teseu e Dionísio, notamos André entre Dionísio e Ana e Ana entre André e sua feminilidade. Ariadne é uma mulher mortal associada ao divino, considerada a senhora dos labirintos. Ana também pode ser considerada como senhora do labirinto, mas esta se encontra presa nesse labirinto das tradições machistas e tenta, mesmo com seu silêncio, sair dele.

Ana encontra na dança, não na fala e nas ações como André o faz, uma tentativa de “sair do labirinto” e de expressar sua feminilidade:

meu velho tio, velho imigrante [...] puxava do bolso a flauta, um caule delicado nas suas mãos pesadas, e se punha então a soprar nela como um pássaro [...] e não tardava Ana, impaciente [...] trazia a peste no corpo, ela varava então o círculo que dançava e logo eu podia adivinhar seus passos de cigana se deslocando no meio da roda [...]. (NASSAR, 1989, p. 29-30)

Segundo Rosane Volpatto (2008), Ariadne é retratada como líder das extasiadas mênades dançantes, as mulheres seguidoras de Dionísio e também é mencionada como supervisora dos rituais femininos da Vila dos Mistérios? Esta vila era um lugar destinado à iniciação de mulheres. O objetivo dessa iniciação era a mulher entrar no mundo de instintos e sabedoria, distante da segurança racional. Importante ressaltar que a iniciação tinha dois passos: no primeiro, a mulher passava por orações preliminares, refeição ritual e purificação. Notamos esse primeiro passo em *Lavoura arcaica*, onde todos os membros da família, durante as refeições, ouviam os discursos proféticos de Iohána. No ritual de Ariadne, a mulher é preparada para o auto-crescimento e não para ser submissa, como nos “rituais” promovidos pelo pai de Ana e na contrição que sente depois de entregar-se a André: “Ana não me via, trabalhava zelosamente de joelhos o seu rosário, era só fervor, água e cascalho nas suas faces, lavava a sua carne, limpava a sua lepra, que banho de purificação!” (NASSAR, 1989, p. 132).

O segundo estágio das iniciadas de Ariadne era a entrada no submundo. Em cada estágio, a iniciada ia se desfazendo de suas vestes, como se ela fosse despir-se de antigos papéis, a fim de receber uma nova imagem de si mesma. Depois da iniciação, a iniciada era vestida com lindos trajes e toda enfeitada. Esse segundo estágio é consumado por Ana, durante a dança depois do retorno de André:

os cabelos soltos [...] gargantilha de veludo roxo apertando-lhe o pescoço, um pano murcho caindo feito flor da fresta escancarada dos seios, pulseiras nos braços, anéis nos dedos, outros aros nos tornozelos [...] e Ana sempre mais ousada, mais petulante, inventou um novo lance alongando o braço, e, com graça calculada (que demônio mais versátil) roubou de um circundante a sua taça, logo derramando sobre os ombros nus o vinho lento [...]. (NASSAR, 1989, p. 188 e 190)

Ana se vê no espelho de Eros, que reflete sua natureza feminina no relacionamento. Ingressou, experimentou e agora personifica o matrimônio sagrado de Ariadne e Dionísio. Agora é outra mulher, pronta para passar ao mundo exterior a sua força interior.

O mito de Ariadne e Teseu explica a libertação da mulher do papel de “filha do pai” e do tabu da virgindade perpétua. O rei Minos, que mandou construir o labirinto para sacrificar os jovens atenienses, repete-se na figura de Iohána. O minotauro simboliza a dominação de Iohána pelos membros da casa. Segundo Jean Chevalier,

esse monstro simboliza um estado psíquico, a dominação perversa de Minos. Mas esse monstro é o filho de Pasífae: isto quer dizer que Pasífae está também na origem da perversidade de Minos; ela simboliza um amor culpado, um desejo injusto, uma dominação indevida, o erro, recalçados e ocultos no inconsciente do labirinto. Os sacrifícios consentidos ao monstro são mentiras e subterfúgios para apascentá-los, mas também que se acumulam. (CHEVALIER, 1982, p. 611)

Ariadne é a imagem de alguém que foi iniciada nos mistérios e alcançou profunda conexão com a Deusa do Amor. Ela, depois disso, pode servir como mediadora das exigências do inconsciente para outras mulheres. É através do ritual formal ou da evolução psicológica que conseguimos conhecer o lado espiritual do

erotismo e vivê-lo na prática, de acordo com as circunstâncias pessoais. Ariadne ou Ana, não importa: o que importa é a apreensão da imagem radiante do feminino que deseja manter um relacionamento amoroso com a mulher real.

Mais uma vez o amor determina os caminhos: Eros, Psique, Ariadne, Afrodite, Dionísio, André e Ana. Para Nietzsche, o importante além de ser amor é ser *amor fati*: expressão usada por Nietzsche como fórmula para a grandeza do homem, e que, resumidamente, significa não querer nada de diferente do que é, nem no futuro, nem no passado, nem por toda a eternidade. Não só suportar o que é necessário, mas amá-lo. Essa fórmula exprime a atitude própria do Além-do-Homem e a natureza do espírito dionisíaco, enquanto aceitação integral e entusiástica da vida em todos os seus aspectos, mesmo nos mais desconcertantes, tristes e cruéis, assim como na experiência de André:

bastava que eu soubesse que o instante que passa, passa definitivamente, e foi numa vertigem que eu me estirei queimando ao lado dela, me joguei inteiro numa só flecha, tinha veneno na ponta desta haste, e embalando nos braços a decisão de não mais adiar a vida [...]. (NASSAR, 1989, p. 103-104)

A decisão de não mais adiar a vida é *amor fati*, amor ao destino. Em vez de esperar que um poder transcendente justifique o mundo, o homem tem de dar sentido à própria vida; em vez de aguardar que venham redimi-lo, deve amar cada instante como ele é.

O *amor fati* não é aceitação bem comportada de tudo que acontece, mas a transformação da aceitação em um evento de dignidade própria. Temos aqui a essência do trágico: uma afirmação múltipla e pluralista, afirmação mesmo da tristeza de viver. O que define o trágico é a alegria que resulta do múltiplo, a alegria

plural, que se afirma também na dor e na tristeza, portanto, o *amor fati* é o amor aos múltiplos fatos do mundo.

Entretanto, deve-se cuidar de um aspecto importante: antes de aceitar dizendo “sim” a tudo indiscriminadamente, trata-se de afirmar a vida. Trata-se de um afirmar aceitando-a, tanto quanto um aceitar afirmando-a. O dizer “sim” a tudo indiscriminadamente não é afirmar a vida, isso é próprio do asno que zurra dizendo “sim”, “mastigar e digerir tudo, porém [...] é fazer como os suínos. Dizer sempre sim, isso só os asnos e os da sua espécie aprendem” (NIETZSCHE, s/d, p. 166).

Muitas vezes, repetidas vezes precisamos dizer “não” para afirmar a vida. André soube dizer “não”. Ao analisarmos as estruturas e os discursos presentes em *Lavoura arcaica*, identificamos o choque entre o pai (Iohána, enquanto representante da esfera apolínea da ordem e do cosmo, símbolo da civilização) e o filho (André, aquele que quer dizer “sim” à vida, elemento emblemático do homem em sua sede de liberdade e busca do prazer, representante dionisíaco da transcendência, do caos, do devir enquanto tal).

Em *Lavoura arcaica*, o que salta aos olhos é o atrito, criado pelo autor e relatado pelo narrador, entre uma ordem que deseja se manter no poder e sobreviver, representada pelo pai, e outra via de entendimento do mundo, que é abraçada pelo discurso apaixonado do jovem André. Não é por outro motivo que o velho Iohána diz ao filho:

– Cale-se! Não vem desta fonte a nossa água, não vem destas trevas a nossa luz, não é a tua palavra soberba que vai demolir agora o que levou milênios para se construir [...]; por isso, dobre a língua, eu já disse, nenhuma sabedoria devassa há de contaminar os modos da família [...]. (NASSAR, 1989, p. 169)

Devemos considerar os discursos de André, de seu pai e de seu irmão Pedro como um sintoma de algo muito maior que o simples choque de gerações. Ele – o pai – é uma representação de toda a forma de autoridade: chefe, patrão, professor, protetor, deus. O papel desse pai é concebido como desencorajador dos esforços de emancipação, exercendo uma influência que priva, limita, esteriliza e mantém na dependência. Ele representa a consciência diante dos impulsos instintivos, dos desejos espontâneos do inconsciente. É o representante do mundo da autoridade tradicional diante das forças novas de mudança.

André porta o discurso da inexorável nova ordem que propõe. O reino do pai não mais o satisfaz; o confronto torna-se inevitável, o novo trava embate com o tradicional. André diz:

Eu tinha de gritar em furor que a minha loucura era mais sábia que a sabedoria do pai, que a minha enfermidade me era mais conforme que a saúde da família, que os meus remédios não foram jamais inscritos nos compêndios, mas que existia uma outra medicina (a minha!), e que fora de mim eu não reconhecia qualquer ciência, e que era tudo só uma questão de perspectiva, e o que valia era o meu, só o meu ponto de vista. (NASSAR, 1989, p. 111)

A paixão, via dionisíaca de transcendência e concretização do princípio do prazer, é ameaça, é perigo, deve ser combatida sob pena de extinção. Iohána não está alienado quanto a esse perigo:

o mundo das paixões é o mundo do desequilíbrio, é contra ele que devemos esticar o arame das nossas cercas, e com as farpas de tantas fiadas tecer um crivo estreito, e sobre este crivo emaranhar uma sebe viva, cerrada e pujante, que divida e proteja a luz calma e clara da nossa casa, que cubra e esconda dos nossos olhos as trevas que ardem do outro lado; e nenhum entre nós há de transgredir desta

divisa, nenhum entre nós há de estender sobre ela sequer a vista, nenhum entre nós há de cair jamais na fervura desta caldeira insana, onde uma química frívola tenta dissolver e recriar o tempo [...]. (NASSAR, 1989, p. 56-57)

A transformação de André amedronta e abala a estrutura familiar. O desejo de vida de André deve ser controlado, segundo o pai. O desejo que André sente, desejo de transformação e vida, é completamente diferente da noção de desejo como falta. Em Nietzsche, não é o desejo, que, insatisfeito, vai buscar a satisfação e a completude, mas da própria potência surge o desejo. A relação com a insatisfação não é de que ela vá mover o desejo, pois esse não pode ser movido por uma negatividade. Há uma positividade em um desejar que não poderia nunca brotar de uma negação, do niilismo – as forças do negativo que conduzem à doença e ao enfraquecimento vital. Apontado por Nietzsche como um dos males do século, o niilismo reativo ou passivo mostrou ao mundo uma realidade negativa, negadora. Engendrou um marasmo e condenou o homem a contentar-se com o que lhe é tirado ou dado, como se nada pudesse ser feito para mudar. A tendência humana natural à vontade de poder é vencida pela comodidade de se tornar uma vítima e, assim, poder delegar a responsabilidade pelo seu fracasso ao sistema. A desconfiança e a conseqüente descrença nas instituições políticas e o afastamento do cidadão comum das decisões fazem com que o sentimento de apatia e impotência se generalize, ganhando proporções alarmantes. O desejo como afirmação brota da própria satisfação, é da própria felicidade que brotam os desejos e as ações que levam ao prazer, e não o contrário. A satisfação, aqui, é o início e não uma finalidade ideal à qual se quer ascender. O homem nietzschiano acolhe a vida, concilia-se com o acaso e, a partir disso, ele é desejante.

A noção de desejo como falta insere-se numa perspectiva metafísica que compreende o desejo como sendo movido por uma negatividade, como em Platão e em Hegel. Nestes dois autores, o desejo seria o saciar do apetite, o apaziguamento da insatisfação, seria o resultado do saciar daquilo que é negativo. Pensar o desejo na perspectiva nietzschiana é necessariamente associá-lo às concepções de eterno retorno, de *amor fati* e de relação entre as forças.

3.1.2 O *amor fati* e o eterno retorno

Por que empurrar o mundo para frente? [...] Pouco me importa o rumo que os ventos tomem, eu já não vejo diferença, tanto faz que as coisas andem para frente ou que elas andem para trás.

Nassar

O desejo como eterno retorno é viver e querer uma coisa tão intensamente a ponto de desejar que ela retorne eternamente. Esta noção consiste em uma crítica a um estado terminal ou estado de equilíbrio, uma crítica à visão teleológica que compreende o universo como tendo uma finalidade, um fim a ser alcançado. O devir não começou de lugar algum nem é algo que um dia adveio, mas é o que é sempre devir. O eterno retorno responde ao problema de passagem. Não é o retorno do mesmo, mas do próprio vir de novo, do devir que passa como expressão do diverso.

A idéia do eterno retorno é bastante enigmática. O que acontece, acontece para sempre, “fica acontecido” e nada mais pode alterá-lo. É nesse sentido que o acontecido retorna sempre. Retorna pelo simples fato de ter acontecido para a eternidade. Uma coisa é de uma certa maneira e não de outra porque aconteceu ser

daquela maneira e não de outra. É nesse sentido que se dá o eterno retorno do acontecido.

Nietzsche pronuncia-se sobre o eterno retorno pela primeira vez no penúltimo aforismo do quarto livro *Da gaia ciência*:

– O peso mais pesado – E se um dia ou uma noite, um demônio se introduzisse na tua suprema solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levas e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!”... Não te lançarias por terra, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio? Ou já tivestes um instante prodigioso, e então lhes responderias: “Tu és um deus; nunca ouvi palavras tão divinas!”. Caso este pensamento te dominasse, talvez te transformasse e talvez te aniquilasse; perguntarias a propósito de tudo: “Queres isso outra vez e por repetidas vezes até o infinito?”. E pesaria sobre tuas ações como um peso decisivo e terrível! Ou então, como seria necessário que amasse a ti mesmo e que amasse a vida para nunca mais desejar nada além dessa suprema confirmação! (NIETZSCHE, 2003b, p. 179).

Encontramos nesta passagem aspectos importantes: a repetição de tudo: nada se perde: prazer, a dor, o pensamento, tudo retornará; o retorno de tudo na mesma disposição, sem qualquer possibilidade de variação, como vemos nas palavras de Nietzsche: “tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão” (NIETZSCHE, 2003b, p. 179). Segundo Nietzsche, teremos de viver esta vida não apenas uma vez, mas

incontáveis vezes: “a eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela”. (Nietzsche, s/d, p.59)

A dificuldade de apreender o conceito de eterno retorno advém de este ser um pensamento mais de ordem do vivido do que do pensado. Trata-se de um sentimento da fatalidade de todas as coisas a ponto de se desejar o seu retorno eterno, o que supõe a abertura para a experimentação intensa e profunda do vivido. O eterno retorno não é uma ciência, no sentido de que não pode ser avaliado tecnicamente, nem é uma mística, no sentido de que não se trata do convite para experimentá-lo como possessão. Trata-se de uma filosofia de vida, um pensamento-afeto ou um “pensamento-valor”. O pensamento de eterno retorno é a estilização maior de um *pathos* afirmativo, a transfiguração máxima de um sim à vida. Em vez de acreditar numa vida no além, proposta pela religião como uma espécie de recompensa pelo martírio terreno, o eterno retorno oferece a possibilidade de pensar a vida como eterna no momento presente, sem quaisquer evasivas. O eterno retorno toma, portanto, o lugar da religião e da metafísica. Ele lança luzes sobre a tragédia humana, mas, ao mesmo tempo, obscurece-a, porque conduz o homem a aceitar seus reveses.

Assim, este indivíduo, único e finito, “lançado aí”, deve, ele mesmo, dar um sentido para sua existência. O eterno retorno trágico-dionisíaco constituirá, para Nietzsche, o centro da gravidade da moralidade do indivíduo. O eterno retorno (forma) será uma espécie de bússola das ações morais do indivíduo, enquanto o trágico-dionisíaco (conteúdo) será a antítese do “ideal ascético” de renúncia de si e da vontade, em um contexto de afirmação de si e da vontade de poder. O existir humano finito e a falta de sentido no sofrimento foi até agora a grande “maldição” do ser humano. Por ter dado uma resposta (a única até *Zarathustra*, diz Nietzsche) a

este sofrimento, mesmo sendo um ideal de negação da vida, conseguiu seu enorme espaço, porque é da natureza do humano querer. E este preferirá querer o nada, a o nada querer.

O eterno retorno é um imperativo moral e não tem nada a ver com uma concepção de vida eterna, de retorno ou transmigração da alma depois da morte. Ao contrário, o horizonte do eterno retorno é a vida do indivíduo, única e finita neste mundo. O imperativo moral do eterno retorno implica que o indivíduo pergunte a si mesmo no contexto de uma determinada ação: faria isto, viveria isto que estou fazendo e vivendo agora uma outra vez ainda, e se fosse possível viver milhares de outras vezes, faria e viveria exatamente isto? Trata-se de desejar a ação de tal modo que, se as mesmas condições retornassem infinitas vezes, ainda assim se agiria da mesma forma. A esta concepção, associa-se a noção de *amor fati*, amor ao destino, na qual se encontra a possibilidade de libertação da vontade, cuja redenção está em aceitar o “foi assim”, transformando-o em um “assim eu o quis”.

A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: não se deve procurar outra diversa, que no futuro ou no passado, nem mesmo para toda a eternidade. Não basta “suportar” o que é necessário, e muito menos desprezá-lo – todo idealismo é uma mentira diante da necessidade, deve-se amá-lo. (NIETZSCHE, 2003a, p. 66)

O *amor fati* conduz a uma vida vivida inteiramente neste mundo, não se criando além-mundos supostamente melhores e mais verdadeiros, pois a criação de outros mundos se dá como decorrência da própria desvalorização da vida. Em *Lavoura arcaica*, esse conceito se manifesta na página 163, quando André diz “[...] por que empurrar o mundo para frente? Se já tenho as mãos atadas, não vou por

minha iniciativa atar meus pés também; por isso, pouco me importa o rumo que os ventos tomem, eu já não vejo diferença, tanto faz que as coisas andem para frente ou que elas andem para trás”.

Conhecer os pensamentos de Nietzsche é, em certa medida, apreender o fato de que André deseja conhecer-se a si mesmo. Significa também não fazer da razão, da metafísica e de Deus muletas supostamente necessárias a própria vida. André não aceita as muletas oferecidas por Iohána, ele quer uma vida nova longe das ameaçadoras pregações do pai:

como é possível tanto repouso nesse movimento? Eu pensava muitas vezes que eu não devia pensar, que nessa história de pensar eu tinha já o meu contento, me estrebuchando na santa bruxaria do infinito, por isso eu pensava muitas vezes que o meu caminho não era de eu pensar, e que não devia ser esse o meu vezo na correnteza, eu devia, isto sim, eu devia quando muito era apoiar a nuca num travesseiro de espumas, deitar o dorso numa esteira de folhas, fechar os olhos, e, largado na corrente, minhas mãos ativas que se deixassem roçar em abandono por colônias de algas [...], mas eu me permitia uma e outra vez sair frivolamente desse meu sono e me perguntar para onde estou sendo levado um dia? (NASSAR, 1989, p. 72-73)

O homem ativo é aquele que aceita que as coisas passem e faz com que cada instante a força seja afirmativa. O ressentimento é uma das doenças do mundo, doença de aniquilamento da própria vida, sofrimento que não se transmuta em alegria; sofrimento do niilismo que congela a dor e não aceita a passagem do tempo. André é a filosofia para espíritos livres. É também o amor que busca com sabedoria interpreta-se como amor da necessidade eterna.

Encontramos, nesta citação de Jean Lefranc (2005), sobre Dionísio nos Ditirambos de Dionísio (Glória e Eternidade, última obra cuja publicação foi

preparada por Nietzsche) onde Lefranc diz que não é Nietzsche, nem mesmo Zaratustra, é o deus filósofo, é Dionísio que canta:

Tu, a mais alta constelação do Ser,
 O painel das figuras eternas,
 És tu que vens a mim?
 O que ninguém tinha visto,
 Tua beleza silenciosa,
 O quê? Meu olhos não a fazem fugir?

Emblema da necessidade!
 Painel das figuras eternas!
 Mas tu o sabes bem:
 O que todos odeiam,
 O que só eu amo,
 É que sejas necessário!
 É que sejas eterno!
 Meu amor só se inflama
 Eternamente na necessidade.

Emblema da necessidade!
 A mais alta constelação do ser!
 Que nenhuma prece atinge,
 Que não se mancha com nenhum Não,
 Eterno Sim do ser,
 Eternamente sou teu Sim,
Porque eu te amo, ó eternidade (LEFRANC, 2005, p. 312).

A pergunta que o conceito de eterno retorno nos faz é: amamos ou não amamos a vida? Se tudo retorna – o prazer, a dor, a angústia, a guerra, a paz, a grandeza, a pequenez – se tudo retorna, isso é um dom divino ou uma maldição? Amamos a vida a tal ponto de a querermos mesmo que tivéssemos que vivê-la

infinitas vezes sem fim? Sofrendo e gozando da mesma forma e com a mesma intensidade? André percebe que a vida e o amor podem ser diferentes:

o amor que aprendemos aqui, pai, só muito tarde fui descobrir que ele não sabe o que quer; esta indecisão fez dele um valor ambíguo, passando hoje de uma pedra de tropeço; ao contrário do que se supõe, o amor nem sempre aproxima, o amor também desune; e não seria nenhum disparate eu concluir que o amor na família pode não ter a grandeza que se imagina. (NASSAR, 1989, p. 167-168)

Seríamos capazes de amarmos a vida que temos – a única vida que temos – a ponto de quereremos vivê-la tal qual ela é, sem a menor alteração, infinitas vezes ao longo da eternidade? Temos tal amor ao nosso destino? Eis a grande indagação que é o eterno retorno. Ele é, portanto, uma das maiores indagações da filosofia: aquele que quer respondê-la deve posicionar-se além de bem e mal – enxergar a vida como o todo único e múltiplo que ela é: e amá-la assim como André, “pela primeira vez senti o fluxo da vida [...] e o pássaro que voava traçava em meu pensamento uma linha branca e arrojada, da inércia para o eterno movimento [...]” (NASSAR, 1989, p. 89).

3. 2 O APOLÍNEO E O DIONISÍACO EM LAVOURA ARCAICA

*[...] o mundo pra mim já estava desvestido,
bastava tão só puxar o fôlego do fundo dos
pulmões, o vinho do fundo das garrafas,
e banhar as palavras nesse doce
entorpecimento, sentindo com a língua
profunda cada gota, cada bago esmagado
pelos pés deste vinho, deste espírito divino
[...]*

Nassar

A filosofia de Nietzsche propõe uma inversão das idéias filosóficas e dos valores morais tradicionais – conceito com o qual trabalharemos mais adiante. Nietzsche procura criar um espaço ilimitado através do levantamento de questões críticas diante do que já está estabelecido. Para ele, não há verdade a respeito das coisas, somente diferentes interpretações possíveis da realidade.

Nietzsche considera o homem do destino como aquele que é capaz de contradizer o que está estabelecido e, através desta atitude, acredita ter algo de novo a anunciar: contradiz o positivismo e sua crença no fato; contradiz os idealistas e historicistas; contradiz o espiritualismo e proclama a morte de Deus. O homem para Nietzsche é desejo de mudança:

O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre o abismo; perigosa travessia; perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar. O grande do homem é ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem. (NIETZSCHE, s/d, p. 25)

Em seu primeiro livro *O nascimento da tragédia*, é desenvolvida a idéia de um mundo formado por duas forças básicas, representadas por dois personagens mitológicos: Dionísio e Apolo. Porém, diferentemente da dialética socrática, esses dois deuses não estão em oposição e a luta deles não irá resultar em uma síntese.

Apolo, deus da beleza, da serenidade, não será o oposto de Dionísio, deus das festas. Apolo não pode viver sem Dionísio. A passagem dos gregos, de Dionísio para Apolo se dá, segundo Nietzsche, por um excesso de afirmação da vida. O culto de Dionísio simboliza a possibilidade de integração do homem com o seu deus, com a própria natureza. Nas festas dionisíacas, o homem era capaz de mergulhar diretamente no todo divino, por ele mesmo criado. Quando da passagem para o

culto de Apolo, essa possibilidade não diminui, apenas se transforma. Nos grandes festivais trágicos, eram realizadas festas nas quais o homem podia se reconhecer na divindade. O destino último dessas festas era a própria consciência humana. Mais do que mera representação, o trágico era a própria experiência da queda. E, no trágico, existia a possibilidade não somente da queda, mas da própria superação. Apolo transformou o culto de Dionísio em uma expressão estética. Apolo é luz que não vive sem as sombras de Dionísio.

Nietzsche resolveu estabelecer esta distinção entre o apolíneo e o dionisíaco, pois a “tragédia grega”, depois de ter atingido sua perfeição pela reconciliação da embriaguez e da forma, de Dionísio e Apolo, começou a declinar quando aos poucos foi invadida pelo racionalismo.

Ambos esses impulsos, tão diferentes entre si, caminham lado a lado, geralmente em aberto contraste entre si e estimulando-se reciprocamente a dar à luz novos frutos, sempre mais vigorosos, para que neles se perpetue a luta daquela antítese que o termo geral da arte só supera aparentemente. Até que, por fim, graças a uma “milagrosa” intervenção metafísica da vontade helênica, comparecem juntos e nessa junção engendram finalmente a obra de arte, tão dionisíaca quanto apolínea.

Distinguindo-se mitologicamente temos: Apolo, o deus da bela figura. *Foibos Apolon* – o nome provém da raiz *fós*, “luz”, e do substantivo *biou*, “vida”, luz da vida. Apolo não só era o deus do Sol, mas o próprio Sol. É o mais radioso dos imortais. Grande curador e médico, é pai de Esculápio, deus da medicina. Apolo proporciona calma às agitações do espírito e da paz. Apolo é o deus da harmonia e da música apaziguante. Apolo estava presente em todos os atos da vida pública.

A história de Dionísio merece maior detalhamento, pois a arte de Dionísio vai nos conduzir à compreensão do prazer da existência a partir dela mesma, isto é, sem invólucros, como ocorre no caso da arte apolínea, que, embora também enfocasse o prazer, pauta-se em aparições, como na imagem do sonho, onde a força de Apolo nos atinge a partir da sedução das belas imagens oníricas. Dionísio é o fundo trágico, é o deus glorificado e sofredor, porém seus dramas não são tomados como um negativo da vida, mas como força de afirmação desta mesma vida. Ele afirma as dores do crescimento, conforme poderemos ver a seguir.

Junito de Souza Brandão (1984, p.117-123), ao nos apresentar a história de Dionísio, relata que ele teve alguns nascimentos: o primeiro deles ocorreu da relação entre Zeus e Perséfone – uma das inúmeras amantes do deus. Neste momento Dionísio era chamado Zagreu. Ele era o filho preferido de Zeus e estava destinado a sucedê-lo no governo do mundo, mas o destino decidiu o contrário, porque Zeus precisou proteger o filho dos ciúmes de Hera e o confiou aos cuidados de Apolo e dos Curetes (Ver Anexo G) que o criaram na floresta do monte Parnaso. Hera, porém, descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os Titãs (Ver Anexo H) de raptá-lo e matá-lo. Dionísio tinha o dom da metamorfose e assim conseguiu fugir várias vezes, porém certo dia, mesmo metamorfoseado, foi descoberto pelos Titãs, que o fizeram em pedaços, cozinham-lhes as carnes num caldeirão e as devoraram. Zagreu, no entanto, voltou à vida, pois Atena (ou Demeter) salvou-lhe o coração, que ainda palpitava. Este coração foi engolido por Sêmele, uma princesa Tebana e não uma deusa, que era amante de Zeus e que assim engravida do segundo Dionísio.

Aqui, Brandão salienta que o mito possui muitas variantes, sendo a mais comentada aquela em que fora Zeus quem engolira o coração do filho, antes de

fecundar Sêmele e que Hera, ao saber da relação entre eles, resolveu eliminá-la. Para tanto, transformou-se na ama da princesa Tebana, e aconselhou-a a pedir ao seu amante que se apresentasse em todo o seu esplendor. O deus advertiu a Sêmele que semelhante pedido não deveria ser realizado, uma vez que um mortal, revestido de matéria, não tem estrutura para suportar a epifania de um deus. Mas, como havia jurado pelas águas do rio Estige jamais lhe contrariar os desejos, Zeus se apresenta em forma original, com seus raios e trovões. Sêmele morre queimada e o feto, o futuro Dionísio, foi salvo pelo gesto dramático do pai dos deuses e dos homens: Zeus recolheu do ventre da amante o fruto inacabado de seus amores e colocou-o em sua coxa, até que se completasse a sua gestação.

O filho de Zeus ao nascer é novamente entregue a Hermes, que o leva às escondidas para a corte de Átamas, rei casado com a irmã de Sêmele, Ino, a quem o menino foi entregue. Irritada com a acolhida ao filho adúltero do esposo, Hera enlouqueceu o casal. Temendo novo estratagema de Hera, Zeus transformou o filho em bode e mandou que Hermes o levasse, dessa feita, para o monte Nisa, onde foi confiado aos cuidados das Ninfas (Ver Anexo I) e dos Sátiros (Ver Anexo J). Neste novo lar, cercado por vegetação e muitos cachos de uva madura, vivia feliz o filho de Sêmele e certa vez ele espremeu os cachos das uvas em taças de ouro e saboreou, junto com sua corte, o néctar extraído dali. Assim nasceu o vinho e junto a ele o prazer da embriaguez. Sátiros, Ninfas e Dionísio bebiam repetidas vezes, e começavam a dançar vertiginosamente ao som de címbalos e, embriagados pelo delírio báquico, todos caíam por terra semidesfalecidos.

Dionísio, filho da união de Zeus com Sêmele, passa a ser a personificação da Terra em todo o esplendor. Era o deus do vinho criado pelas Horas (Ver Anexo K) e pelas Ninfas longe do Olimpo.

Ao crescer, empreendeu a conquista da Índia e do território compreendido entre a Índia e a Grécia. Conta-se que passou pelo Egito. Submeteu ao seu império todos os povos, ensinando-lhes a cultura da vinha e o fabrico do vinho. Representam-no às vezes com chifres e mesmo sob a forma de um touro, símbolo da força que o vinho pode dar ao homem. Mais comumente é representado como um belo jovem de faces coradas, coroadado de vinha ou de “era”, com os longos cabelos anelados caídos sobre os ombros.

De Dionísio contam-se muitas façanhas: aos habitantes do Egito ensinou a agricultura e a arte de extrair o mel. Seus apelidos: Líber, “livre”, porque o vinho desembaraça o espírito; Évio, o que solta o grito evoé, grito festivo com que se o evocava; Niseu, da cidade mítica de Nisa; Lieu, o quebra cuidados; Leneu, o deus do lagar; Nictélio, o noturno, já que suas festas eram celebradas à noite; Brômio, o que faz ruídos. O nome *Baco*, correlato de Dionísio na mitologia grega, deriva de uma palavra grega que significa “gritar”, alusão aos gritos frenéticos das bacantes (Ver Anexo L) e dos bêbados. Em Atenas, suas festas, as dionisíacas, celebravam-se oficialmente com grande pompa e esplendor. Consistiam as principais cerimônias numa majestosa procissão na qual se levavam tirsos, vasos cheios de vinho, coroas de pâmpanos, ramos e guirlandas de árvores e cepas de vinha. Segundo Oliveira:

Dionísio simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente, pois que se trata de uma divindade que preside à liberação provocada pela embriaguez, por todas as formas de embriaguez, a que se apossa dos que bebem, a que se apodera das multidões arrastadas pelo fascínio da dança e da música e até mesmo a embriaguez da loucura com que o deus pune aqueles que lhe desprezam o culto. Desse modo, Dionísio retrataria as forças de dissolução da personalidade: as forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela orgia e a submersão da consciência no magma do inconsciente. (Oliveira, 2007)

Nietzsche se impregna do primitivo espírito grego, reconhecendo no devir, no fluxo das coisas, a verdadeira dimensão dos fatos; a vida é um jogo constante atirado ao destino de suas forças. O *pathos* trágico se nutre do saber de que tudo é uno. A vida e a morte são irmãs, gêmeas arrastadas num ciclo misterioso. O caminho para o alto e o caminho para baixo são o mesmo. O *pathos* trágico conhece Apolo e Dionísio como idênticos. Nietzsche descobre na tragédia grega a oposição da forma e da corrente amorfa. A esta oposição Nietzsche denomina: oposição entre o apolíneo e o dionisíaco.

Servindo-se ainda desta diferença, seu pensamento evolui e integra o apolíneo e o dionisíaco. Assim, a verdadeira dimensão da realidade está num recriar, numa renovação constante. Os valores estão em jogo permanente, os valores estão sempre criando novos valores de acordo com a diversificação e a intensidade de sua força. A relação entre Apolo e Dionísio é de criação, pois a incessante luta entre eles cria sempre coisas novas.

Nietzsche parte do princípio de que o universo humano é constituído de forças conflitantes, sendo que cada força é um princípio, um centro explosivo tentando uma síntese precária que tende a dominar as demais, incorporá-las, crescer às expensas delas, aumentando assim, o setor próprio de dominação, pois tal é o impulso de cada singularidade conflitante.

É fundamental discutir-se a relação apolíneo-dionisíaca para que se entenda o romance *Lavoura arcaica*. A presença desta doutrina é evidente em André, tendência dionisíaca, e no pai e em Pedro, apolíneos.

Como qualquer sistema, a família de Iohána, inconscientemente, sabe que trás em si a causa da sua própria ruína. A civilização, com o prolongamento da família, tem consciência das ameaças que rondam sua sobrevivência, e certamente

a questão erótica ocupa lugar de destaque como inimiga do equilíbrio. É de Pedro, ao conversar com o irmão na penumbra do quarto, que parte o alerta: “era preciso refrear os maus impulsos, moderar prudentemente os bons, não perder de vista o equilíbrio, cultivando o autodomínio, precavendo-se contra o egoísmo e as paixões perigosas que o acompanham” (NASSAR, 1989, p. 24).

No momento da chegada de Pedro ao quarto de pensão, André está repleto de espírito dionisíaco: deitado, sem preocupações racionais em que “não me perturbava a doce embriaguez” (NASSAR, 1989, p. 10). Estava empachado deste espírito num ambiente repleto de penumbra:

e ali junto da mesa eu só estava certo era de ter os olhos exasperados em cima do vinho rosado que eu entornava nos copos; “as venezianas” ele disse “por que as venezianas estão fechadas?” ele disse na cadeira ao canto onde se sentava e eu não pensei duas vezes e corri abrir a janela [...] um sol fibroso e alaranjado que tingiu amplamente o poço de penumbra do meu quarto. NASSAR, 1989, p. 16)

É sintomático que o encontro entre os irmãos se dê na penumbra. A luz é elemento apolíneo, portanto está diretamente ligada à ordem das coisas, ao equilíbrio, ao comedimento. André simboliza o indivíduo em busca de sua própria ordem, portanto não poderia estar sob a luz do mesmo mundo que seu irmão. Das trevas fez-se a luz, e a luz própria que André busca ele só poderá encontrá-la a partir da escuridão, que abraça o caos e engendra o novo cosmo.

Neste momento já identificamos o antagonismo e complemento do elemento apolíneo-dionisíaco: André, inebriado pelo cheiro do vinho entre as sombras, caracterizando Dionísio; e Pedro, frio, racional, que chega ao local e ordena que se “faça luz”. Mesmo com esse antagonismo evidente André “supera” seu lado dionisíaco e abre as venezianas, deixando assim a luz entrar, e Pedro, desce do

pedestal da luz para cair no mundo emblemático de Dionísio ao beber vinho com o irmão: “[...] e fui logo depois, generoso e com algum escárnio, pôr também entre suas mãos um soberbo copo de vinho; [...] e foram seus olhos plenos de luz em cima de mim, não tenho dúvida, que me fizeram envenenado [...]” (NASSAR, 1989, p. 17).

Lembramos que os caminhos para a intimidade com Eros não podem ser percorridos sob as luzes do conhecimento, as tão proclamadas luzes da razão. Talvez eles devam ser trilhados no escuro, com a habilidade dos cegos que não enxergam, mas tateiam, apalparam e percebem. Há muito a claridade da racionalização da vida perturba André. A luminosidade, agora, à sua frente, é Pedro, é a consciência; esta, neste momento, distinta os anseios de André;

o pão caseiro sobre a mesa, o café com leite e a manteigueira, essa claridade luminosa da nossa casa e que parecia sempre mais clara quando a gente vinha de volta lá da vila, essa claridade que mais tarde passou a me perturbar, me pondo estranho e mudo me prostrando desde a puberdade na cama como um convalescente [...]. (NASSAR, 1989 p. 27-28)

A “luminosidade” de André é diferente da de Pedro, pois ela está ligada à embriaguez dionisíaca, à procura da felicidade. André sacia-se de vinho com seu irmão, vinho este que é símbolo do conhecimento e da iniciação; mas num determinado momento o apolíneo de Pedro fala mais alto:

fui num passo torto até a mesa trazendo dali outra garrafa, mas assim que esbocei entornar mais vinho foi a mão de meu pai que eu vi levantar-se no seu grito “eu não bebo mais” ele disse grave, resoluto, estranhamente mudado, “e nem você deve beber mais, não vem deste vinho a sabedoria das lições do pai” [...] “não é o espírito desse vinho que vai reparar tanto estrago em nossa casa” ele continuou

cortante, “guarda esta garrafa, previna-se contra o deboche, estamos falando da família” [...]. (NASSAR, 1989, p. 40)

André, ao beber e propor o mesmo ao irmão faz alusão possível a Zaratustra, que nos propõe o além-do-homem: “O velho encantador dançava de prazer; e se, como crêem certos narradores, estava então cheio de vinho doce, mais cheio estava certamente de vida doce, e despedira-se de toda melancolia...” (NIETZSCHE, s/d, p. 261).

André, que diz “fui num passo torto até a mesa trazendo dali outra garrafa” (NASSAR, 1989, p.40) parece similar a Zaratustra que

ficou tonto: toldava-se-lhe o olhar, a sua língua tartamudeava e os pés vacilavam-lhe [...] Era visível, porém, que o seu espírito vagueava para trás e para adiante, e passava muito alto, como “sobre elevada cordilheira (conforme está escrito) que, interposta entre dois mares caminha entre o passado e o futuro como pesada nuvem”. (NIETZSCHE, s/d, p. 261-262)

O vinho, como símbolo do conhecimento e da percepção das coisas, pode ser considerado perigoso, pois está associado ao sangue, à vida e à alegria. Ele encarna a possibilidade humana de tocar o divino, e isto Pedro não admite em André. Pedro é o sucessor, o que irá manter a ordem em meio ao caos. André é o caos, “não faz mal a gente beber, eu berrei transfigurado, essa transfiguração que a muito deveria ter se dado em casa [...]” (NASSAR, 1989, p. 40-41).

André somente se torna a grande ameaça à estabilidade familiar quando, através da transfiguração do espírito, começa a quebrar a estrutura de poder assentada na norma e na submissão.

3.2.1 A Transfiguração de André

A afirmação da vida, ainda nos seus mais estranhos e duros problemas; a vontade de viver comprazendo-se em sacrificar as mais altas formas de ser à inesgotabilidade do devir – isto chamei eu dionisiaco, apreendendo-o como fonte de compreensão do poeta trágico. Não para nos libertarmos do terror e da compaixão, não para nos purificarmos de uma perigosa paixão através de veemente descarga – mas para “sermos os mesmos”, para nos colocarmos além do terror e da compaixão, na eterna alegria do devir, a alegria que encerra também o gozo do aniquilamento.

Nietzsche

A transfiguração pela qual André passa é a mesma pela qual o Zaratustra de Nietzsche passou:

Três transformações do espírito vos menciono: como o espírito se muda em camelo e o camelo em leão, e o leão, finalmente em criança. Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o espírito forte e sólido, respeitável. A força deste espírito está bradando por coisas pesadas e das mais pesadas [...] e ajoelhou-se como camelo e quer que o carreguem bem. Que há mais pesado, heróis – perguntou o espírito sólido – a fim de eu o deitar sobre mim, para que a minha força se recreie? [...] no deserto mais solitário, porém se efetua a segunda transformação: o espírito torna-se leão; quer conquistar a liberdade e ser senhor no seu próprio deserto [...] criar novos valores é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para a nova criação, isto pode-o o poder do leão [...] Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Para que será preciso que o altivo leão se mude em criança? A criança é a inocência e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer alcançar o seu mundo. (NIETZSCHE, s/d, p. 34-35)

O projeto nietzschiano tenta fornecer novas bases para se fundamentar os valores morais e sugere um abandono das razões metafísicas religiosas. Na transmutação dos valores, tema tão atual e muito difundido na filosofia de Nietzsche, percebemos o coroamento de três formas básicas de apresentação do espírito do homem: camelo, leão e criança. O camelo é caracterizado como aquele que carrega o grande fardo fastidioso por não ter a coragem de se rebelar contra as condições que lhes são impostas pelo mundo que o cerca; como quer Iohána, o pai de André: “sempre haveria lugar para muitas alegrias, a começar pelo cumprimento das tarefas que nos fossem atribuídas, pois se condenava a um fardo terrível àquele que se subtraísse às exigências sagradas do dever [...]” (NASSAR, 1989, p. 23). O camelo carrega os fardos da vida sem questionar a possibilidade de uma alternativa para a mesma.

A submissão às normas impostas pela tradição faz com que sejamos camelos e, pior, não nos permite questionar, transfigurarmo-nos para uma nova forma e ainda, muitas vezes, além de carregar estes fardos de valores tradicionais, culpamos-nos pelos problemas que aparecem. Assim é Pedro, que tem as características do camelo, de acordo com o pensamento de Nietzsche, narrando o sentimento do pai, a tristeza das irmãs, o choro da mãe como consequência do ato impensável de André: “quando entrei no teu quarto e abri o guarda-roupa e puxei as gavetas vazias, só então é que compreendi, como irmão mais velho, o alcance do que se passava: tinha começado a desunião da família” (NASSAR, 1989, p. 26), ou então, num tom mais profético: “quanto mais estruturada [a família], mais violento o baque, a força e a alegria de uma família assim podem desaparecer com um único golpe” (NASSAR, 1989, p. 28). André sente novamente o peso do fardo que

carregava dobrar suas costas. Pensava ter se livrado do peso, mas seu irmão faz questão de entregá-lo de volta.

Já o leão ocupa, de certa forma, um lugar um pouco mais privilegiado por ter características transformadoras, no sentido que ele cria espaço para se fazer algo novo ao se rebelar contra a situação vigente, mas, apesar dessa liberdade transformadora, é incapaz de criar novos valores. Vemos, então, que nesse paradigma sugerido por Nietzsche, ao se fazerem as transmutações do espírito, o pensador vai sugerindo uma metamorfose profunda nas condições pré-estabelecidas na ordem vigente. Tais condições estas delimitam e cerceiam a capacidade criativa e criadora do ser humano, sendo este humano ligado a uma espécie de ser que não encontra espaço e liberdade para ousar e voar em direção contrária ao bando, pois deve aceitar, resignado, as limitações que lhes são impostas.

André também sente como é difícil a transfiguração de camelo para leão, uma vez que:

o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide e por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, o momento preciso da transposição? (NASSAR, 1989, p. 99)

A culminância dessa reflexão de Nietzsche está exatamente quando o espírito humano – que deixou de ser camelo e se transmutou em leão – consegue abrir espaço para resgatar o espírito de criança, enquanto espírito puro e criador.

O espírito de criança inaugurado pela filosofia nietzschiana vem, exatamente, tocar na profundidade do ser humano e abalar a estrutura concebida,

pois tenta mostrar que não é preciso curvar-se diante dos valores morais impostos. É preciso saber a hora de dizer “não”, de se rebelar para, munidos de força, inocência e transparência, que são próprios do espírito de criança, o ser humano possa partir para criar, tecer e pintar um novo mundo com a certeza de que tem o espaço de liberdade para questionar e modificar a realidade que o cerca. O espírito é a transparência, a inocência, o começar de novo a cada instante desafiador, um quebra-cabeça que se completa de forma constante no decorrer dos dias. Quando o espírito consegue atingir a condição de ser criança, pode-se dizer que ela conseguiu escalar vários degraus na esfera do entendimento humano. A criança consegue com sua capacidade criativa tecer um livre “sim” ao mundo, à vida, ao jogo de criar e à verdade, sem ter a preocupação de se submeter ao constrangimento de carregar valores que lhes são impostos ou de se rebelar e criticar o que não lhe agrada.

Cada uma das imagens – do camelo, do leão e da criança – marca uma faceta da vontade de potência, que, sendo vida, sendo constelação de forças, pode ser expressa como passividade, reatividade. A proposta de Nietzsche é apostar numa resposta afirmativa, que poderia ser anunciada pela imagem da criança, pela construção, e não a partir da destruição do que já existe, por um “sim” incondicional à vida e sem a necessidade de anteparos externos para dar sentido ao que vai se apresentando. Uma experiência marcada talvez pelo espanto e pelo encanto de ter e estar numa vida sempre por se fazer, uma vida em que a linguagem transcende as formas prontas e em que o homem não é um objeto privilegiado, apenas mais um acaso dela, como os demais seres. Nestes discursos das transformações do espírito, o que está em pauta é uma certa doutrina de vida, na qual estão estampados os contornos de uma arte de viver, expressão de valores de vida e amor à existência.

O conceito de vontade de potência é introduzido na obra *Assim Falava Zaratustra* no capítulo intitulado “Da superação de si”, embora uma definição embrionária já estivesse presente em *A gaia ciência*, quando Nietzsche já começava a fazer uma breve distinção entre autoconservação e o instinto fundamental de expansão do poder. Em *A gaia ciência*, no aforismo 349, Nietzsche se contrapõe à visão espinosista, que via no instinto de auto-conservação o aspecto fundamental da vida, e ao darwinismo, que, ancorado neste dogma filosófico, atém-se à luta pela existência:

Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende a expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a auto-conservação [...] na natureza não predomina a indigência, mas a abundância [...] A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida. (NIETZSCHE, 2003b p.190)

Esse conceito de vontade de potência não é apresentado por Nietzsche bruscamente em *Zaratustra*; ele prepara o leitor desde o início do seu texto, mais precisamente desde o primeiro discurso de Zaratustra, chamado “Das três metamorfoses”, para compreendermos o que é vontade de potência, quando o homem, superando a si mesmo, transforma-se em criança: pode criar valores, sem o peso do um modo de ser camelo – quando seu poder é fraco porque atende aos valores metafísicos e/ou religiosos – e sem a reatividade do modo de ser leão que, embora expresse uma vontade de poder ativa, mantém-se refém da reatividade, um opositor dos valores, mas não um criador de valores.

O homem criança é aquele que cria jogando, que não acredita num mundo pronto onde ele apenas se integra passivamente ou reativamente, mas aquele que cria o seu mundo, assumindo uma atitude original em relação a todas as coisas:

Trata-se de compreender que o real, o ser, é vontade de potência, não no sentido de que todas as coisas querem potência – longe disso – mas no sentido de que todas as coisas são potência que quer; que quer negar ou afirmar, abrigar-se ou desenvolver-se, ultrapassar-se ou negligenciar-se [...] Compreender e avaliar uma coisa é, pois, compreender e avaliar o que essa coisa quer. (SUFFRIN, 2003, p. 125)

André, em *Lavoura arcaica*, está se configurando, questionando os valores sociais em que está inserido. A civilização proposta por Pedro a André só é viável a partir do momento em que consegue, por mecanismos próprios, desviar o indivíduo do princípio natural do prazer para o princípio da realidade, sendo este assentado sobre o trabalho, conforme narra Iohána: “você está enfermo, meu filho, uns poucos dias de trabalho ao lado de teus irmãos hão de quebrar o orgulho de tua palavra, te devolvendo depressa a saúde de que você precisa” (NASSAR, 1989, p. 161), e sobre a abdicção forçada dos instintos sexuais.

Pedro, (nome que designa pedra, pilar de sustentação) cumpre sua parte: é lógico então deduzir que, ao mesmo tempo em que a família se encarrega de proteger, cuidar e velar pelos seus membros – isso como forma para manter-se enquanto família, grupo –, deve apresentar também suas regras, suas normas, impor limites e sanções. E essa postura legalista tem seu fundamento na repressão aos instintos básicos do homem, na castração de suas pulsões vitais e do princípio

do prazer. A autoridade do pai repousa sobre a prescrição de uma conduta moral e sobre uma ameaça: a ameaça da castração da liberdade e do erotismo.

Pedro e o pai possuem a luz e a claridade, utilizando-as para focalizar e inquirir: “e foram seus olhos plenos de luz em cima de mim, não tenho dúvida que me fizeram envenenado [...]” (NASSAR, 1989, p. 17). A referência bíblica é clara nesta passagem, e essa luz se assemelha à da parábola da candeia do evangelho de Lucas:

Ninguém depois de acender uma candeia, cobre-a com um vaso ou a põe debaixo de uma cama; pelo contrário, coloca-se sobre um velador, a fim de que os que entram vejam a luz. Nada há oculto, que não haja de manifestar-se, nem escondido que não venha a ser conhecido e revelado. (Lucas 8, 16-17)

Pedro nota a transformação do irmão no quarto de pensão e, reconhecendo a missão de “resgatar o irmão”, é capaz de falar “com a voz calma e serena como convinha” (NASSAR, 1989, p. 18), contrastando assim com a atitude de André: “ele que vinha caminhando sereno e seguro, um tanto solene (como meu pai), enquanto eu me largava numa rápida vertigem [...]” (NASSAR, 1989, p. 25).

O equilíbrio é apregoado pelo pai (através de Pedro) como forma de controle sobre as “tentações”, sobre os “passos em falso” e “paixões perigosas”, numa tentativa de transformar o indivíduo de fora para dentro, sobre a ação do peso da lei.

Transformar-se de fora para dentro, eis aí o caminho inverso de Zaratustra e de André: começar a transformação de dentro para fora, do espírito para o mundo, sem medo ou ressentimento.

Zaratustra vê o homem superior sob dois aspectos: simultaneamente como representante das forças reativas e de seu triunfo sobre elas, representante da

atividade genérica e do seu produto. É, pois, o homem superior, a imagem pela qual o homem reativo se apresenta como superior e se deifica. E o homem reativo, o mais ignóbil dos homens, representa o niilismo reativo, momento da consciência européia e que é também nossa consciência ocidental contemporânea. Nele está o homem da grande lassidão, o profeta dos últimos dos homens que quer a morte, mas como extensão passiva, em um nada querer. Nele está a má-consciência, o falsário, o expiador do espírito, o demônio da melancolia que fabrica o seu sofrimento para excitar a piedade, para espalhar o contágio. Nele está a moralidade de costumes e nele, o produto da cultura enquanto ciência, o querer a certeza e o apoderar-se da ciência e da cultura. Nele está o homem inserido com o monstro mais frio de todos os monstros frios: o Estado. Nele está o produto da cultura como religião, mas nele, também, aquele que percorreu toda a espécie, procurando o reino dos céus e a felicidade na terra como recompensa, também como produto da atividade humana.

Quando Nietzsche demonstra que o homem não é responsável por nada e questiona sua liberdade de formar juízos baseados na responsabilidade e no “livre arbítrio”, o que está em pauta são os motivos inconscientes que dirigem este homem e sua animalidade, sua “verdadeira essência”, que é amortecida pelos erros que se acham nas suposições da moral. O que nos faz lembrar uma célebre passagem de *Aurora* onde Nietzsche ironicamente diz:

Antigamente buscava-se chegar ao sentimento da grandeza do homem apontando para sua procedência divina: isso agora é caminho interditado, pois à sua porta se acha o macaco, juntamente com outros animais terríveis, e arreganha sabidamente os dentes como que a dizer: “Não prossigam nessa direção! [...] Não importa quanto a humanidade possa ter evoluído. [...] para ela não há transição para uma ordem mais alta, assim como a formiga e a lacrainha não podem, no final de sua

“trajetória terrestre”, alcançar o parentesco divino e a eternidade. (NIETZSCHE, 2004, p. 73)

Sua proposta é fazer o homem se transformar em “espírito livre”, que, guiado apenas para o conhecimento, organiza sua vida para não ser afetado por demandas exteriores e assim acumula energia para mergulhar no conhecer. Busca com isso ter: “Uma vida mais simples e mais pura de paixões que a atual, de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam fracos, sob a influência do conhecimento purificador” (NIETZSCHE, 2000, p. 41).

Mas, para que se alcance este intento, é necessário ter um determinado tipo de temperamento capaz de suportar a “vida cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis” (NIETZSCHE, 2000, p. 45), isto é, precisa primeiro abandonar suas idéias e medos supersticiosos e religiosos e, com esforço e reflexão, superar a metafísica e, neste momento, recuar alguns degraus, ou seja, olhar as representações que se firmaram no transcorrer histórico e ver a “costura” psicológica que se deu aí, compreendendo que toda a humanidade se origina da justificativa criadora a partir desta “costura”, reconhecendo assim os erros como erros: “devemos olhar a partir do último degrau da escada, mas não querer ficar sobre ele” (NIETZSCHE, 2000, p. 30).

Zaratustra fala em transmutar valores, converter a negação em afirmação. Nunca a reação se tornará ação sem esta conversão mais profunda: é necessário que em primeiro lugar a negação se torne poder de afirmar. Assim, as condições que tornariam viável o projeto do homem superior são condições que lhe mudariam a natureza: a afirmação dionisíaca, não a atividade genérica do homem. O elemento da afirmação constitui o elemento do sobre-humano. O elemento da afirmação é o

que falta ao homem, mesmo e sobretudo ao homem superior, pois há coisas que este homem não sabe fazer: rir, jogar e dançar. Rir é afirmar a vida, até o sofrimento. Jogar é afirmar o acaso e, do acaso, a necessidade. Dançar é afirmar o devir e do devir, o ser.

3.2 A transfiguração através da dança

*O que muda na mudança se tudo em volta é
uma dança no trajeto*

*Da esperança, junto ao que nunca se
alcança.*

Carlos Drummond de Andrade

A dança é a expressão do querer, do constante apaixonar-se e admirar-se perante a essência das coisas, das pessoas e do mundo. A dança é sentir-se vivo e em contato íntimo com o mundo. Ou mesmo, segundo Chevalier (1995):

O que é essa febre, capaz de apoderar-se de uma criatura e de agitá-la até o frenesi, senão a manifestação, muitas vezes explosiva, do Instinto de Vida, que só aspira rejeitar toda dualidade do temporal para reencontrar, de um salto, a unidade primeira, em que corpos e almas, criador e criação, visível e invisível se encontram e se soldam, fora do tempo, num só êxtase. A dança clama pela identificação com o imperecível; celebra-o. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1995, p. 319)

Vamos fazer alusão aos dois momentos nos quais, durante festas da comunidade libanesa, a dança está presente em *Lavoura arcaica*: no primeiro momento a dança é apenas lembrada por André mediante os discursos de Pedro para tentar levá-lo de volta ao lar. André, tomado por lembranças minuciosas do

evento, quando recostado em uma árvore, espera chegar a hora da transfiguração pela qual Ana já estava passando com seus gestos e atitudes, André aguarda:

Aqui aguardo sentado, rodeado de antigas tábuas quebradas, e também de tábuas novas meio-escritas. Quando chegará minha hora? A hora do meu descimento, da minha declinação: porque eu quero voltar outra vez para o lado dos homens. Eis o que quero agora: hão de vir os sinais indicadores de que chegou a *minha* hora: o leão risonho com o bando de pombas. Entretanto, como tenho tempo não falo comigo mesmo. Ninguém me conta coisas novas: por conseguinte, narro-me eu a mim mesmo. (NIETZSCHE, s/d, p. 168)

Enquanto Ana dança, faz-nos lembrar das bacantes que dançavam em homenagem a Dionísio:

[...] eu podia acompanhar assim recolhido junto a um tronco mais distante os preparativos agitados para a dança, os movimentos irrequietos daquele bando de moços e moças, entre eles minhas irmãs com seu jeito de camponesas, nos seus vestidos claros e leves, cheias de promessas de amor suspensas na pureza de um amor maior, correndo com graça, cobrindo o bosque de risos deslocando [...] e era então a roda dos homens se formando primeiro, meu pai de mangas arregaçadas arrebanhando os mais jovens, todos eles se dando rijo os braços, cruzando os dedos firmes nos dedos da mão do outro, compondo ao redor das frutas o contorno sólido de um círculo [...] e logo meu velho tio, velho imigrante, mas pastor na sua infância, puxava do bolso a flauta, um caule delicado nas suas mãos pesadas, e se punha então a soprar nela como um pássaro, suas bochechas se inflando como as bochechas de uma criança, e elas inflavam tanto, tanto, e ele sangüíneo dava a impressão de que faria jorrar pelas orelhas, feito torneiras, todo o seu vinho, e ao som da flauta a roda começava, quase emperrada, a deslocar-se com lentidão, primeiro num sentido, depois no seu contrário. Ensaio de vagar a sua força num vai e vem duro e ritmado ao toque surdo e forte dos pés batidos virilmente contra o chão, até que a flauta voava de repente, cortando encantado o bosque, correndo na floração do capim e varando os pastos, e a roda então vibrante acelerava o movimento circunscrevendo todo o círculo, [...] todos eles batiam palmas reforçando

o novo ritmo, e não tardava Ana, impaciente, impetuosa, o corpo de campônia, a flor vermelha feito um coalho de sangue pendendo de lado os cabelos negros e soltos, essa minha irmã que, como eu, mais que qualquer outro em casa, trazia a peste no corpo, ela varava então o círculo que dançava e logo eu podia adivinhar seus passos precisos de cigana se deslocando no meio da roda, desenvolvendo com destreza gestos curvos entre as frutas e as flores dos cestos, só tocando a terra na ponta dos pés descalços, os braços erguidos acima da cabeça serpenteando lentamente ao trinado da flauta mais lento, mais ondulante, as mãos graciosas girando no alto, toda ela cheia de uma selvagem elegância, seus dedos canoros estalando como se fossem, estava ali a origem das castanholas, e em torno dela a roda girava cada vez mais veloz, mais delirante, as palmas de fora mais quentes e mais fortes, e mais intempestiva, e magnetizando a todos, ela roubava de repente o lenço branco do bolso de um dos moços, desfraldando-o com a mão erguida acima da cabeça enquanto serpenteava o corpo, ela sabia fazer as coisas, essa minha irmã, esconder primeiro bem escondido sob a língua a sua peçonha e logo morder o cacho de uva que pendia em bagos túmidos de saliva enquanto dançava no centro de todos, fazendo a vida mais turbulenta, tumultuando dores, arrancando gritos de exaltação,[...] alegria nos olhos de meu pai mais certo então de que nem tudo em um navio se deteriora no porão, e eu sentado onde estava sobre uma raiz exposta num canto do bosque mais sombrio. (NASSAR, 1989, p. 28-32)

A segunda dança ocorre quando o pai oferece uma festa pelo retorno do filho. É importante ressaltar que a maior parte dos relatos referentes às duas danças é idêntica, com exceção dos tempos verbais; André na segunda dança utiliza o tempo verbal no passado.

Grande parte da descrição dos acontecimentos que antecedem a dança é idêntica à passagem anterior, com exceção do tempo verbal. Na primeira passagem, o narrador usa o **imperfecto**, sugerindo dessa maneira o “eterno retorno”; na descrição da segunda e última dança, quase idêntica à primeira [...], ele usa o **passado**, o tempo do que já foi, acabou. O narrador não mais verá Ana adentrando o círculo dos bailantes. (REICHMANN e PELLISSARI, 2007, p. 47)

Outra diferença está em Ana, que rouba a caixa de quinquilharias mundanas de André, se enfeita com esses adereços e rompe a roda ante aos olhos estupefatos da comunidade:

Ana (que todos julgavam sempre na capela) surgiu impaciente numa só lufada, os cabelos soltos espalhando lavas, ligeiramente apanhados num dos lados por um coalho de sangue (que assimetria mais provocadora!), toda ela ostentando um deboche exuberante, uma borra gordurosa no lugar da boca, uma pinta de carvão acima do queixo, a gargantilha de veludo roxo apertando-lhe o pescoço, um pano murcho caindo feito flor na fresta escancarada dos seios, pulseiras nos braços, anéis nos dedos, outros aros nos tornozelos, foi assim que Ana, coberta com as quinquilharias mundanas da minha caixa, tomou de assalto a minha festa, varando com a peste no corpo o círculo que dançava, introduzindo com segurança, ali no centro, sua petulante decadência, assombrando os olhares de espanto, suspendendo em cada boca o grito, paralisando os gestos por um instante, mas dominando a todos com seu violento ímpeto de vida, [...] e em torno dela a roda passou a girar cada vez mais veloz, mais delirante, as palmas de fora mais quentes e mais fortes, e mais intempestiva, e magnetizando a todos, ela roubou de repente o lenço branco do bolso de um dos moços, desfraldando-o com a mão erguida acima da cabeça enquanto serpenteava o corpo, [...] Ana, sempre mais ousada, mais petulante, inventou um novo lance alongando o braço, e, com graça calculada (que demônio mais versátil!), roubou de um circundante a sua taça, logo derramando sobre os ombros nus o vinho lento, obrigando a flauta a um apressado retrocesso lânguido, provocando a ovação dos que a cercavam, era a voz surda de um coro ao mesmo tempo sacro e profano que subia, era a comunhão confusa de alegria, anseios e tormentos, ela sabia surpreender, essa minha irmã, sabia molhar sua dança, embeber a sua carne, castigar a minha língua no mel litúrgico daquele favo me atirando sem piedade numa insólita embriaguez [...] eu estava certo, mais certo do que nunca, de que era para mim, e só para mim, que ela dançava. (NASSAR, 1989, p. 188-190)

Esta dança é uma homenagem ao deus Dionísio, aqui representado na figura de André, seu irmão. E o que é a dança em *Lavoura arcaica*? É difícil torná-la

palavra, pois ela é tanto mais que toda tentativa de dizê-la, e mesmo assim, não atravessaria jamais seu sentido, nem expressaria suas possibilidades. Segundo CHEVALIER & GHEERBRANT (1995, p. 319) a dança é a celebração, é a linguagem inicialmente sagrada, para se expressar em todo seu esplendor.

A dança é a linguagem para além da palavra; quando as palavras não bastam, o homem dança. A dança de Ana, mesmo sendo improvisação, busca uma libertação no êxtase, quer ela se limite ao corpo, quer seja mais sublimada. Mesmo no silêncio de Ana, vale dizer que dançar ou interpretar este fenômeno significa permitir que este mesmo fenômeno se mostre em nós, que somos corpo em movimento. Ana é a própria personificação da dança como liberdade.

A dança traz consigo, quase sempre, um sentimento de rebeldia e, conseqüentemente, estimula invenções e propostas de coisas novas. Estas características que ela revela são manifestações dos descontentamentos e das insatisfações das pessoas diante da vida. A dança é a criação de novas formas de expressão. Este fazer e refazer de novas formas, além de inovar, “solta” as verdades absolutas e sobrevoa a beleza, tomba as certezas e liberta a utopia; transgredindo os limites, as regras, as leis. Dançando, construímos “realidades” diferente das realidades que “experienciamos” cotidianamente e se, de acordo com Duarte Júnior,

[...] a realidade que vivenciamos é um acordo estabelecido entre as pessoas de que as coisas são o que são e como são, então, quando dançamos criamos mesmo outras realidades. Afinal, quando a dança acontece também se firma um acordo entre quem dança e quem vê: quem dança mostra acreditar no que experiencia e quem vê sente aquilo como se fosse real. (DUARTE JÚNIOR, 1997, p. 49)

3.2.3 O além-do-homem

Percorrestes o caminho que medeia do verme ao homem, e ainda em vós resta muito do verme. Noutra tempo fostes macaco, e hoje o homem é ainda mais macaco do que todos os macacos.

Eu anuncio-vos o além-do-homem!

O além-do-homem é o sentido da terra. Diga a vossa vontade: seja o além-do-homem, o sentido da terra. Exorto-vos meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestrres.

Nietzsche

O homem para Nietzsche não é um *individuum*, mas a totalidade do orgânico-inorgânico. A perspectiva dualista – que divide o ser humano em corpo e alma – nos leva também a uma avaliação equivocada sobre a vida e a morte, dicotomia existente em André, Pedro, Iohána e Ana. Vida para André é viver longe da clausura imposta pela família. Para Iohána é exatamente o contrário: somente se manterá a vida, conforme os padrões estabelecidos, se os membros respeitarem as “regras e normas”, não por ele impostas, mas pela tradição.

E em *A gaia ciência*, aforismo 109, lemos: “Guardemo-nos de dizer que a morte é oposta à vida. O vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara” (NIETZSCHE, 2003b, p. 106). Nietzsche quer reinterpretar o ser humano: na medida em que o orgânico é uma síntese de forças inorgânicas; nele vive também o inorgânico. O ser humano abrigaria em si, “não uma alma imortal, mas muitas almas mortais” e, “nosso corpo nada mais é do que um edifício de várias almas” (NIETZSCHE, 2004, p. 27, 49).

Nietzsche rompe com a noção grega do ser humano como animal racional, com a noção cristã do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Ele deseja

situar o ser humano não no plano das essências, mas no do devir e da multiplicidade, e concomitantemente busca fazer com que o ser humano entre em contato com seus “maus sentimentos”. A reflexão nietzschiana sobre o além-do-homem nos remete para a seguinte reflexão: o ser humano não pode ser visto como um fim, mas como um meio para a conquista de possibilidades mais sublimes de vida.

O além-do-homem nietzschiano não se funda nem na noção de indivíduo (sujeito, cidadão) nem na de massa, noções tão corriqueiras hoje. Ao falarmos sobre o além-do-homem, cabe ressaltar que esse conceito refere-se a um tipo de ser humano e não a um tipo ou ideal de “humanidade cristã”:

O Eu aprende a falar mais realmente de cada vez, e quanto mais aprende, mais palavras acha para honrar o corpo e a terra. O meu Eu ensinou-me um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la a descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra. (NIETZSCHE, s/d p. 39)

Ele não desejava estabelecer uma nova finalidade para a existência (o homem não precisa acreditar que sabe por que existe, existe porque existe). A idéia de finalidade encobriria, na verdade, o desejo de proteção dos interesses da “espécie”: como se houvesse um “destino” ou “vocação” da humanidade que devesse se cumprir sob a forma da gregarização, de uma inserção perfeita do indivíduo na espécie. Desse modo, rejeita a noção de espécie humana: nunca teria havido esse ser coletivo (a humanidade), ainda mais investido de uma missão, e conseqüentemente rejeita também a idéia do pertencimento do indivíduo humano à espécie. A que “tipo” de espécie pertence a família de Iohána? Ela vive o padrão adotado por várias sociedades ainda nos dias de hoje, baseadas no patriarcalismo

religioso. André não só percebe este sistema como foge para não compactuar com ele; sente-se um estranho:

Pertenço como nunca desde agora a essa insólita confraria dos enfeitados, dos proibidos, dos recusados pelo afeto, dos sem-sossego, dos intranquilos, dos inquietos, dos que se contorcem, dos aleijões com cara de assassino que descendem de Caim (quem não ouve a ancestralidade cavernosa dos meus gemidos?), dos que trazem um sinal na testa, essa longínqua cicatriz de cinza dos marcados pela santa inveja, dos sedentos de igualdade e de justiça, dos que cedo ou tarde acabam se ajoelhando no altar escuro do Maligno. (NASSAR, 1989, p. 139)

André pertence ao lado esquerdo da mesa familiar, o lado que “trazia o estigma de uma cicatriz” (NASSAR, 1989, p.156). André assemelha-se a Édipo (Ver Anexo M), o incestuoso, que também não conseguiu fugir a seu destino. Sem as respostas que procura em seu mito edípico, André parte faminto. Seu corpo maldito não cabe mais nos ideais da família, mesmo que tenha tentado seguir os preceitos paradoxais do pai.

André é a pura consciência da gravidade, da situação que estabelece o trágico, é a dor de saber-se. Enfrentar o pai, o irmão e mesmo a família não é tão difícil para André quanto enfrentar-se a si mesmo. Ter a noção do crescimento pessoal e não ter com quem compartilhar este crescimento é tão complicado quanto não “crescer”. Essa é uma das preocupações de Zaratustra, que dá os seguintes conselhos:

O pior inimigo, todavia, que podes encontrar, és tu mesmo; lança-te a ti próprio nas cavernas e nos bosques. Solitário, tu segues o caminho que te conduz a ti mesmo! E o teu caminho passa por diante de ti e dos teus sete demônios. Serás herege

para ti mesmo, será feiticeiro, adivinho, doido, incrédulo, ímpio e malvado. É mister que queiras consumir-te na tua própria chama. Como quererias renovar-te sem primeiro te reduzires a cinzas? Solitário, tu segues o caminho do criador: queres tirar um deus dos teus sete demônios! [...] Vai-te para o isolamento, meu irmão, com o teu amor e com a tua criação, e tarde será que a justiça te siga claudicando. Vai-te para o isolamento com as lágrimas, meu irmão. Eu amo o que quer criar qualquer coisa superior a si mesmo e dessa arte sucumbe. (NIETZSCHE, s/d, p. 64-65)

A dor do autoconhecimento é expressa no diálogo com a irmã, na capela quando ele se declara inocente quanto a seus desejos. Analisando as atitudes de Ana percebemos, não somente pelas danças, que ela crescera e também não se identificava com os princípios paternos. A solidão para André e Ana não é um estigma e sim um caminho e ela também conhecia este percurso. Na capela, ela, contrita, não dá atenção aos apelos e desejos de André:

Não tenho culpa desta chaga, deste cancro, desta ferida, não tenho culpa deste espinho, não tenho culpa desta intumescência, deste inchaço, desta purulência, não tenho culpa deste osso túrgido, e nem da gosma que vasa pelos meus poros, nem deste visgo recôndito e maldito, não tenho culpa deste sol florido, desta chama alucinada, não tenho culpa do meu delírio: uma conta do teu rosário para minha paixão, duas contas para os meus testículos, todas as contas deste cordão para os meus olhos, dez terços bem rezados para o irmão acometido. (NASSAR, 1989, p. 137)

André é o herói trágico em conflito consigo mesmo, dividido entre o sagrado e o profano, entre o destino e o livre arbítrio, entre o poder do desejo e o peso da tradição imposta pela sociedade.

Ao optar por viver em sociedade, o ser humano viu-se privado de sua liberdade, caracterizada fundamentalmente pelo seu direito ao prazer. A casa de André, então, torna-se sinônimo de repressão à libido. Essa repressão, ao longo dos séculos foi efetuada por leis, por preconceitos, por procedimentos culturais, e infiltrou-se no inconsciente coletivo. Iohána prega suas leis nos sermões à mesa da família: “por isso ninguém em nossa casa há de dar nunca o passo mais largo que a perna [...], e ninguém em nossa casa há de colocar nunca o carro à frente dos bois [...], e ninguém em nossa casa há de começar as coisas pelo teto” (NASSAR, 1989, p. 55). Para desestruturar o tornar-se além-do-homem, faz-se necessário o controle social, apregoado por Pedro:

E para manter a casa erguida era preciso fortalecer o sentimento do dever venerando os nossos laços de sangue, não nos afastando da nossa porta, respondendo ao pai quando ele perguntasse, não escondendo nossos olhos ao irmão que necessitasse deles, participando do trabalho da família, trazendo os frutos para a casa, ajudando a prover a mesa comum e de dentro da austeridade do nosso modo de vida sempre haveria lugar para muitas alegrias, e começa pelo cumprimento das tarefas que nos fossem atribuídas, pois se condenada a um fardo terrível aquele que se subtraísse às exigências sagradas do dever. (NASSAR, 1989, p. 23)

Pedro, a quem compete a missão de resgatar o irmão perdido e trazê-lo de volta ao aconchego da família, é, sem sombra de dúvida, a perpetuação do discurso conformista e legalista do pai: “[...] sua mão desenhou garranchos no ar, assustadores, essa mesma mão que já ensaiava com segurança a sucessão da mão do pai [...]” (NASSAR, 1989, p.75).

Cabe a Pedro evitar a transmutação e a transformação em além-do-homem de André. Zaratustra é um celebrante da vida; um pregador da vida vivida, da

sensualidade, do prazer de dominar ou do simples gozo em existir. É o grito do instinto sufocado. Por conseqüência, seus inimigos são os que detestam a vida, os acusadores da vida, os que reprimem e condenam a volúpia, os que dizem que as pulsões humanas são artes do demônio, os que pregam o “outro mundo”, como os sacerdotes e os moralistas, que insistem em fazer com que o homem envergonhe-se do seu próprio corpo e das suas sensações, chamando-as inumanas, imundas e pecadoras. Sobressai no discurso do romance *Lavoura arcaica* o desejo do narrador de testar os preceitos familiares, situando na imposição do trabalho, na sexualidade, no tratamento do tempo, e, num âmbito mais específico, na religião os seus raciocínios escusos. Faz-se necessário a mortificação do corpo mediante o trabalho:

Era importante não esquecer também as peculiaridades afetivas e espirituais que nos uniam, não nos deixando sucumbir às tentações, pondo-nos de guarda contra a queda [...] era preciso refrear os maus impulsos, moderar prudentemente os bons, não perder de vista o equilíbrio, cultivando o autodomínio, precavendo-se contra o egoísmo e as paixões perigosas que o acompanham [...]. (NASSAR, 1989, p. 23-24)

Pedro encarna a cega obediência às leis, ao princípio da ordem e da razão. Por isso mesmo tem seu lugar à mesa, justamente à direita do pai “[...] o galho da direita era um desenvolvimento espontâneo do tronco desde as raízes [...]” (Nassar 1989, p. 156). A subjugação dos instintos imposta pelo pai à família encontra sua eficácia na figura de Pedro que acaba por encarnar o indivíduo escravizado (não consegue completar a transfiguração nietzschiana do Zaratustra). Suas ações e palavras saem de uma mesma e atemporal língua: a do pai primordial, ancestral.

Ai daquele que brinca com fogo: terá as mãos cheias de cinza; ai daquele que se deixa arrastar pelo calor de tanta chama: terá a insônia como estigma; ai daquele que deita as costas nas achas desta lenha escusa: há de purgar todos os dias; ai daquele que cair e nessa queda se largar: há de arder em carne viva; ai daquele que queima a garganta com tanto grito: será executado por seus gemidos; ai daquele que se antecipa no processo das mudanças: terá as mãos cheias de sangue; ai daquele, mais lascivo, que tudo quer ver e sentir de um modo intenso: terá as mãos cheias de gesso, ou pó de osso, de um branco frio, ou quem sabe sepulcral, mas sempre a negação de tanta intensidade e tantas cores: acaba por nada ver, de tanto que quer ver; acaba por nada sentir, de tanto que quer sentir; acaba só por espiar, de tanto que quer viver; cuidem-se os apaixonados, afastando dos olhos a poeira ruiva que lhes turva a vista, arrancando dos ouvidos os escaravelhos que provocam turbilhões confusos, expurgando do humor, das glândulas o visgo peçonhento e maldito. (NASSAR, 1989, p. 57-58)

Iohána e Pedro têm medo de André, dos instintos e de “Zaratustra”. O Zaratustra nietzschiano compreende a vida e não representa o fim último de nosso processo histórico. Ele não deve ser considerado como resultado de um esforço coletivo; isso significa que toda moral e a tradição de família de Iohána não são suficientes para a concretização do além-do-homem. Esse esforço coletivo nos remete ao modelo dos antigos “ideais” e ao desejo de impor um sentido à história.

Imaginar o além-do-homem como meta a ser atingida seria continuar a desejar o futuro na Terra, à maneira como os cristãos desejavam o reino de Deus nos céus. Essa crença é o resultado de séculos fundados no ideal cristão, é o desejo de se aproximar de um tipo único, é achar que todo afastamento em relação a essa unidade é regressão, perda de força para o humano. O além-do-homem é André transfigurado em criança, em menino:

Era uma ciência de meninos, mais já era uma ciência feita de instantes, a linha numa das mãos, o coração na outra, não se podia ser ágil, tendo-se pela frente

instantes de paciência [...] era uma ciência de menino, mas era uma ciência complicada, nenhum grão demais, nenhum instante de menos. (NASSAR, 1989 p. 100)

O conceito de além-do-homem não é um “ideal” edificante, mas discernimento. É um convite ao deslocamento que nos leva a desconfiar sistematicamente de nossas avaliações presentes. O homem que precisa ser superado ou a imagem do pensamento que precisa ser ultrapassada é aquela dos homens carentes que buscam ídolos porque são carentes de vida, sofreram transformações e remetiam suas existências a valores superiores; posteriormente estes valores não mais fazem sentido e ele passa a ser o centro das valorações.

Idealizando o homem, o qual, segundo o pensamento nietzschiano, deverá superar a sua condição histórica, alcançando o que deveria ter sido e jamais foi, o além-do-homem – *Übermensch* –, não estará Nietzsche mais do que oferecendo um questionamento eficaz contra o cristianismo enquanto crença em Deus e, na justificativa dessa crença (crença compartilhada), tecendo uma aguda crítica contra os postulados e práticas do cristianismo? O cristianismo aqui é entendido enquanto sistema instituído e calcado em juízos que o filósofo aponta como falsos, pois estariam apoiados numa moral questionável, a qual limitaria o homem ao refrear seus instintos, “[...] vós todos que amais o trabalho furioso e tudo o que é rápido, novo, singular, suportai-vos mal a vós mesmos: a vossa atividade é fuga e desejo de vos esquecerdes de vós mesmos” (NIETZSCHE, s/d, p. 50). O cristianismo quer que sejamos fracos e por isso nos propõe uma supervalorização em relação à busca do paraíso; com isso o ser humano começa a ter medo do inferno pois mesmo se reconhecendo fraco e suscetível aos erros sabe que precisa, antes de tudo renegar

seus desejos e instintos. Nietzsche conclama o homem à resignação perante o acaso, ao ceticismo e à submissão perante as necessidades que se apresentam aos nossos questionamentos sobre a existência, pois nada mais oferece ao homem do que o próprio homem.

3.2.4 valores morais em Nietzsche e *Lavoura arcaica*

O diabo disse-me assim um dia: "Deus também tem o seu inferno: é o seu amor pelos homens". E ultimamente ouvi-lhe dizer estas palavras: "Deus morreu; e foi a sua piedade pelos homens que o matou."

Nietzsche

Estamos acostumados a associar a lavoura e a vida familiar simples dos camponeses à pureza, contrapondo-se aos valores familiares perdidos da nossa cultura urbana. Expor raízes, no entanto, é expor fraturas. O mesmo amor que "constrói" uma criança é o que a devora no apetite de desejos nada castos. A mesma lei que educa é a que sufoca e paralisa.

Lavoura arcaica é um jorro só; onde os personagens se alternam e são referidos sem prévio aviso, contagiando assim uns aos outros pelos elos que os unem na subjetividade do narrador.

Conseguimos perceber, na narrativa, que houve um deslocamento espacial antes da "tomada de consciência" de André e a fuga: mudança da casa velha para a casa nova e a morte do avô. Nesta parte do trabalho faremos uma análise dos valores cristãos e do peso destes valores para a vida da família de Iohána.

Para Nietzsche, a moralidade instituída pelo cristianismo, a moralidade do rebanho, a moralidade dos fracos, é uma moralidade de ressentimentos. A compaixão, a caridade, o oferecer um bem em troca de um mal sofrido: tais

“elevados” preceitos empunhados pela bandeira de Cristo são motivos de estranhamento para Nietzsche. Duvidar dessas “verdades”, cheirar inverdades nestes conceitos, fazer uma crítica dos valores morais e questionar o próprio valor destes valores, eis o propósito de sua investigação. Em *Lavoura arcaica* estes preceitos e valores morais e religiosos estão evidentes. É uma família de imigrantes libaneses que se mantém fiel às condições religiosas, sociais e culturais do seu país por imposição da figura patriarcal. Nas palavras de André:

[...] tudo. Pedro, tudo em nossa casa é morbidamente impregnado da palavra do pai; era ele Pedro, era o pai que dizia sempre é preciso começar pela verdade e terminar do mesmo modo, era ele sempre dizendo coisas assim, eram pesados aqueles sermões de família, mas era assim que ele os começava sempre, era essa a sua palavra angular, era essa a pedra em que tropeçávamos quando crianças, essa a pedra que nos esfolava a cada instante, vinham daí as nossas suras e as nossas marcas pelo corpo [...]. (NASSAR, 1989, p. 43)

A rebeldia e a revolta de André acontecem em função do peso da tradição moral que o rapaz julga não ser autêntica, constituindo-se na realidade em um ideário falso, mistificador e hipócrita. É justamente a consciência que André possui, em comparação com o texto filosófico: “este deus que eu criei, era obra humana e humano delírio, como todos os deuses” (NIETZSCHE, s/d, p. 38). Após a transfiguração, as falácias religiosas e morais imanentes à ideologia e às crenças do pai levam André a romper com aquele mundo velho, cercado de privações. O amor incestuoso que André sente por Ana é, pois, nesta perspectiva, apenas uma forma de concretizar e sedimentar sua revolta e, ao mesmo tempo, alicerçar a nova ordem que busca implantar: em lugar da castidade, a luxúria; em vez da fraternidade, a sensualidade; a imoralidade contrastando com a moralidade.

O cristianismo, para Nietzsche, é justamente uma das principais fontes motivadoras e perpetuadoras da moral de rebanho. O cristianismo, com suas normas de conduta, enfraquece os homens, tira-lhes a fibra, a vontade de poder, a sensação de viver. É através da piedade que tal processo ocorre:

O cristianismo é conhecido como a religião da piedade. A piedade, porém, é deprimente, pois enfraquece as paixões revigorantes que aumentam a sensação de viver. O homem perde o poder quando é contaminado pelo sentimento de piedade, e esta dissemina todo sofrimento [...] Do ponto de vista religioso e moral, a piedade toma um aspecto muito menos inocente quando se descobre de que natureza é a tendência que ali se esconde sob palavras sublimes: a tendência hostil à vida. (NIETZSCHE, 2003c, p. 41)

A visão linear, o mundo de bons e maus, os valores e princípios judaico-cristãos que norteiam vida de Iohána; os sermões que prega à cabeceira da mesa, como um discurso incisivo e incontestável; a não-aceitação do novo, do diferente, são alguns dos fatores que, somados, compõem aquilo que denominamos “tradição” no âmbito do romance. O termo “tradição” adquire, no escopo da narrativa, um tom solene, mas vazio; enfático, porém inócuo, já que almeja apenas conceber e ditar normas que preservem a tradição e a família:

[...] o amor na família é a suprema forma da paciência; o pai e a mãe, os pais e os filhos, o irmão e a irmã: na união da família está o acabamento dos nossos princípios [...] não questionando jamais sobre seus desígnios insondáveis, sinuosos, como não se questionam nos puros planos das planícies as trilhas tortuosas, debaixo dos cascos, traçadas nos pastos pelos rebanhos: que o gado sempre vai ao poço; não de ser esses, no seu fundamento, os modos da família: baldrame bem travados, paredes bem amarradas, um teto bem suportado; a paciência é a virtude das virtudes, não é sábio quem se desespera, é insensato

quem não se submete. E o pai à cabeceira fez a pausa de costume, curta, densa, para que meditássemos em silêncio a majestade rústica da sua postura [...] (NASSAR, 1989 p. 61-62)

Esses discursos e valores pregados por Iohána servem para sedimentar o patriarcalismo rançoso na família, ou, ainda, para afastar o “pecado” notadamente naqueles de natureza erótico-sexual (judeus e cristãos são particularmente incisivos contra tais “erros/pecados”):

[...] era importante não esquecer também as peculiaridades afetivas e espirituais que nos uniam, não nos deixando sucumbir às tentações, pondo-nos de guarda contra a queda (não importava de que natureza), era este o cuidado, era esta pelo menos a parte que cabia a cada membro, o quinhão a que cada um estava obrigado, pois bastava que um de nós pisasse em falso para que toda a família caísse atrás; e ele falou que estando a casa de pé, cada um de nós estaria também de pé, e que para manter a casa erguida era preciso fortalecer o sentimento de dever, venerando os nossos laços de sangue, não nos afastando da nossa porta, respondendo ao pai quando ele perguntasse, não escondendo nossos olhos ao irmão que necessitasse deles, participando do trabalho da família, trazendo os frutos para casa, ajudando a prover a mesa comum, e que dentro da austeridade do nosso modo de vida sempre haveria lugar para muitas alegrias, a começar pelo cumprimento das tarefas que nos fossem atribuídas, pois se condenava a um fardo terrível aquele que se subtraísse às exigências sagradas do dever [...]. (NASSAR, 1989, p. 23)

Desse modo, a tradição e os dogmas que regem a vida, exercitados por intermédio de conceitos e preconceitos rígidos, aplicam-se tanto ao trabalho quanto à vida da comunidade. Em outras palavras, a Bíblia, bem como outros livros sagrados, seus preceitos e suas orientações, são utilizados de forma fundamentalista e de preservação do rebanho nas mãos de um pastor.

Nietzsche já dizia em *Humano demasiado humano* (2000) que a religião e a metafísica usam, como artifício, uma psicologia que torna suspeito tudo o que é humano e ao mesmo tempo, com esse artifício, “crucifica” o homem que, por sua vez, incorpora essa opinião porque acredita na necessidade de salvar sua alma. A religião e a metafísica “querem o homem mau e pecador por natureza porque, ao colocá-la sob suspeita, transforma-o em ruim e com isso aprende a se perceber assim, já que não pode se despir do hábito da natureza” (NIETZSCHE, 2000, p. 110).

O que é ordenado ao cristão fazer a partir das teses morais dos livros do cristianismo não tem como ser vivenciado, logo, a intenção não é tornar o homem bom, mas fazê-lo se sentir o pior possível:

No Novo Testamento está o cânone da virtude, do cumprimento, da lei: mas de tal forma que é o cânone da virtude impossível: ante um cânone assim, os que se empenham moralmente devem aprender a sentir-se cada vez mais distantes de sua meta. (Nietzsche 2004, p. 97)

Esta incitação à fraqueza do homem mediante o “despir de seus pecados” e a prisão a normas que ele não tem como cumprir é o que marca a diferença entre o cristianismo e o mundo Antigo. No mundo Antigo, foi empregada uma incomensurável força de espírito e engenho para aumentar a alegria mediante os cultos festivos, ao passo que, com o cristianismo, vemos o oposto, o montante de espírito foi sacrificado com a finalidade de fazer o homem se sentir pecador. Os pregadores da moral, bem como os teólogos, são chamados por Nietzsche “médicos da alma e da dor”. No discurso de Iohána isso fica claro durante o diálogo entre ele e André logo após o retorno:

– Você está enfermo meu filho, uns poucos dias de trabalho ao lado te teus irmãos hão de quebrar o orgulho da tua palavra, te devolvendo depressa a saúde de que você precisa.

– Por hora não me interessa pela saúde de que o senhor fala, existe nela uma semente de enfermidade, assim como na minha doença existe uma poderosa semente de saúde [...] Imaturo ou não, não reconheço mais os valores que me esmagam, acho um triste faz-de-conta viver em pele de terceiros [...]. (NASSAR, 1989, p. 163-164)

O homem sofre “de si mesmo”, sofre consigo mesmo ao ficar dependente dos valores morais, e, a partir disso, vive declarando guerra aos instintos que antes refletiam sua força. A má-consciência é o homem doente do homem. Não implica uma “evolução” da humanidade, mas um corte no desenvolvimento sadio do homem, pois ele não pode afirmar a vida a partir desta perspectiva, logo, não pode criar.

A má-consciência surgiria, então, como resultado de uma transformação forçada, onde o animal homem precisa se desligar dos seus instintos para poder viver em sociedade. A tradição baseada na moral “rouba” a individualidade do indivíduo transformando-o num estranho para si mesmo. Retornando aos caminhos da revolta de André, seu impulso primevo é negar aquilo que o devasta: o cerceamento familiar por meio da privação dos desejos:

E me vendo assim perdido de repente, sem saber em que atalho eu, e em que outro atalho a minha fé, nós dois que até ali éramos um só, vê com espanto que meu continente se bifurcava, que precariedade nesta separação, quanta incerteza, quantas mãos, que punhados de cabelos, acabei gritando minha parte alucinada, levantei nos lábios esquisitos uma prece alta, cheia de febre, que jamais eu tinha

feito um dia, um milagre, um milagre, meu Deus, eu pedia, um milagre e eu na minha descrença Te devolvo a existência [...]. (NASSAR, 1989 p. 104)

Quando o homem pensa que se torna indivíduo através da sua fé e da tradição moral, o preço que está pagando para chegar a esta pretensa condição é alto: à custa de sangue e muito horror, sobretudo horror de si mesmo e, como os impulsos ainda existem nele, precisam “ir para algum lugar” e, na impossibilidade de exteriorizar-se, devido aos obstáculos sociais e do social agindo nele, em sua consciência esses impulsos de vida são interiorizados:

Vejo a má-consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz [...] Todos os instintos que não se descarregam para fora, voltam-se para dentro- é isto que eu denomino interiorização do homem: é somente com isso que cresce no homem aquilo que mais tarde denomina sua “alma”. (NIETZSCHE, 1983, p. 79)

E esta culpabilização é reforçada pelo padre ascético, marcando a segunda origem para a má-consciência, cuja função é transformar o ressentido em culpado. O padre (ou outro líder religioso), para aliviar o rebanho de seu ressentimento vai dizer: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado, mas você mesma é esse alguém – somente você é culpado de si!” (NIETZSCHE, 1983, p.125). Esse “ressentimento” contagiou André:

– Estou cansado pai, me perdoe. Reconheço minha confusão, reconheço que não me fiz entender, mas agora serei claro no que vou dizer: não trago o coração cheio de orgulho como o senhor pensa, volto para casa humilde e submisso, não tenho mais ilusões, já sei o que é a solidão, já sei o que é a miséria, sei também agora, pai, que não deveria ter me afastado um passo sequer da nossa porta; daqui pra

frente, quero ser como meus irmãos, vou me entregar com disciplina às tarefas que me forem atribuídas, chegarei aos campos de lavoura antes que ali chegue a luz do dia, só os deixarei bem depois de o sol se pôr; farei do trabalho minha religião, farei do cansaço a minha embriaguez, vou contribuir para preservar nossa união, quero merecer de coração sincero, pai, todo o teu amor. (NASSAR, 1989, p. 170)

Para Nietzsche, o desenvolvimento da culpa está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão quando o homem passa a ser responsável por uma falta. O homem é culpado pela própria dor:

Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo o caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e para quê, ávido por motivos – motivos alívios, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que também conhece as coisas ocultas – e vejam! Ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a primeira indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado; ele deve entender o seu sofrimento como uma punição [...] o doente foi transformado em “pecador”. (NIETZSCHE, 1983, p.137)

Num momento claro de ressentimento de André, o pai, o “médico da alma e da dor” não perde tempo e coloca mais culpa, mais carga, sobre as “corcovas do camelo submisso” que está à sua frente:

Tuas palavras abrem meu coração, querido filho, sinto uma luz nova sobre esta mesa, sinto meus olhos molhados de alegria, apagando depressa a mágoa que você causou ao abandonar a casa, apagando depressa o pesadelo que vivemos há pouco. Cheguei a pensar por um instante que eu tinha outrora semeado em chão batido, em pedregulho, ou ainda num campo de espinha. (NASSAR, 1989 p. 170-171)

A criação do Deus cristão e seus valores é a expressão do modo de ser do tipo escravo, que o cultua porque não pode afirmar a si mesmo, que o utiliza como antídoto para o sofrimento e projeta nele a negação da existência inerente ao seu ressentimento com a vida, consigo mesmo. Na relação com Deus, o homem confere um sentido e um valor negativos para a vida, pois o homem passa a negar a natureza para se “fundir” ao criador como salvação deste mundo cruel e injusto.

Nietzsche critica Deus veementemente e o cristianismo como forma de interpretação dos fatos da vida e do homem. Nietzsche afirma, no aforismo 125 de *A gaia ciência* em 1882, que Deus estava morto.

Jamais ouviram falar daquele louco que ascendeu uma lanterna em plena luz do dia e desatou a correr pela praça pública gritando incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”. Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grandes gargalhadas. “Perdeu-se como criança?”, dizia um. “Estará escondido?”, dizia outro. “Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?...” Assim gritavam e riam todos os mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, exclamou, “... vou lhes dizer! Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos!” (NIETZSCHE, 2003b, p. 115-116)

Tal idéia seria retomada nos anos seguintes, de 1883 a 1885, no seu *Assim falava Zaratustra*, quando o personagem fictício Zaratustra desce da montanha para anunciar ao mundo a “boa nova” da morte de Deus e conclama a vinda do além-do-homem como transcendência do tipo degenerado de pessoas até então existentes. Era preciso superar a mera condição de homem para uma condição superior, quando esse homem dotado de vontade de potência *transvaloraria* os valores, superaria o niilismo e viveria sob suas próprias regras, sem recorrer aos expedientes de Deus e da metafísica.

Será o cristianismo o negador da vontade de poder e, conseqüentemente, entrave ao desenvolvimento do que Nietzsche chama de “Homem superior?” Em *O anticristo*, obra que reúne os seus principais aforismos contra a religião cristã, o filósofo postula, entre outras colocações, que o cristianismo contribuiu tão somente para impedir o progresso do homem, sufocando seus instintos e, conseqüentemente, a sua vontade de superação, de ir-além, reprimindo sua vontade forte de poder direcionada para um “mais alto valor”:

O problema que aqui apresento não é qual o lugar que a humanidade deve ocupar na seqüência dos seres (o homem é um fim), mas que tipo de homem se deve criar, se deve pretender, como de mais alto valor, mais digno de viver, mais seguro do futuro. Este tipo de elevado valor já existiu bastante vezes, mas como um – feliz acaso, como uma exceção, nunca como um tipo desejado. Pelo contrário, foi precisamente ele o mais temido até o presente, quase a própria realidade temível em si – e a partir desse temor um tipo inverso foi desejado, criado, conseguido; o animal doméstico, rês gregária, o doente animal humano – o cristão. (NIETZSCHE, 2003c, p. 39-40)

Morto Deus, o que resta aos homens? Zaratustra tem uma resposta, Zaratustra tem uma sabedoria a esse respeito. Morto Deus, resta aos homens voltarem-se para a terra. “Amo aqueles que, para o seu acaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia se torne do além-do-homem” (NIETZSCHE, s/d, p. 25-26). Zaratustra sabe que não há outra vida, que não há outro mundo, mas que pode haver um outro homem. Zaratustra propõe o além-do-homem como alvo a ser atingido, como um novo estado a ser buscado, um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida, um novo tipo de subjetividade. Nietzsche apresenta-se como um destino por ter descoberto a

moral cristã ou, como diz em *O anticristo*, por ter levantado “o pano da corrupção dos homens” (NIETZSCHE, 2003c, p. 41).

Na visão tradicionalista do pai, a razão, as emoções, o querer, o estar e o desejar, são, em última análise, expressão de pecaminosidade do homem, autênticos passaportes para a perdição, já que tais aspirações não emanam de Deus; pelo menos não do Deus de Iohána, com suas proibições e seu discurso eternamente impeditivo, seja do prazer, seja da busca da própria identidade fora dos preceitos religiosos e culturais que observa. O mundo de Iohána, porém não é eterno. Suas crenças e valores não são compartilhados por todos na família. A semente que quer ver germinada não viceja em todos os solos. Deus, a moral, a Bíblia, o Alcorão não bastam para a nova visão de André. Ele via a desunião da família desde cedo e não aceita carregar o fardo: “[...] a nossa desunião começou muito mais cedo do que você pensa, foi no tempo em que a fé me crescia virulenta na infância e em que eu era mais fervoroso que qualquer outro em casa [...]” (NASSAR, 1989 p. 26). Em breve surge para André uma nova ordem, que se lhe opõe aos discursos teológicos e moralistas. Surge ao menos a tentativa de superação desta moralidade pelo surgimento do além-do-homem.

Com a “morte de Deus” e o questionamento dos valores, o homem passará pelas três metamorfoses, já mencionadas nesse capítulo, onde demonstra as transformações que o homem sofre após o anúncio da “morte de Deus” e da transvaloração dos valores; isto é, as vitórias do homem sobre si mesmo, que sai da alienação para a liberdade criadora, tendo como ponte entre elas, o momento da “auto supressão moral”, quando o homem passa a lutar contra tudo o que o oprime e nele impera o “eu quero”, refletindo o modo de ser do homem moderno. Assim, o modo de ser camelo seria aquele em que o homem é governado pelo “tu deves”, o

homem da grande valoração, preso a valores fixos, que obedece a Deus e é contornado por um horizonte de sentido imposto. Mas ele, ao caminhar para o deserto ou pensão, isto é, quando se encontra só e se confronta com a realidade, transforma-se em leão, rejeitando tudo o que cheira a opressão, lutando contra Deus, tomando consciência da sua alienação anterior. Constrói uma liberdade que diz “não” a partir do “eu quero”, é reativo, sua liberdade nasce em oposição à realidade, é uma liberdade negativa. Ele ainda não cria porque depende da reatividade para dar sentido ao mundo. Então o leão precisa se transformar em criança, porque ela é inocência e esquecimento, e não esqueçamos jamais que para o jogo da criação é preciso dizer um “sim”: o espírito quer agora a sua vontade, aquele que está perdido para o mundo conquista o seu mundo.

Estas forças criadoras estão presentes no próprio homem. O ato de conhecer é inerente ao homem, conhecendo, o homem cria a si próprio, nasce junto às experimentações que faz de si mesmo, no contato com a vida. O problema é que o homem confundiu conhecer com conhecimento, conhecimento com verdade e verdade com certeza e por isso Nietzsche fará uma crítica à vontade de verdade.

Nietzsche questiona, com destaque para suas obras *Para além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, a crença na verdade como valor, de forma absoluta e dogmática, acusando os filósofos que o precederam, de terem chegado a ela sem questionar a validade dessa necessidade. Essa postura dogmática, da crença na verdade, como valor absoluto, segundo Nietzsche, é uma marca patente na filosofia ocidental, percorrendo um caminho que começou com Platão: “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi o erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (NIETZSCHE, 2004, p. 8). O homem no suor incondicional do conhecimento, sob o dogmatismo da verdade como valor

absoluto, nada mais é do que um escravo que “só compreende o que é tirânico” (NIETZSCHE, 2004, p. 74). E na ânsia de manter a sua posição, é conduzido ao niilismo, num sinal de fraqueza, de uma alma em desespero, preferindo “um punhado de certeza a toda uma carroça de belas possibilidades” (NIETZSCHE, 2004, p. 40).

Essa postura condena o homem a viver numa simplificação e falsificação, apoiada graças à ilusão da certeza imediata, criando um mundo sustentado pela oposição entre a aparência e a verdade. Nietzsche demonstra que a busca da verdade, da forma dogmática como é apresentada, nada mais é do que um preconceito moral, apoiado na oposição de valores, e numa pretensa superioridade atribuída à verdade, dando aos nossos sentidos um “passe livre para tudo o que é superficial, e ao nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudo-conclusões” (NIETZSCHE, 2004, p. 54).

Nietzsche relaciona o erro da busca da verdade com a ilusão da moral, com a causa de terem edificado o mundo apoiado na oposição entre a aparência e a verdade. E essa oposição entre a aparência e a verdade é fruto do dogmatismo platônico, que começa, segundo Nietzsche, com Sócrates, responsável por semear a crença de que o conhecimento é capaz de penetrar conscientemente no “fundo das coisas”, desprezando-se as aparências, e assim encontrando a sua verdadeira essência. Sócrates, na busca do conhecimento, atribuía ao erro uma falsidade de juízo que conduzia ao mal e assim postulava que o restabelecimento da verdade conduziria ao bem.

A coerção da moral e sua ação sobre o indivíduo com vistas a promover a sua “felicidade” nada mais seriam do que uma proposta de conduta. Nietzsche identifica nessa generalização da verdade como valor à vontade dos mais fracos em

dominar os mais fortes. Tal dominação que se daria através de valores antinaturais que estabeleceram um valor pretensamente universal à verdade e a moral, criando um mecanismo compensatório dos fracos, que nada mais é que um instrumento de sujeição cultural e disciplinar, o qual atua através da tirania das leis. Mas não faz isso sem antes afirmar que a questão não é o juízo de valor constituir em si uma objeção, mas sim “em que medida ela promove e conserva a vida (NIETZSCHE, 2004, p. 35). Nietzsche, enfim, acusa os valores da sociedade como valores decadentes, que diminuem e tornam o homem medíocre, apontando na transvaloração e reversão dos valores a sua esperança:

Ensinar o homem o futuro do homem como sua vontade, depende de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplina e cultivo, para desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou história [...] para isso será necessário, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes [...] uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea. (NIETZSCHE, 2004, p. 118)

Percebemos que qualquer regime social, político ou econômico tem consciência de que é preciso haver certas concessões aos componentes antagônicos para que a estrutura inteira permaneça incólume, sob pena de “explodir” completamente, como foi o caso da família de Iohána: ele não abria “concessões” quanto às suas normas de conduta e desestruturou a família. A sociedade, na medida do viável, permite certos “excessos”, não porque é moralmente “boa”, mas porque sabe como controlá-los e mantê-los em seus limites e, mais que isso, tem a total consciência de que esses pequenos excessos lhe conferem uma falsa aparência de condescendência e democracia. Por esse caminho é que Pedro

acompanha o irmão na “bebedeira” daquele momento sagrado. Assim fala André: “[...] ah, meu irmão, começamos a nos entender, pois já vejo tua boca descongestionada e nos teus olhos a doce ação do vinho fazendo correr o leite azul que espirra agora das pupilas [...]” (Nassar, 1989, p. 70).

A repulsa de André aos sermões paternos, enquanto instauradores da ordem familiar é fruto de vasta observação e convivência. Ele tenta compartilhar sua visão com o irmão que julga estar compreendendo seu discurso fantástico. Poderíamos imaginar um pouco de ingenuidade nessa postura de André, mas não se poderia esperar maturidade num processo de eterno crescimento. Mesmo assim, esse pequeno processo de cegueira, tem seu desfecho na coerência do irmão que, como representante do cosmo organizado, sabe a hora de reagir, pressente o perigo, e, atento ao limite, recusa o vinho que lhe é oferecido; num sinal evidente de que está em combate e se completam, através da bebida, tal qual Apolo e Dionísio:

Mas assim que esbocei entornar mais vinho foi a mão de meu pai que eu vi levantar-se no seu gesto “eu não bebo mais” ele disse grave, resoluto, estranhamente mudado, “e nem você deve beber mais, não vem deste vinho a sabedoria das lições do pai” ele disse com um súbito de cólera no cenho [...] (NASSAR, 1989, p. 40)

A cólera de Pedro tem sua razão de ser; é o momento de reagir, pois André coloca em “xeque” todos os valores morais da família. É o momento de reagir, não se deixar levar pelas subversivas do irmão embriagado (irmão além-do-homem), de não se deixar contaminar pela paixão desregrada, por não cometer nada que signifique apoio ao demolidor discurso que provém de seu sangue rebelado. André é uma ameaça, um “tumor” a ser tratado, um elemento desestabilizador da família.

Os discursos e a tradição procuram reduzir o ser humano em uma massa uniforme (“o rebanho”) e não construir o ser humano como aquele que, capaz de conviver com seus abismos, supera-se e, por isso, se ultrapassa. Se superar é ter superabundância de vida, mesmo em face a todo sofrimento. André não foge à condição de desafio constante diante de todos os abismos, e demonstra que, depois dos diálogos com o irmão, retorna para o lar porque sabe que a melhor maneira de superar-se é enfrentar-se. O enfrentar-se faz com que tenhamos novos impulsos e esses impulsos se relacionam para se ter mais vida. É dessa forma que, mesmo doente, Nietzsche, por exemplo, via-se saudável.

A atitude de André, ao sair de casa para tentar se encontrar é semelhante a atitude de Zaratustra que, depois de gozar por dez anos do espírito de solidão na montanha, falando ao sol, diz que, assim como a abelha satura-se do mel juntado em demasia, aborreceu-se de sua sabedoria e precisou de mãos que para ele se estendam. Resolve assim descer da montanha para ensinar aos homens, o superar-se, o tornar-se além-do-homem.

André percebe que é necessário superar o reino do pai. É necessário suprimir o pai e tudo o que ele representa, mas ele sabe que essa supressão implica que ele assuma o espaço que há de surgir. É evidente que não há espaço para duas visões díspares, o que os une é apenas a vontade de impor suas normas e regras. André porta o discurso de Iohána, e sabe que pode substituí-lo:

[...] eu, o filho torto, a ovelha negra que ninguém confessa, o vagabundo irremediável da família, mas que ama a nossa casa, e ama esta terra, e ama também o trabalho, ao contrário do que se pensa [...] vou madrugar com meus irmãos, seguir o pai para o trabalho, arar a terra e semear, acompanhar a brotação e o crescimento, participar das apreensões da nossa lavoura [...] estando presente com justiça na hora da colheita, trazendo para a casa os frutos, provando com tudo

isso que eu também posso ser útil; tenho mãos abençoadas para plantar, querida irmã, [...] vou fazer como diz o pai que cada palmo de chão aqui produza, sei muito sobre a cultura nos campos, e serei também no trato dos animais [...] eu que sou destro no manejo da foice e do forcado; sei ordenhar as vacas sendo extremoso com os bezerros e muito gentil com suas mães quando os separo, limpando o melado dos ubres sem que o leite precoce vaze entre os dedos, ficando atento para que na limpeza não se elimine deles o cheiro gordo dos estábulos e dos currais; tenho reservas enormes de afeto para todo o rebanho, um olho clínico para a novilha que vai gerar um dia, sei extrair os vermes purulentos que lhe furam o couro [...] tenho alma de pastor, querida irmã, sei fazer que cada espécie se conheça, sendo mestre até das cruzas mais suspeitas, sei como multiplicar as cabeças do rebanho do pai; e ajuntarei a essa riqueza o cuidado com todas as aves, nossas galinhas tão gregárias, os galos exuberantes, o contorno graciosos dos marrecos de andar trôpego, os patos achatados do bico aos pés, os perus estufados, assim como as angolas ariscas e de vôos tão aventureiros que trazem na cabeça um caroço mórbido à guisa de crista; sei colher ovos nos ninhos [...] sei variar nas gamelas o milho debulhado, o verde e o grão socado, e, sem ameaça pra nossas hortaliças, vou largar a todas as nossas aves um chão fértil pra ser ciscado; em muitas outras coisas posso ser útil, preparando mourões, consertando porteiras, sou rigoroso na meia-esquadria, tenho um veio sisudo da marceneiro [...] não há tarefa na fazenda que não possa me ocupar a luz do dia; e nos momentos de folga, usando as sobras do bom esterco, revolverei com ele os canteiros do jardim, espalharei no mesmo sítio punhados de farelo, grãos de milho e tricas de quirera, e tudo isso fará aumentar as flores em volta da casa, os pássaros nas árvores, as pombas em nossos telhados, e os frutos de nossos pomares; e a cada tarde depois de um trabalho de sol a sol, voltarei para casa, lavarei o santo suor do corpo, vestirei roupa grossa e limpa, e, na hora do jantar, quando todos estiverem reunidos, o pão assado sobre a toalha, vou participar do sentimento sublime de que ajudei também com minhas próprias mãos a prover a mesa da família; ao contrário do que se pensa, sei muito sobre rebanhos e plantações, mas guardo só comigo toda essa ciência primordial [...] sou dedicado e caprichoso no que faço, e farei tudo com alegria,[...] (NASSAR, 1989, p.,120-125)

André quer o seu lugar na mesa da família e é isso que diz ao pai com todo vigor e clareza. Com certeza, o início da transmutação de André se dá quando

mantém uma relação íntima e sexual com a natureza, mais especificamente com a terra conforme Zaratustra salienta: “[...] a minha vontade incontida era de cavar o chão com as próprias unhas e nessa cova me deitar à superfície e me cobrir inteiro de terra úmida [...]” (NASSAR, 1989, p. 32). Auto-superar-se é afundar os pés na terra, ter contato íntimo com ela, afundar os pés entre as folhas caídas e úmidas e dela se apossar. Temos que compreender que em vários momentos de nossa caminhada acreditamos ser possível mudar o mundo, quebrar as normas e erguer barricadas – tornar-se além-do-homem:

Que vos parece, homens superiores? Serei um adivinho? Um sonhador? Um bêbado? Um intérprete de sonhos? Um sino da meia-noite? Uma gota de orvalho? Um vapor e um perfume da eternidade? Não ouvís? Não percebeis? O meu mundo acaba de se consumir; a meia-noite é também meio-dia; a dor é também uma alegria; a maldição é também uma benção; a noite é também sol; afastai-vos ou ficarei sabendo: um sábio é também um louco. Dissestes alguma vez “sim” a uma alegria? Ó! Meus amigos! Então disseste também “sim” a todas as dores! Todas as coisas estão encadeadas, forçadas; se algum dia quisestes que uma vez se repetisse, se algum dia dissestes: “agradas-me, felicidade!” Então quisestes que tudo tornasse. Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, forçado: assim amastes o mundo; vós outros, os eternos, amai-o eternamente e sempre, e dizeis também à dor: “passa, mas torna! Porque toda a alegria quer eternidade!” (NIETZSCHE, s/d, p. 265)

Em suma, André o precursor do além-do-homem em Lavoura arcaica não representa o “fim último” do processo histórico vivido por ele. André designa o recuo a ser tomado em relação à tradição na qual estamos mergulhados. Ele nos convida a um deslocamento que nos leva a desconfiar sistematicamente de nossas avaliações presentes. André nos mostra que devemos ser a ruptura com a

submissão ao universal e às normas e valores impostos pela sociedade em nome de um futuro feliz. – Maktub?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma luz se acendeu para mim: é de companheiros de viagem que eu preciso, e vivos [...] não de companheiros mortos e cadáveres, que carrego comigo para onde quero ir. Mas é de companheiros vivos que preciso, que me sigam porque seguir a si próprios – e para onde quer que eu vá. Uma luz se acendeu para mim: não é ao povo que deve falar Zaratustra mas a companheiros! Zaratustra não deve ser pastor e cão de um rebanho! Desgarrar muitos do rebanho, foi para isso que eu vim. Devem vociferar contra mim povo e rebanho: rapinamente quer chamar-se Zaratustra para os pastores. Pastores digo eu, mas ele assim mesmo se chamam os fiéis da verdadeira crença! Vede bons e justos! Quem eles odeiam mais? Aquele que quebra suas tábuas de valores, o quebrador, o infrator: – Mas este é o criador. (NIETZSCHE, s/d, p. 32)

Em seu percurso, o texto do protagonista-narrador de *Lavoura arcaica* dialoga com a proposta nietzschiana do além-do-homem. O enfrentar-se, o superar-se e a noção de que o ser humano é uma perigosa travessia faz com que seja superior. Não é fácil vivenciar o *amor fati*.

Percebemos no decorrer do trabalho que a grande ameaça à estabilidade familiar no romance de Nassar é a quebra da estrutura de poder assentada na norma e na submissão. Mais que isso, há em *Lavoura arcaica*, sob o discurso de Iohána, o primado da razão enquanto regra de sobrevivência e controle social. A paixão, via dionisíaca de transcendência e concretização do princípio de prazer, é ameaça, é perigo, deve ser combatida sob pena de extinção. André quer o seu lugar na mesa da família, e para que isso ocorra, ele desperta de seu sonho de adolescente e tenta dar um outro destino a sua vida. André se vê efetivamente diante da tarefa de ter que questionar a lei do pai.

O discurso do pai condenando as paixões encontra aporte no pensamento nietzschiano, ao se tratar destas mesmas paixões, segundo Nietzsche:

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que casam com o espírito, se “espiritualizam”. Antes, devido à estupidez na paixão, fazia-se guerra à paixão mesma: conspirava-se para aniquilá-la – todos os velhos monstros da moral são unânimes nisso: “il faut tuer les passions” [“é preciso matar as paixões”] (NIETZSCHE, s/d, p. 35)

Como André vive a paixão avassaladora pela vida, ele precisa fugir desse modo castrador das paixões. Insurge-se como desertor para, por si só, aspirar sua própria existência, sem fórmulas ou preconceitos. Quer tornar-se um *individuum* aberto às agruras do tempo e suas conseqüências. O sermão paterno que prega o autodomínio não encontra em André terra fértil. Ele se torna duro à penetração dessa ideologia e se revolta contra o sistema que não lhe confere segurança.

Os elementos da revolta de André encontram-se estruturados na própria palavra revoltada do pai. Mas enquanto este se revolta com a vida, aquele se revolta pela vida.

No momento em que André foge, ele busca matar sua fome em outras paisagens. O nome do pai se faz presente travestido de injúrias, escárnio ao longo da conversa com o irmão. André parte por não mais suportar as “verdades” empurradas “garganta-abaixo”. Nietzsche nos assegura que não podemos poupar a humanidade daquilo que se mostra quando dissecamos a origem de nossas dores históricas e percebemos que, há séculos, temos construído ilusões travestidas de verdade, ilusões travestidas de moralidade para não olharmos a vida de frente,

porque inventamos antídotos para aliviar aquilo que não é para ser aliviado e sim afirmado, isto é, a realidade de nossa fragilidade, de nossa finitude existencial, de nossos impulsos, do caos e ao mesmo tempo a realidade de que temos condições de nos superarmos de acordo com a superação de interpretações mais estreitas, aquelas oriundas da metafísica e do cristianismo. Essa superação se torna possível porque, sendo o homem o que interpreta, o que dá sentido, o que se interpreta a partir do que é interpretado, esse homem, tem possibilidade de alargar suas fronteiras. Quando transvalora os valores impostos percebe que pode criar novos valores a partir de si mesmo.

Para Nietzsche o homem deve passar pelo projeto, por ele denominado, de transvaloração dos valores e, através deste projeto tornar-se além-do-homem. Identificamos através desta transvaloração dos valores expressões como: além-do-homem, espírito livre, o apolíneo e o dionisíaco, o *amor fati*, o eterno retorno, o imoralista, etc.; com estas expressões ele buscava precisamente expressar o ideal de um espírito que cria novos valores, porque tem dignidade e nobreza para tanto, e de um espírito que seja capaz de transbordar de alegria, de rir do saber trágico e da própria dor.

Este espírito que transborda de alegria é constituído pelo *amor fati*, como o seu grande e silencioso comando afetivo - é aquele que quer jogar com as cartas que a vida lhe ofertou, sempre. André quer superar a moral imposta pelo pai. A possibilidade de se superar a moral está associada a um processo de aprofundamento do homem, que se dirige para a própria negação da centralidade do homem e sua consciência em direção à afirmação das forças naturais, vitais e inconscientes. Percebemos que André sai de casa, vive sozinho num quarto de

pensão pois todo processo de auto-superação implica no pressuposto essencial da “solidão” como condição para o seu exercício:

Minha humanidade não consiste em sentir com o homem como ele é, mas em suportar que o sinta...Minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo. – Mas tenho necessidade de solidão, quer dizer, recuperação, retorno a mim, respiração de ar livre, leve, alegre...Todo o meu Zarathustra é um ditirampo à solidão, ou, se fui compreendido, à pureza...(NIETZSCHE, s/d, p.39)

Solidão é sinônimo de elevação e ar puro. E a elevação do espírito acima do “humano”, do “outro”, era a grande meta nietzschiana. Quando ele diz, mesmo que metaforicamente, que o homem é algo a ser superado, pois sua grandeza consiste em ele ser uma ponte e não uma meta é por compreender a liberdade do espírito como um processo de elevação. E o espírito só se consegue colocar além-do-homem quando é capaz de pôr em risco e perder a sua “integridade moral” e a sua inserção histórica, com todo o conflito e felicidade que delas se desprendem; “ir às últimas conseqüências” na superação de si e de seu tempo.

André buscava superar em si mesmo o seu tempo vivido na fazenda e isto só se tornou possível devido à intensidade de sua sensibilidade e intuição ao entrar em contato direto com uma vertigem que é inerente ao plano das forças desestabilizadoras da vida: o contato consigo mesmo na solidão de um quarto de pensão.

Ao retornar, cedendo aos apelos da família, André sabe que precisará, antes de mais nada, transvalorar todos os valores; sabe, agora, que a palavra não diz tudo, “que toda ordem traz uma semente de desordem, a clareza, uma semente de obscuridade” (NASSAR, 1989, p. 160).

Com sua verdade, pode retornar à casa; com sua recusa, pode agora ocupar seu lugar na família. Mas como o homem é uma corda, não um fim, André sabe que nada pode ser como antes; ele foi o responsável pelo desenraizamento da família. O seu despertar já despertou a família, seu mal-estar já marcou o corpo da família, todos estão mudados e o tempo, para completar seu trabalho de elaboração, traz um último elemento de repetição: Ana, como no início do romance, dança para a família na festa em comemoração ao retorno de André. O vinho servido à vontade na festa antecipa o sangue que irá jorrar. Ana foi depositária da revolta do irmão, faz cair o pai e as verdades ancestrais do círculo familiar.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *S/Z: uma análise da novela Sarrasine de Honoré de Balzac*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 2004.
- BRAGA VIEIRA, Miguel Heitor. *Terra roxa e outra terras*. Revista de estudos literários. Volume 11. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/pos/letras>. Acesso em: 20 mar. 2008.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. v. 3. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. Volume 2. _____ . *Teatro grego: Tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao pensar*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Editora Ática, 2004.
- CHEVALIER, Jean et GHEERBRANDT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 9.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Editora 70, 1965.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 2003.
- DUARTE JÚNIOR, J.F. *Itinerário de uma crise: a modernidade*. Curitiba, Editora da UFPR, 1997.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2001.
- HÉRBER SUFFRIN, Pierre. *O Zaratustra de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar Editor, 2003.
- HESÍODO. *Origem dos deuses: teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf, 1986.
- HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.
- JULIEN, Nadia. *Minidicionário de mitologia*. Tradução de Denise Radonovic Vieira. São Paulo: Editora Redeel, 2002.

LARA, Tiago Adão. *A filosofia nas suas origens gregas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LE MOS, Maria José C. *Raduan Nassar: apresentação de um escritor entre tradição e (pós) modernidade*. Disponível em

<http://www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/vinte/lemos20.htm>.

Acesso em 20 ago. 2007.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche a transvaloração dos valores*. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablue, 1997.

NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A genealogia da moral*. 4. ed. Lisboa: Guimarães & C^a. Editores, 1983.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003(b).

_____. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Ediouro S.A. s/d.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Rio de Janeiro: Ediouro S.A. s/d.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003(a).

_____. *Humano demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *O anticristo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

_____. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

OLIVEIRA, Cristina G. Machado. *A relação entre apolíneo e dionisíaco em Nietzsche*. Disponível em <http://www.filosofiavirtual.pro.br/apolineonietzsche.htm>. Acesso em: 20 fev.2008.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

PLATÃO. *Diálogos*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores).

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Volume 3. 7.ed. São Paulo: Editora Paulus, 2005.

REICHMANN, Brunilda T. (org.). *Relendo Lavoura Arcaica*. Curitiba: 2007.

RODRIGUES, André Luis. *Ritos da paixão em Lavoura arcaica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SALOMÃO, Eduardo Rizzatti. *A morte de Deus e a idealização do homem segundo a ótica moral de Friedrich Nietzsche*. Disponível em <http://consciencia.org/nietzscherizatti.stml>. Acesso em 13 set. 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga I e II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

VOLPATTO, Rosane. *Ariadne, senhora dos labirintos*. Disponível em www.rosanevolpatto.trd.br/ariadne/ariadne.htm. Acesso em 12 nov 2007.

ANEXOS

ANEXO A

Sísifo

Sísifo, rei de Corinto e construtor da primeira frota dos coríntios, era dono de um grande rebanho de gado. Seu vizinho, Autólico, tinha outro, só que menor. Autólico fora bondoso com Maia, antes do nascimento de Hermes, escondendo-a da ciumenta deusa Hera, que queria matá-la, em sua casa. Em sinal de gratidão, Hermes deu a Autólico o poder mágico de transformar touros em vacas, bem como o de mudar a cor delas de branca para vermelha ou de preta para malhada. Autólico, um ladrão muito hábil, costumava roubar gado do pasto vizinho ao seu, transformando touros brancos em vacas vermelhas e vacas pretas em malhadas. Sísifo via seu rebanho diminuir e o de Autólico aumentar, dia após dia, e já desconfiava de que ele fosse o ladrão, mas não conseguia prová-lo. Finalmente, concebeu um plano: marcou os cascos do gado que lhe restava com as letras SIS, de Sísifo, e, quando mais reses sumiram, ele mandou seus soldados até o pátio onde Autólico prendia o gado. Levantando as patas de todos os animais, eles encontraram cinco deles com a marca SIS.

Autólico afirmou: “Não as roubei. Essas vacas são minhas. Quando, por acaso, teve Sísifo vacas com essas cores? Ele deve ter entrado no meu pasto e marcado os cascos”.

Enquanto todos pareciam estar envolvidos em uma briga sem fim, Sísifo resolveu vingar-se: entrou sem ser visto na casa de Autólico e fugiu com a filha dele, com quem teve um filho, Odisseu, o mais brilhante dos gregos que lutaram em Tróia.

Certo dia, o deus dos Rios, Ásopo, chegou para Sísifo e lhe disse: “Você tem a má fama de fugir com as filhas dos outros. Será que por acaso não roubou a minha também?”

“Não”, respondeu Sísifo. “Mas eu sei onde ela está”.

“Então, diga!”

“Primeiro faça aparecer uma fonte na colina sobre a qual estou construindo minha nova cidade”.

Ásopo bateu no chão com sua clava mágica e fez aparecer a fonte – justamente aquela junto à qual Belerofonte capturou Pégaso.

Então Sísifo disse: “Zeus se apaixonou por sua filha. Eles estão passeando de braços dados no bosque que fica ali naquele vale”.

Ásopo, muito zangado, saiu à procura de Zeus, que deixara seus raios descuidadamente pendurados em uma árvore. Quando Ásopo correu na direção dele, armado com uma clava, Zeus fugiu e se transformou em uma rocha pela qual Ásopo passou correndo sem notar. Zeus então readquiriu sua verdadeira forma, pegou seus raios e atirou um em Ásopo, que daí em diante passou a mancar da perna em que foi ferido.

Zeus mandou seu irmão Hades prender Sísifo e dar-lhe um castigo realmente pesado por ter traído um segredo divino, revelando-o a Ásopo.

Hades foi procurar Sísifo e lhe disse: “Venha comigo!”

“Não vou, não. O deus encarregado de vir buscar almas é Hermes e não você. Além disso, ainda não chegou a minha hora de morrer. O que é que você está carregando aí nessa sacola?”

“Algemas para impedi-lo de fugir”.

“O que são algemas?”

“Pulseiras de aço acorrentadas uma à outra. Foi Hefestos quem as inventou”.

“Mostre-me como funcionam”.

Hades colocou as algemas e Sísifo rapidamente as trancou. Depois, soltou seu cão da corrente e prendeu a coleira em torno do pescoço de Hades. “Agora o tenho seguro, rei Hades”, disse ele rindo.

Embora Hades gritasse e chorasse, Sísifo o manteve acorrentado no seu canil um mês inteiro. Ninguém podia morrer enquanto Hades permanecesse preso. E quando Ares, o deus da Guerra, descobriu que todas as batalhas tinham virado brincadeira, porque ninguém mais morria, ele foi procurar Sísifo e ameaçou estrangulá-lo.

“Não adianta tentar me matar”, disse Sísifo. “Eu estou com o rei Hades preso no meu canil, acorrentado”.

“Eu sei, mas posso apertar sua garganta até sua cara tornar-se preta e sua língua ficar pendurada para fora, o que você não ia gostar nada. E também posso cortar sua cabeça e escondê-la onde quiser. Solte o rei Hades imediatamente!”

Resmungando, Sísifo fez o que Ares mandava e seguiu com Hades para o Tártaro, onde disse à rainha Perséfone: “Não é justo ser trazido assim deste modo. Eu nem sequer fui enterrado como se deve. O rei Hades devia ter me deixado do outro lado do Estige, onde os juízes não podem me punir”.

Perséfone respondeu: “Muito bem: você pode subir de novo e tomar todas as providências para ser enterrado com uma moeda debaixo da língua. Mas volte amanhã, sem falta”.

Sísifo foi para casa rindo e, no dia seguinte, quando ele não voltou, Hades mandou Hermes buscá-lo.

Sísifo indagou: “Mas, por quê? Por acaso as Moiras cortaram o fio da minha vida?”

Hermes respondeu: “Cortaram, eu mesmo vi. Voc[^]enão devia ter contado a Ásopo o segredo de Zeus”.

Sísifo suspirou: “Bem, de qualquer modo, pelo menos consegui uma boa fonte de água para Corinto.”

“Venha logo, e nada mais de truques!”

A pedra que os Juízes Mortos ordenaram que Sísifo ficasse para sempre empurrando morro acima, no Tártaro, tinha exatamente o mesmo feitio daquela na qual Zeus se transformara ao se esconder de Ásopo.

Mas os coríntios continuaram a amar Sísifo por tudo o que havia feito por eles e, anualmente, realizavam uma festa em seu louvor.

ANEXO B

Mitologia

O mito é uma intuição compreensiva da realidade, é uma forma espontânea de o homem situar-se no mundo. As raízes dos mitos não se acham nas explicações exclusivamente racionais, mas na realidade vivida, portanto, pré-reflexiva, das emoções e da afetividade.

Mito é uma narrativa (pode ser sobre a origem do homem, do amor, do fogo, da origem dos astros, da água, do bem e do mal, da morte, etc).

Segundo Marilena Chauí

[...] a palavra mito vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do verbos *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem a narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador [...] (Chauí 2004 p. 35).

Entre os séculos XII a IX a.C., a cultura grega – como em todas as culturas antigas – encontrou no mito a forma privilegiada de se estruturar e de se organizar. Na Grécia os gregos, portadores de múltiplas tradições encontram uma sociedade, a dos cretenses, já no apogeu de sua organização: lendas, grandes construções, Estado organizado e deuses interferindo nos fatos e na vida das pessoas. Caminhando para o fim do século VIII a.C. encontramos sinais eloqüentes de um mundo helênico já constituído. Mundo este cantado em poemas como o de Homero: *Ilíada* e *Odisséia* e Hesíodo: *Os trabalhos e os dias* e *Teogonia*. Vejamos o mito do poeta grego Hesíodo que foi extraído de sua obra *Origem dos deuses: Teogonia*. No mito vamos conhecer as explicações dadas para a origem da noite, da dor e dos combates:

Os Filhos da Noite

Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra
e morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos.
A seguir Escárnio e Miséria cheia de dor.
Com nenhum conúbio divino pariu-os Noite trevosa.
As Hespérides que vigiam além do ínclito Oceano
belas maçãs de ouro e as árvores frutíferas
pariu e as Partes e as Sortes que punem sem dó:
Fiandeira, Distributriz e Inflexível que os mortais
tão logo nascidos dão os haveres de bem e de mal,
elas perseguem transgressões de homens e deuses
e jamais repousam as deusas da terrível cólera
até que dêem com o olho maligno naquele que erra.
Pari ainda Nêmesis ruína dos perecíveis mortais
a Noite funérea. Depois pariu Engano e Amor
e Velhice funesta e pariu Éris de ânimo cruel.
Éris hedionda pariu Fadiga cheia de dor,
Olvido, Fome e Dores cheias de lágrimas,
Batalhas, Combates, Massacres e Homicídios,
Litígios, Mentiras, Falas e Disputas,
Desordem e Derrota conviventes uma da outra,
e Juramento, que aos sobreterrâneos homens
muito arruína quando alguém adrede perjura. (Hesíodo 1986, p.135-136).

ANEXO C

Alceste e Admeto

Alceste, a mais desejada das filhas do rei Pélias (filho de Poseidon e de Tiro), era cortejada por muitos reis e príncipes, mas seu pai, como não quisesse conquistar inimigos, havia prometido a mão da filha àquele que conseguisse dar a volta no campo de corridas de lolcos com um carro atrelado, em um só jogo, a um javali selvagem e a um leão. Admeto, rei de Tessália, que desejava ardentemente a moça, obteve de Apolo que os animais selvagens, domados por Hércules, fossem atrelados sem dificuldades ao carro, executando a prova com brio. Desta forma pôde desposar Alceste. Mas sua alegria o fez esquecer o sacrifício ritual à Ártemis, que deveria preceder a cerimônia. A terrível deusa não poderia deixar impune este ultraje: quando o recém-casado penetrou na câmara nupcial, encontrou um horrível ninho de serpentes ameaçadoras no lugar da noiva, no leito nupcial. Uma vez mais, recorreu a Apolo, que conseguiu em troca do sacrifício habitual, o perdão de Ártemis e a promessa de que, no dia de sua morte, Admeto poderia ser substituído por um membro de sua família.

Infelizmente, este dia não estava muito longe, e Hermes veio buscar Admeto, que em vão suplicou a seus pais, já velhos, para morrer em seu lugar. Diante do desespero de seu marido, Alceste envenenou-se e sua sombra desceu ao reino dos mortos. Mas Perséfone recusou-se a admiti-la e a fez retornar à luz. Segundo uma outra versão foi Hércules quem a salvou.

ANEXO D

Aquiles e Pátroclo

Sabendo que Aquiles estava destinado a cair em Tróia, Tétis fez o impossível para impedir que aprendesse as artes marciais. Segundo uma das lendas, Tétis fez Aquiles ser criado como menina na corte de Licomedes, na ilha de Ciro, para mantê-lo a salvo de uma profecia que o condenava a morrer jovem no campo de batalha. Ulisses, sabedor de que só com sua ajuda venceria a guerra de Tróia, recorreu a um ardil para identificá-lo entre as moças. Aquiles, resoluto, marchou com os gregos sobre Tróia, junto a Pátroclo, seu escudeiro e amante.

O fato de que os gregos do sul necessitassem de Aquiles - que era um príncipe do norte - para garantir o êxito de sua missão mostra o grande que deve ter sido sua fama de combatente. Mas Aquiles e Agamenon não se entenderam. Aquiles achava o comandante arbitrário, sentiu que não lhe agradecia devidamente pelo seu serviço de exímio combatente e não esteve de acordo com as suas estratégias. Foi tão irredutível nestas considerações que rejeitou qualquer gesto de reconciliação, incluindo desculpas do rei e promessas de casamento com uma das princesas.

Contudo, persuadiram-no a ceder a seu amigo Pátroclo a armadura que usava. Pátroclo foi morto por Heitor, o filho mais valente do rei de Tróia, Príamo. Quanto Tétis foi chorar ao seu lado, o herói disse à sua mãe que desejava a morte. Jurou matar Heitor e vingar Pátroclo. O seu destino estava traçado. Sedento de vingança, Aquiles reconciliou-se com Agamenon. De armadura nova, uma confeccionada pelo deus Hefesto a pedido de sua mãe, Aquiles foi ao encontro de

Heitor que relutou enquanto não acordasse com o herói grego que, em caso de morte, que o cadáver fosse devolvido a Príamo. Enlouquecido de ira, Aquiles matou Heitor, desonrou o seu corpo e, durante doze dias, arrastou o cadáver mutilado no seu carro, dando voltas e mais voltas em torno da tumba de Pátroclo.

A morte de Aquiles foi provocada por Apolo, deus do Sol, que guiou a flecha de Páris ao vulnerável calcanhar. Durante o cerco a Tróia, o escandaloso herói tinha conquistado a inimizade do deus, matando vários dos seus devotos seguidores, incluindo o filho deste, Tênes, rei da ilha de Tênedos. O cadáver de Aquiles, segundo a versão mais comum, foi enterrado no Helesponto junto ao de Pátroclo.

Durante uma das batalhas de Tróia, Aquiles, embora advertido por sua mãe, a deusa Tetis, de que se vingasse a morte de seu amante Pátroclo matando Heitor, morreria ele mesmo, mas, se não o matasse e renunciasse à sua vingança de morte, voltaria às terras de seu pai, a seus campos e a tudo que ele deixou e morreria só pela velhice, Aquiles, o amado de Pátroclo persegue Heitor, o príncipe de Tróia, e depois de uma comprida perseguição dá-lhe morte sobre as muralhas da cidade.

Nesta história de Homero lembrada por Fedro diferenciam-se duas posições necessárias para que o amor seja possível. Em uma, o amor de Pátroclo, que é o amor do homem que deseja porque era Pátroclo quem desejava Aquiles, até o fim, até o momento da sua morte. Em outra parte, o amor de Aquiles, que fica como amado por Pátroclo, amado por ser ele quem tem as coisas belas, por ser ele o filho de uma deusa, semideus fixo no espaço do amado, sustentando para si o que hoje chamaríamos um amor narcisista. Mas, onde está, pois a revelação divina do amor?

A revelação está no fato de que Aquiles, que até então ocupava o lugar do objeto amado porque era belo como os deuses, novo e forte, no momento da morte de Pátroclo, que era quem o desejava, passa a ser ele, Aquiles, o desejoso de Pátroclo, desejo que o levará a atuar como se fosse habitado por um deus.

Nestes termos, Fedro introduz no diálogo a dialética do amor erótico, que é tal enquanto produz-se esse movimento a partir de uma diferença de lugares para o amor e sua substituição. No curso desta história de amor, Aquiles passa de objeto amado a sujeito desejoso em um movimento necessário a toda constituição subjetiva. O Fedro conta-nos que este é o movimento do qual gostam os deuses gregos porque esta condição, onde o amado ama o amante, é mais bela e mais virtuosa do que quando o amante ama somente a seu donzel predileto, já que o amante desejoso está por dentro endeusado (Banq. 180b).

ANEXO E

Eros e Psique

Encontramos duas versões para o nascimento de Eros, na primeira Eros é filho de Afrodite e na segunda, de acordo com Marilena Chauí, é filho da deusa Penúria com o deus Poros:

“[...] observando que as pessoas apaixonadas estão sempre cheias de ansiedade e de plenitude, inventam mil explicações para estar com a pessoa amada ou para seduzi-la, e, também serem amadas. O mito narra a origem do amor, isto é, o nascimento do deus Eros (que conhecemos mais com o nome de Cupido): Houve uma grande festa entre os deuses. Todos foram convidados, menos a deusa Penúria, sempre miserável e faminta. Quando a festa acabou, Penúria apareceu, comeu os restos e dormiu com o deus Poros (o astuto engenhoso). Dessa relação sexual nasceu Eros (ou Cupido), que, como sua mãe, está sempre faminto, sedento e miserável, mas, como seu pai tem mil astúcias para se satisfazer e se fazer amado. Por isso, quando Eros fere alguém com sua flecha, esse alguém se apaixona e logo se sente faminto e sedento de amor, inventa astúcias para ser amado e satisfeito, ficando ora maltrapilho e desanimado, ora rico e cheio de vida”.
(Chauí 2004: 35)

Etimologicamente, psique significa sopro vital, vida, essência ou personificação do princípio da vida, princípio que anima o universo), é de origem grega e conta a história de Psique, uma linda princesa que tinha duas irmãs. Todas elas eram belíssimas e causadoras de muita admiração, assim, muitos vinham de longe apenas para vê-las. Psique, no entanto era a mais nova e a mais bela. Com o passar do tempo, a linda ninfa começou a ser cultuada como sendo a própria encarnação de Afrodite, provocando, por isso, o esvaziamento dos templos da

deusa. Cheia de ódio, Afrodite resolveu castigá-la, convocando seu filho Eros para que este usasse suas flechas encantadas e fizesse com que Psique se apaixonasse pela criatura mais desprezível do mundo. Eros parte para cumprir sua missão, mas a beleza de Psique era tão grande que, ao vê-la, Eros distrai-se e fere-se com uma de suas próprias flechas. Vítima do encantamento em que enredava deuses e mortais, o deus do amor feriu-se de amor.

Apaixonado, nada disse à mãe; apenas limita-se a convencê-la de que finalmente estava livre da rival. Ao mesmo tempo em que oculta seu sentimento, torna Psique inatingível aos mortais terrenos. As duas irmãs mais velhas de Psique, não tão belas, já haviam se casado com príncipes. Psique, no entanto, sendo ainda mais encantadora, além de extremamente graciosa, não conseguia um marido para si, pois todos temiam tamanha beleza. Viviam, portanto, em seus aposentos, amargando uma deplorável solidão. Seus pais, desorientados, foram buscar ajuda do oráculo de Apolo. Ao questionarem sobre o futuro da filha, receberam como resposta que Psique não foi destinada a ser esposa de um imortal, e, segundo ele, seu marido a esperava no alto da montanha. Assim, foram instruídos pelo oráculo a vestirem-se com roupas próprias de casamento e a deixá-la no alto de um rochedo onde um monstro horrível iria buscá-la. Embora a revelação do oráculo fosse terrível, o rei e a rainha nada mais poderiam fazer senão cumprir o que fora determinado. Deixaram-na sozinha na colina, aguardando corajosamente seu triste destino. Mas a espera é tão longa que Psique logo adormece. Eros, então, mandou que Zéfiro (vento) conduzisse a bela que estava adormecida até seu palácio. Ao despertar, Psique se viu num maravilhoso castelo de ouro e mármore. Maravilhada com o lugar, percebeu que ali tudo era mágico. As portas se abriram para ela, vozes sussurravam a respeito de tudo o que precisava saber.

No jantar, doce música a envolve, mas continua só. No íntimo, porém, pressente que, à noite, chegará o esposo que lhe fora prometido. Realmente, ao anoitecer, chega até ela Eros, protegido pela escuridão. Psique não pode ver-lhe o rosto; mas não sente medo, porque seu temor é banido pelas palavras apaixonadas e pelas ardentes carícias do deus.

Durante algum tempo Psique entregou-se ao amante velado e mesmo sem ver sua face, dedicava-lhe intenso amor. Numa de suas visitas noturnas, Eros lhe faz um advertência: que se precavesse contra uma desgraça que lhe poderia advir por intermédio das irmãs, que pranteavam-na onde fora deixada e do mesmo modo acrescentou, para evitar a desgraça, não deveria ela jamais tentar ver o rosto do amado. A princesa embora promettesse ambas as coisas, deixou-se arrastar pela tristeza e pela saudade. E tanto chorou e pediu, que Eros consentiu na visita das jovens. Todavia, esclareceu: reaproximando-se delas, Psique estava reatando laços terrenos e constituindo seu próprio sofrimento.

Depois, mais uma vez, fê-la prometer o que era de tudo mais importante: jamais tentaria ver-lhe o rosto. No dia seguinte, Zéfiro levou as irmãs de Psique ao palácio. De início foram só as alegrias do reencontro. Às perguntas das jovens sobre o marido, porém, a princesa respondeu com evasivas. Aos poucos, o sentimento das irmãs em relação à Psique foi mudando. Antes choravam supondo-a infeliz; depois, partiram invejosas de sua felicidade. E resolveram vingar-se.

Retornando ao castelo por permissão de Eros, dessa vez movidas pela inveja, elas ardilosamente fizeram com que a desconfiança surgisse no coração de Psique. Percebendo por suas contradições que ela não sabia realmente quem era seu marido, como então poderia estar segura de que não era o monstro descrito pelo oráculo de Apolo? E, se era realmente belo o jovem, por que se ocultava nas

sombras da noite? Invasa pela dúvida e temor, Psique acabou aceitando o conselho maldosamente planejado pelas irmãs: deveria preparar uma lâmpada e uma faca afiada: com a primeira, explicaram as moças, poderia ver o rosto do esposo; com a segunda, matá-lo se fosse o monstro.

À noite, retorna Eros, ardente e apaixonado como sempre. Enquanto se entrega ao amor, Psique esquece o próprio medo e a dúvida, mas depois, quando Eros adormece, a incerteza volta a invadir-lhe o coração. Silenciosa, apanha a lâmpada e ilumina o rosto do esposo. E detém-se deslumbrada: não é um monstro, pelo contrário, é o mais belo ser que jamais poderia ter existido. Arrependida e em êxtase, derruba sem querer uma gota do óleo quente da lâmpada no ombro do amado. Ele desperta, sobressaltado, e percebe o acontecido. Com profunda tristeza Eros vai embora. E tentando alcançá-lo Psique apenas ouve-lhe ao longe na escuridão: “O amor não pode viver com desconfiança”.

Eros volta para junto da mãe, pedindo que lhe cure seu ferimento no ombro. Mas ao contar o que aconteceu, Afrodite percebe que foi enganada e passa a alimentar apenas um pensamento: encontrar a rival e vingar-se. Abandonada e em desespero, Psique põe-se a percorrer o mundo em busca do amor perdido e de templo em templo pede ajuda aos deuses.

Sem conseguir auxílio, Psique vai à presença da própria Afrodite, na esperança de encontrar com ela seu amado Eros. Mas junto à deusa, encontrou apenas zombaria, e a imposição de uma série de provas humilhantes. A primeira tarefa consistia em separar, até a noite, imensa quantidade de grãos miúdos de diversas espécies. Parecia ser impossível cumpri-la no prazo estabelecido. Mas tão grande era o sofrimento de Psique, e tão angustiada seu pranto, que despertou a compaixão de formigas que passavam no local. Elas rapidamente separaram os

grãos por espécie, juntando-os em vários montículos. A primeira tarefa estava cumprida o que deixou Afrodite ainda mais irritada. Ordenou-lhe que dormisse doravante no chão, alimentando-se apenas de alguns pães secos. Esperava assim acabar com a beleza que lhe arruinara os cultos.

A segunda tarefa veio no dia seguinte: deveria ir a um vale cortado por um regato e lá tosquiar os terríveis carneiros do sol que pastavam. A lã desses carneiro era de ouro, e um pouco dela a caprichosa Afrodite desejava para si. Quando já estava exausta de tanto andar e a ponto de suicidar-se, nesse instante de hesitação entre a procura e a morte, Psique ouviu uma voz vinda dos caniços à beira do regato: “Não era necessário enfrentar os terríveis carneiros para tentar tosquiá-los, disse a voz; bastava esperar que eles saíssem das touceiras de arbustos espinhosos, quando fossem beber água: nos espinhos ficariam presos fios de lã que poderiam ser facilmente apanhados”.

Não satisfeita por mais uma tarefa cumprida, Afrodite incumbiu-a de uma terceira tarefa e ainda mais complicada: teria de subir a cascata que provinha da nascente do rio Estige e trazer à deusa um frasco contendo um pouco daquela água escura. As pedras que davam acesso à cascata eram íngremes e escorregadias, e a queda da água era extremamente violenta. Impossível satisfazer a exigência de Afrodite. Só se pudesse voar Psique realizaria a tarefa. Estava já disposta a desistir, quando surgiu uma águia que lhe tirou o frasco da mão, voou até a fonte e apanhou uma porção do líquido negro. A água do Estige, porém não saciou em Afrodite a sede de vingança.

Psique deveria ainda executar uma quarta e difícil tarefa: ir ao Hades, persuadir Perséfone a colocar numa caixa um pouco de sua beleza. Como pretexto, diria à rainha dos Infernos que Afrodite precisava dessa beleza para recuperar-se

das longas vigílias à cabeceira do filho doente. Psique partiu, procurando o caminho dos Infernos. Já havia muito e sentia-se perdida, quando uma Torre, apiedada de sua aflição, ofereceu-se para ajudá-la. Minuciosamente descreveu-lhe todo o itinerário que levava ao reino de Perséfone, mas lhe fez um alerta: “você encontrará pessoas patéticas que lhe pedirão ajuda, e por três vezes terá que escurecer seu coração à compaixão, ignorar seus apelos e continuar. Se não o fizer, permanecerá para sempre no mundo das trevas”.

Psique fez de tudo que lhe indicou a Torre, e assim conseguiu chegar à presença de Perséfone. Solícita, a rainha dos mortos atendeu ao pedido da jovem e entregou-lhe a caixa solicitada por Afrodite. Sendo instruída quanto ao caminho de volta, o retorno ficaria mais fácil para Psique, mas estava longe ainda a hora de recuperar o amor. A próxima prova por que passaria Psique não lhe foi imposta pelo ciúme de Afrodite, mas por sua própria vaidade. Temendo que tantas atribulações a tivessem tornado feia, não queria perder o amor de Eros.

A tentação foi grande. E Psique não resistiu: no meio do caminho abriu a caixa. Para sua surpresa nada encontrou. Mas tamanho sono a tomou que ali mesmo caiu, adormecida, como se estivesse banhada pela beleza da morte. Enquanto dormia, Eros, curado de sua ferida, abandonava a mansão materna em busca da amada. Vagou por toda parte, até que finalmente a encontrou deitada ao relento. Aprisionou o sono que pesadamente lhe serrava os olhos e recolocou-o na caixa. Em seguida despertou-a docilmente com a ponta de uma de suas flechas. Com grande meiguice chamou sua atenção pela curiosidade que a fizera abrir a caixa. Depois a mandou entregar a encomenda a Afrodite, como se nada tivesse acontecido.

Terminadas as provações de Psique, que recuperara o amor, para que nada mais acontecesse a amada, Eros dirigiu-se ao Olimpo para pedir a Zeus que o unisse em casamento à bela jovem. Mas para atendê-lo era necessário que a princesa recebesse o dom da imortalidade. Hermes foi buscar Psique e levou-a a presença dos deuses. O próprio Zeus deu-lhe de beber a ambrosia, que lhe conferiu a imortalidade. Depois a declarou oficialmente esposa de Eros. Impotente tornou-se o ciúme de Afrodite. Psique agora era imortal e estava unida para sempre a Eros. Nada mais podia separá-los. Dessa união nasceu Volúpia.

ANEXO F

O Estilo de Nietzsche

São aforismos. São aforismos? Só cabe aos que me reprovam refletir um pouco e depois pedir desculpas a si mesmos – Não preciso de uma palavra para minha defesa.

Nietzsche

O conteúdo da filosofia de Nietzsche vem de sua própria contemplação do mundo, combinado como método filológico e não da leitura e estudo de obras de outros filósofos. Filosofia, para este pensador, é uma questão de máxima seriedade, não sendo concebida como uma aquisição intelectual, e sim como uma visão de como o homem deve viver. Concebe que o homem é estranho a ele mesmo e sua tarefa é de alcançar sua verdadeira existência, não deixando que se resuma a um simples acontecimento insignificante.

O estilo que Nietzsche utiliza em suas obras é bastante diverso, constitui exceção da escrita filosófica: em *O Nascimento da tragédia* e *Genealogia da moral*, ele utiliza o discurso contínuo; em *Considerações extemporâneas*, escolhe o tom polêmico; em *Ecce homo*, assume a forma autobiográfica; em *Ditirambos de Dionísio*, adota o recurso poético; em outros textos, apresenta máximas vigorosas e veementes, e na maior parte de sua obra privilegia o aforismo como modelo de expressão.

Nietzsche consegue propor uma nova concepção da filosofia e do filósofo: não se trata mais de procurar o ideal de um conhecimento verdadeiro, mas sim de interpretar e avaliar. A interpretação procuraria fixar o sentido de um fenômeno, sempre parcial e fragmentário; a avaliação tentaria determinar o valor hierárquico

desses sentidos, totalizando os fragmentos sem, no entanto, atenuar ou suprimir a pluralidade. Assim, o aforismo nietzschiano é, simultaneamente, a arte de interpretar e a coisa a ser interpretada. O intérprete seria uma espécie de fisiologista e de médico, aquele que considera os fenômenos como sintomas e fala por aforismos; o avaliador seria o artista que considera e cria perspectivas:

[...] o que é o aforismo – modo de expressão privilegiado por Nietzsche – senão a possibilidade de perseguir uma mesma idéia partindo de diferentes perspectivas? Nessa medida, as contradições com que se deparam são necessárias, tornam-se compreensíveis e acabam por dissolver-se. São necessárias por emergirem da diversidade de ângulos de visão que o autor adota ao abordar uma mesma questão; tornam-se compreensíveis por surgirem da pluralidade de pontos de vista que ele assume ao tratar de um mesmo tema; acabam por dissolver-se por brotarem da multiplicidade de perspectivas que abraça ao refletir sobre uma mesma problemática. Assim, frutos do estilo aforismático, as contradições devem-se muito mais ao que torna seu estilo tão adequado ao seu modo de pensar, ou seja, ao perspectivismo, que é a marca mesma da filosofia de Nietzsche. (MARTON, 1996 , p. 46-47)

Para Nietzsche, o tipo genuíno de filósofo encontra-se entre os pré-socráticos, nos quais existe unidade entre o pensamento e a vida, a qual estimula o pensamento que a afirma. Mas o desenvolvimento da filosofia teria trazido consigo a progressiva degeneração dessa característica, e, em lugar de uma vida ativa e de um pensamento afirmativo, a filosofia ter-se-ia proposto como tarefa “julgar a vida”, opondo a ela valores pretensamente superiores mediando-a por eles, impondo-lhe limites, condenando-a. Em lugar do filósofo-legislador, isto é, crítico de todos os valores estabelecidos e criador de novos, surgiu o filósofo metafísico.

ANEXO G

Curetes

Os primeiros Curetes foram os guardiões de Zeus, em Creta, em torno do qual executavam danças barulhentas ao som de címbalos a fim de que Cronos não ouvisse os gritos do recém-nascido. Alguns Curetes fazem parte da lenda de Dionísio, do qual foram os nutrizes. Mais tarde, deu-se o nome Curetes aos sacerdotes de Zeus e Réia, célebres pelo mistério que envolvia seus ritos orgíacos e seus atos de magia.

ANEXO H

Titãs

Os Titãs e as Titanides, liderados pelo rei Cronos, governaram o mundo até que a rebelião comandada por Zeus colocou os olímpicos no poder. Havia sete pares de Titãs, cada qual encarregado de um dia da semana, assim como do planeta de quem havia herdado o nome. Cronos e sua mulher Réia reservaram o sábado para seu dia feriado. (Em inglês, e em algumas outras línguas européias, sábado – *saturday* – deriva de Saturno, nome pelo qual Cronos era conhecido entre os romanos. Em português não permanece a ligação entre os nomes dos dias da semana e os dos deuses e planetas. (N.doE.) O Conselho do Olimpo, no entanto, proibiu os mortais – formados a partir de barro de rio por Prometeu, o Titã da quarta-feira – de tornarem a calcular o tempo por semanas.

A maioria dos Titãs e Titanides foi banida com Cronos. Zeus, entretanto, poupou sua tia Métis e sua mãe Réia por o haverem ajudado a derrotar Cronos. Prometeu advertiu seus co-irmãos Titãs de que Zeus deveria ganhar a guerra, e também foi poupado por ter lutado ao lado dos olímpicos e por ter convencido seu irmão. Epitemeu, a fazer o mesmo. Por sua vez, Atlas, o líder do exército derrotado de Cronos, foi condenado pelo Conselho Olímpico a carregar o Céu em suas costas até o fim dos tempos.

Mais tarde, Zeus descobriu que Prometeu, guiado por Atena, entrara secretamente no Olimpo e roubara uma brasa viva do braseiro de Hestia. Isto permitiu que os mortais criados por ele, a partir de então, cozinhassem a carne, ao

invés de comê-la crua. Prometeu escondera a brasa no oco de uma vara de funcho e a carregara em segurança, acesa, até a Terra.

Como punição por ajudar os mortais a dar seu primeiro passo em direção à civilização, Zeus concebeu um plano engenhoso: criou uma mulher bonita, tola e estouvada, a quem chamou Pandora, e mandou-a de presente a Epimeteu. Quando Epimeteu pensou em casar-se com Pandora, Prometeu o avisou: “Isso é algum truque de Zeus. O melhor é mandá-la de volta”. Epimeteu, então, disse a Hermes, que lhe tinha trazido Pandora: “Por favor, agradeça muito a Zeus por sua bondade, mas diga-lhe que não sou digno de tão belo presente e devo devolvê-lo”.

Mais zangado do que nunca, Zeus insinuou que Prometeu na verdade tinha ido até o Céu no intuito de roubar Atena e, por isso, o prendeu com correntes a uma rocha nas montanhas do Cáucaso, onde um abutre ali pousado passou a bicá-lo todo o tempo.

Nesse meio tempo, assustado com o castigo de Prometeu, Epimeteu casou-se com Pandora. Certo dia, ela encontrou, no fundo de um armário, um jarro selado que Prometeu pedira a Epimeteu para guardar e, segurança e não abrir em hipótese alguma. Embora Epimeteu tivesse ordenado a Pandora que não mexesse no jarro, ela quebrou o selo – como Zeus queria que ela fizesse – e de lá saiu uma revoada de coisas aladas horríveis que se chamam Velhice, Doença, Insanidade, Despeito, Paixão, Vício, Peste, Fome e outras mais. Elas aferroaram violentamente Pandora e Epimeteu e, depois, atacaram os mortais criados por Prometeu (que até então haviam tido vidas felizes e decentes), fazendo estragos em tudo. No entanto, a última criatura alada a sair de dentro do jarro – a Esperança era brilhante e impediu que os mortais se entregassem ao desespero total.

ANEXO I

Ninfas

As mulheres de véu, as noivas

Personificações das forças vivas da natureza, eram divindades subalternas benévolas que velavam pela saúde e pelo bem-estar dos seres humanos, protegendo as jovens, os noivos e os jovens casais. Estavam por toda a parte no campo: bosques, florestas, montanhas, fontes, grutas... Os gregos lhes atribuíam um poder fertilizante que elas exerciam integrando-se à chuva, ao ar, aos rios e às fontes. De sua união com os mortais nasceram os semi-deuses, ancestrais longínquos da humanidade, os heróis.

Originariamente representadas coroadas de pérolas e com flores nas mãos, apresentaram-se, mas tarde, semi-nuas, segurando um concha de onde jorra água da fonte. Eram cultuadas nas grutas ou em templos (ou *ninfeus*) situados ao lado das fontes ou do mar.

Entre elas, distinguem-se:

- As ninfas das fontes, dos riachos e dos rios, ou **Náiades**, filhas de Oceano, que, graças às virtudes purificadoras e regeneradoras de sua água sagrada, traziam fecundidade aos noivos. Algumas de sua fontes possuíam propriedades curativas.
- As cinquenta **Nereidas**, ou ninfas do mar, metade peixe, metade mulheres, cada qual personificando um aspecto das ondas. Com suas danças e evoluções, elas divertiam os pais,

Nereu e Dóris, e os Tritões que lhes serviam de montaria. As mais célebres foram Anfidrite, esposa de Poseidon, Galatéia, que amou o pastor Acis e foi amada pelo Ciclope Polifemo, de uma feiúra repugnante (alguns afirmam que ela lhe deu três filhos: Galo, Celto e Ilírio e Tétis, que desposou Peleu e gerou Aquiles.

- As **oceânides**, filhas de Oceano e Tétis, que residiam nas profundezas inacessíveis do mar. Entre elas, destacam-se Clímene, que desposou o Titã Japet, e Dione que foi amada por Zeus.
- As **Híades**, ninfas da chuva, filhas de Oceano ou de Atlas e Etra, ou, ainda, de Hias e da ninfa Boécia. Eram três, quatro ou cinco (contam-se, às vezes, vinte e sete), mas a tradição mais corrente conta sete. São elas: Ambrósia, Esila, Corônis, Fesila, Cléia, Feo e Eudora.

As Híades foram as nutrizes de Zeus em Dódona; mais tarde, rejuvenescidas pela feiticeira Medeia, levaram Dionísio bebê até o monte Nisa, onde o confiaram a Ino... Para poupá-las da vingança de Hera, Zeus colocou-as no céu entre as constelações.

Uma outra lenda conta que, com a morte de seu irmão Hias, morto por um animal feroz, sua dor foi tão grande no céu, onde elas continuam a chorar. É por isso que o aparecimento das Híades ao nascer ao pôr-do-sol é sinal de chuva.

- As **Oréades** das montanhas, companheiras de Ártemis, que ignoravam o medo e escalavam alegremente as trilhas mais

escarpadas. Uma delas, Eco, sofreu cruelmente a vingança da esposa de Zeus.

- As **Dríades** e **Hamadríades**, ligadas aos carvalhos. As primeiras, que sobreviveram à destruição das árvores que protegiam dos vândalos, podiam deslocar-se e desposar mortais. Foi o caso de Eurídice, que desposou Orfeu.

As Hamadríades, de origem Arcádia, nasciam e morriam com a árvore que protegiam. Uma delas, Dríope, foi seduzida por Apolo transformado em tartaruga e teve Anfisso, fundador da cidade de Eta. Um dia, as Hamadríades raptaram Dríope, deixando um álamo em seu lugar.

Eram representadas como mulheres robustas, cujo corpo terminava por um tronco e por raízes de árvore.

- As cinquenta **Danaides**, filhas de Dânao. Conta uma lenda que elas desposaram os cinquenta filhos de Egipto, e que, sob as ordens de seu pai, Dânao, mataram seus maridos na noite de núpcias. Em seguida, foram purificadas por Hermes e Atena, casaram-se novamente e criaram a raça dos Daneus. Foram, mais tarde, mortas por Linceu e enviadas aos Infernos, onde deviam encher eternamente de água um tonel furado, símbolo de tudo aquilo que é inútil: trabalho, paixão... Esta lenda também aparece na mitologia ariana.
- As **Melíades** das macieiras e as **Mélias** dos freixos, nascidas da Terra e fecundadas pelo sangue de Urano mutilado por Cronos.
- As **Limoniades** dos campos e das flores.
- As **Alseídes**, que freqüentavam os arvoredos.

- As mulheres romanas em trabalho de parto invocaram **Egéria**, ninfa do álamo, esposa do deus Virbius (identificado com Hipólito), que aconselhou o rei Numa no bosque de Arícia. Após a morte deste último, Diana (a Ártemis dos gregos) transformou-a em fonte.
- Na Antiguidade, a quinta hora do dia (onze horas da manhã), ou hora do banho, era chamada de *hora das ninfas*.

A esta lista acrescentam-se duas divindades alegóricas:

- **Peito** (a persuasão), cujo nome foi dado a um planeta descoberto em 1872.
- **Potos** ou **Hímero** (o desejo), filho de Zeus e da ninfa Taigete (ou de Lacedêmon), que, investigado por Afrodite, desonrou sua irmã Cleódice, que não conseguiu reconhecer na escuridão (desta união nasceu Asopo). No dia seguinte, sua tristeza foi tão grande que ele se atirou no rio Maratona, que passou a chamar-se Hímero e, mais tarde, tornou-se o Eurota.

As ninfas eram veneradas nos ninfeus, grutas naturais (ou santuários) comportando nichos onde eram colocadas suas estátuas e uma fonte. O mais conhecido era o ninfeu de Atenas, situado na colina das Ninfas. Os romanos construíram imensos ninfeus, locais de prazer cercados de jardins, freqüentemente associados aos palácios ou às termas.

As Ninfas, como as *Sílfides*, *Driades*, *Ondinas*, etc. representam **a mulher ideal**, imagem cambiante da “outra” que assombra os sonhos dos homens. Pode-se ver nelas também a expressão do mito da **beleza** e da **tendência**, lacinante e obsediante entre as mulheres do século vinte.

ANEXO J

Sátiros

Irmãos das ninfas, segundo algumas tradições, considerados primitivamente como espíritos dos rios simbolizando a força expansiva da natureza e dos seres vivos. Sensuais, preguiçosos, lúbricos, covardes e maliciosos, importunavam os humanos e participavam ativamente das orgias dionisiacas. Eram representados com um corpo peludo terminado por uma cauda, cabeça com chifres, barbicha descuidada, longas orelhas pontudas e pernas de bode. Eles acabaram por tornar-se divindades da dança e da música (os Sátiros estão na origem do *drama satírico*).

Como todos os personagens equívocos que formam o mundo dionisiaco, os Sátiros personificam **a brutalidade do instinto** e **os extravasamentos da natureza**. Eles simbolizam o animal que se esconde nas profundezas do homem, manifestando-se, em concupiscência carnal, com todas as suas violências brutais, que torna o homem semelhante aos animais, quando não é equilibrada pelo poder espiritual.

ANEXO K

Horas

As três filhas de Zeus e Têmis, que presidiam as estações do ano: *Eunomia*, *Dice* e *Irene*, que os atenienses nomeavam *Talo*, *Carpo* e *Auxo*. Foram as governantes de Hera, Dionísio e Afrodite, freqüentemente associadas a Hebe, Harmonia e às Cáritas. Elas eram adoradas em Olímpia, Corinto e Atenas, onde eram celebradas em sua honra as *boraiá*. Eram representadas como graciosas jovens segurando espigas, uvas e ramos. Na mitologia romana, são quatro filhas do Sol e da Lua, alegorias que personificam as quatro estações. Algumas vezes, contavam-se doze, filhas de Cronos, encarnado as horas do dia ou da noite.

ANEXO L

As Bacantes

Concebida há mais de 2400 anos, *As Bacantes*, peça de Eurípedes, pretende ser o relato dos primeiros passos do culto ao deus Dionísio.

As bacantes formavam o corpo de seguidores de Dionísio, deslocando-se para onde ele fosse. Vestidas com roupas de linho, tendo sobre os ombros peles de corças pintalgadas e a cintura cingida por uma serpente. Traziam sempre junto de si o tirso- insígnia das adoradoras de Baco. Tratava-se de um cajado com uma haste ornada com hera coberta com folhas de parra e cachos de uva, que, além de auxiliá-las nas caminhadas, era possuidor de recursos mágicos.

Instaladas na solidão dos vales profundos e selvagens, elas domesticavam leões e panteras, fazendo deles a atração de suas festas. Essas sedutoras mágicas traziam serpentes enroladas nos braços, prostravam-se diante da estátua de Hécate, executavam danças eróticas voluptuosas, que logo se transformavam em manifestações frenéticas. Depois chamavam Dionísio, com duplo sexo e cara de touro; trata-se aqui, do *Bafomet*, aspecto infernal do deus, que foi adorado e invocado pelas feiticeiras da Idade Média. Se, por infelicidade, um estranho as surpreendesse, elas se atiravam contra ele, jogando-o no chão e o deixavam ser destroçado por seus leões.

ANEXO M

Édipo

Segundo a lenda grega, Laio o rei de Tebas havia sido alertado pelo Oráculo de Delfos que uma maldição iria se concretizar: Seu próprio filho o mataria e que este filho se casaria com a própria mãe.

Por tal motivo, ao nascer Édipo, Laio abandonou-o no monte Citerão pregando um prego em cada pé para tentar matá-lo. O menino foi recolhido mais tarde por um pastor e batizado como *Edipodos*, o de "pés-furados", que foi adotado depois pelo rei de Corinto e voltou a Delfos. No caminho, Édipo encontrou um homem e, sem saber que era o seu pai, brigou com ele e o matou, pois, Laio o mandou sair de sua frente.

Após derrotar a Esfinge que aterrorizava Tebas, que lançara um desafio ("Qual é o animal que tem quatro patas de manhã, duas ao meio-dia e três à noite?"), Édipo conseguiu desvendar, dizendo que era o homem. "O amanhecer é a criança engatinhando, entardecer é a fase adulta, que usamos ambas as pernas, e o anoitecer é a velhice quando se usa a bengala".

Conseguindo derrotar o monstro ele seguiu à sua cidade natural e casou-se "por acaso" (já que ele pensava que aqueles que o haviam criado eram seus pais biológicos) com sua mãe, com quem teve quatro filhos. Aquando da consulta do oráculo, por ocasião de uma peste, Jocasta e Édipo descobrem que são mãe e filho, ela comete suicídio e ele fura os próprios olhos por ter estado cego e não ter reconhecido a própria mãe. Após sair do palácio, Édipo é avisado pelo Corifeu que não é mais rei de Tebas; Creonte ocupara o trono, desde então. Édipo pede para ser exilado, mandado embora. Pede, ainda, para que Creonte cuide das suas duas filhas como se fossem suas próprias.