

LAMPIÃO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO

01

VOL.02

ISSN: 2675-9659

LAMPIÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFAL

ISSN eletrônico: 2675-9659

Publicação anual (dezembro de 2021)

Conselho editorial

André Leclerc (UNB)
Fernando Monegalha (UFAL)
Francisco Pereira de Sousa (UFAL)
Juliele Maria Sievers (UFAL)
Marcos Silva (UFPE)
Marcus José Alves de Souza (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)
Taynam Santos Luz Bueno (UFAL)

Editores

Fernando Monegalha (UFAL)
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Revisão

Fernando Monegalha (UFAL)
Jéssica Baêta de Azêvedo Carvalho
Rodrigo Barros Gewehr (UFAL)

Imagens

A. ETC.

Imagem da capa

A. ETC.

Endereço

Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade federal de Alagoas – Campus A. C. Simões.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes
Av. Lourival Melo Mota, s/n. Tabuleiro dos Martins. Maceió, Al.
CEP: 57.072-970

E-mail

lampiaorevista@gmail.com



Licença: Creative Commons. Atribuição: Não Comercial-
Compartilha Igual 4.0

Sumário

PÁGINA

- 5** Apresentação
- 10** Do deserto da busca ao oceano da quietude: Reflexões sobre alguns elementos do sufismo através do estudo da noção de deserto na poesia de Hâfez de Chiraz, mestre sufi e poeta persa do século VIII H. / século XIV D.C.
SOHRAB DOLATKHAH
GHAZALEH ESMAILPOUR QOUCHANI
- 45** O Sertão e suas 'estórias': um olhar sobre o conto *A terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa: tecendo encontros entre filosofia e literatura
ALEX FABIANO CORREIA JARDIM
DANIEL SILVA MORAES
- 70** Aridez social, desertificação subjetiva: a síndrome da autoexclusão e as conseqüências psíquicas e psicopatológicas da extrema precariedade social no contexto francês
TEREZA PINTO
- 91** O sertão enquanto acontecimento
LUIZ MANOEL LOPES
- 108** Antonio Conselheiro, comunista
PEDRO LIMA VASCONCELLOS
- APÊNDICE
- 130** Du désert de la quête à l'océan de la quiétude : Réflexion sur quelques éléments du soufisme à travers l'étude de la notion de désert dans la poésie de Hâfez de Chiraz, maître soufi et poète persan du 8eme siècle H. / XIV siècle apr. J.C.
SOHRAB DOLATKHAH
GHAZALEH ESMAILPOUR QOUCHANI

O ACENDEDOR DE LÂMPIÕES

Jorge de Lima

Lá vem o acendedor de lâmpões da rua!
Este mesmo que vem infatigavelmente,
Parodiar o sol e associar-se à lua
Quando a sombra da noite enegrece o poente!

Um, dois, três lâmpões, acende e continua
Outros mais a acender imperturbavelmente,
À medida que a noite aos poucos se acentua
E a palidez da lua apenas se pressente.

Triste ironia atroz que o senso humano irrita: —
Ele que doira a noite e ilumina a cidade,
Talvez não tenha luz na choupana em que habita.

Tanta gente também nos outros insinua
Crenças, religiões, amor, felicidade,
Como este acendedor de lâmpões da rua!

APRESENTAÇÃO

Grandes são os desertos...

*... e tudo é deserto*¹. Também o sertão está em todo lugar, é do tamanho do mundo, e nele se travam lutas com o *Sem-Gracejos*, disputas de poder, batalhas de si a si mesmo; lugar de *gente corajada*, orfandades, tocaias, e não obstante, regozijo². Nas chamadas religiões do Livro, o deserto figura como metáfora iniciática por excelência, como lugar de revelação, de eleição, de proações, e como percurso espiritual. A vida dos primeiros anacoretas, e a história de Santo Antão o ilustra bem, lembra-nos que os desertos são lugar de solidão deliberada, em nome de uma espera ativa. Jeanine Hortonéda³ destaca, no entanto, que é possível, por outro lado e de forma mais *desencantada*, pensar o deserto como lugar de assepsia e de esterilização, passível de conduzir à vida ou à morte. Lugar de desenraizamentos, poderíamos acrescentar, onde as vastidões de horizonte tanto ilustram libertação, quanto desolação e extravio – seja, uma vez mais, num percurso iniciático, ou tão somente numa forma de esvaziamento da vida humana, de si a si mesmo e da vida em comum. Prisão a céu aberto: “Muitos e diversos são os espaços inventados para o aprisionamento”, segue afirmando Hortonéda⁴.

Desencantado ou não – quem estaria em condições de afirmar até onde vai o encantamento? –, o deserto, e também o sertão, é ainda jurisdição de guerras políticas que se confundem ou apoiam na religião – e isso nos desertos de longe e nos sertões de aqui perto. Lembremos tão somente das Cruzadas e de Canudos para que, num salto, tenhamos uma perspectiva da persistência da aridez que alimenta tantas vezes a condição humana, das brutalidades cometidas em nome da religião e do poder de coesão e resistência que a religiosidade é capaz de inspirar, no limite da loucura, ou mesmo além.

Mas que *lugar* é este, deserto, sertão? A espacialização a que somos conduzidos ao *lugarizar* estas vastidões nos captura e nos fixa, quando até mesmo os espaços geográficos que lhes poderiam talvez servir de suporte e materialização, estão eles mesmos em moto contínuo. O deserto, o sertão são “lugar não onde⁵”, um *tempo* que não raras vezes suspende o fôlego e esfria a espinha, apesar do calor escaldante. A vastidão semântica que o deserto abriga, e também o sertão, leva-nos a pensar estas categorias, para além da concretude de sua aridez factícia, como modos de abordar a vida e sua aridez inerente.

“Uma paisagem invisível condiciona a paisagem visível⁶”, conta Ítalo Calvino, e por esta condição inexorável que nos faz dobrar as paisagens de fora em função das paisagens de dentro, nos desertos e nos sertões se inscreve também a desertificação do real, o esfacelamento de si, a vastidão que é abandono, a errância que é condenação ao isolamento. As almas desertas e grandes, continua Fernando Pessoa, são “desertas porque não passa por elas senão elas mesmas⁷”. Os labirintos dos *espaços de dentro* que se confundem e superpõem às vastidões dos *espaços de fora*⁸, o que não deixa de ser uma forma de perder-se, por fora e por dentro. Solidão e incomunicabilidade, como sabemos, podem se dar em meio ao convívio, e longe de serem escolha, ser imposição. *Viver é muito perigoso*.

Trata-se, pois, de pensar o sertão e o deserto numa dimensão que se abre à ontologia, e que avança por interrogações sobre formas e tempos de vida em condições hostis, que se abre também à hospitalidade possível onde tudo parece convidar ao inóspito. Explorar a fundo perdido a polissemia do sertão que nos habita, na caatinga ou nas cidades; das paisagens áridas à secura dos corações, dos espinhos do convívio à infertilidade das ideologias, bem como dos oásis possíveis em povos marcados pela aridez. *Viver é etcétera*.

~*~

O segundo número da *Lâmpião* revista de filosofia, periódico do Programa de pós-graduação em filosofia da UFAL (PPGFIL-UFAL), contou novamente com o auxílio de inúmeras pessoas, às quais somos gratos, notadamente Juliele Sievers, que gentilmente dispôs-se a traduzir o texto de Sohrab Dolatkah e Ghazaleh Esmailpour Qouchani. Agradecemos também a continuada dedicação de Jéssica Baêta de Azevêdo Carvalho, revisora dos artigos, e A. ETC., que contribuiu com as belas e inquietantes imagens que ilustram esta edição da revista. Agradecemos ainda ao conselho do PPGFIL-UFAL, ao conselho editorial da revista e a Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação da UFAL. Agradecemos a participação das pesquisadoras e pesquisadores que se dedicaram a construir esse número: Alex Fabiano Correia Jardim, Daniel Silva Moraes, Ghazaleh Esmailpour Qouchani, Luiz Manoel Lopes, Pedro Lima Vasconcellos, Sohrab Dolatkah, Tereza Pinto. Mostra de que em meio à aridez também se podem construir laços.

A leitura minuciosa dos usos da noção de *deserto* no pensamento do mestre sufi Hâfêz de Chiraz, feita por Sohrab Dolatkah e Ghazaleh Esmailpour Qouchani, se encarrega de introduzir a temática compartilhada pelos textos desse segundo número da revista *Lâmpião*. Para isso, os autores trazem esclarecimentos fundamentais acerca da língua e da

poesia persas, na qual não apenas o pensamento de Hâfez se inscreve, mas na qual se dá, explorando minuciosamente os sentidos mais refinados das palavras, a quase totalidade da transmissão dos ensinamentos sufis. Os autores mostram a noção de deserto sendo utilizada como “imagética simbólica” para indicar o percurso iniciático do sufismo – tanto a ideia de travessia do deserto e suas provações, quanto a da almejada união com o *Aimé* (o Amado), objetivo último desta travessia cheia de perigos. Hâfez, através de sua poesia e exemplos, busca instruir os adeptos do sufismo a orientarem-se neste percurso, que não está livre de desorientações e desgarramentos.

Na filosofia deleuzo-guattariana, Alex Fabiano Correia Jardim e Daniel Silva Moraes encontram os instrumentos para a conversação que elaboram em torno do famoso conto *A terceira margem do rio*, de João Guimarães Rosa. Ao embarcar em sua canoa para o interior do rio, o personagem do Pai embarca também num processo de devir pleno e incontornável, devir este que os autores analisam a partir de belas e importantes passagens da dupla de filósofos. O devir é, de fato, pensado por Deleuze e Guattari de forma ontologicamente radical, constituindo uma espécie de (a)fundamento último do real, sem nenhum substrato que o sustente: “A questão ‘o que você está se tornando?’ é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio”⁹. O que equivale a dizer que, no devir, transformam-se todos os elementos nele contidos; no caso do conto em questão, tanto a personagem do Pai quanto o rio no qual ele passa a habitar. O devir-rio do personagem do Pai, em particular, é analisado de forma cuidadosa no texto, revelando, ao fim e ao cabo, a escolha muito feliz deste agenciamento particular entre o conto de Guimarães Rosa e a filosofia de Deleuze e Guattari.

Os impasses de uma clínica que se volta para as *experiências de autoexclusão* são tema da análise cuidadosa feita por Tereza Pinto. No sofrimento daqueles que vivem à margem dos dispositivos de proteção social, a autora reconhece atravessamentos que confundem os limites da ordem do indivíduo e da coletividade: o desemprego, a perda de um ente querido ou a manifestação dos sintomas de uma doença dão os sinais da angústia que confessa os efeitos da miséria simbólica. Nessas experiências de autoexclusão, os ataques progressivos e sistemáticos às políticas públicas se sobressaem, dando a ver um movimento que faz dos indivíduos o esteio de sua própria proteção. É precisamente o sentimento de incerteza em relação à sociedade e seus instrumentos de proteção que estabelece a cena da intervenção concebida por Tereza: na trama das relações precoces, que muito se inspiram naquilo que Winnicott dizia, estão alinhavados os atalhos de um *amparo* que se contrapõe aos laços sociais que de tão precários tornaram-se desertos.

A escrita de Luiz Manoel Lopes mobiliza novamente a filosofia de Deleuze, desta vez para pensar a mudança de paradigma ocorrida no modo de lidar com a escassez de recursos hídricos no sertão brasileiro, em especial na região do Cariri cearense, onde o autor habita já faz alguns anos. Como Luiz Manoel nos mostra, houve paulatinamente uma mudança de um paradigma baseado no *combate à seca* para um paradigma baseado na *convivência com o semiárido*. Recorrendo a textos de autores que se debruçaram sobre a escassez de recursos hídricos, Luiz Manoel intenta fazer um entrecruzamento destes com a filosofia de Deleuze, em especial com algumas passagens de *Lógica do sentido e A imanência: uma vida...*, para mostrar sua tese mais geral, a saber, que a *geo-filosofia* de Deleuze e Guattari é inseparável da *convivência com o semiárido*.

Em torno da polêmica nomeação de *comunista* atribuída à figura de Antonio Conselheiro se desenvolvem os argumentos de Pedro Lima Vasconcellos, nos quais se encerra a exposição dos textos que compõem o segundo número da revista Lampião. Não é sem razão o paralelo que Pedro Vasconcellos faz entre a legitimidade das pautas atuais mais voltadas para as minorias sociais, que vão desde a garantia de serviços públicos básicos aos desafios da desigualdade de renda, e a caricatura de Antonio Conselheiro, visto como representante de uma liderança que trazia as marcas do mal comunista sempre à espreita. É precisamente a *violência física e simbólica* praticada por uma elite política, econômica e social que há muito reside nos sertões brasileiros que está sendo debatida, colocando em questão a arbitrariedade dos olhares históricos que compõem narrativas tradicionalmente aceitas sobre determinados personagens.

Agradecemos uma vez mais pelas contribuições dos pesquisadores e pesquisadoras que muito gentilmente colaboraram para a continuidade deste projeto, que se empenha em fomentar a filosofia que se faz em Alagoas, no Nordeste, no Brasil.

~*~

1 PESSOA, F. *O eu profundo e outros eus*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d. p. 266.

2 Cf. ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. 22ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

3 HORTONÉDA, J. Le désert et le labyrinthe. *EMPAN*. n. 66, v. 2, s/n., 2007, pp. 26-33.

4 *Ibidem*, p. 26.

5 ROSA, J. G. Op. Cit., p. 75.

6 CALVINO, I. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das letras, 1990. p. 24.

7 PESSOA, F. *O eu profundo e outros eus*. Op. Cit., p. 266.

8 Cf. HORTONÉDA, J. Op. Cit.

9 DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998. p. 10.



DO DESERTO DA BUSCA AO OCEANO DA QUIETUDE

REFLEXÕES SOBRE ALGUNS ELEMENTOS DO SUFISMO ATRAVÉS DO ESTUDO DA NOÇÃO DE DESERTO NA POESIA DE HÂFEZ DE CHIRAZ, MESTRE SUFI E POETA PERSA DO SÉCULO VIII H. / SÉCULO XIV D.C.¹

Sohrab Dolatkhah²

Ghazaleh Esmailpour Qouchani³

TRADUÇÃO DE JULIELE SIEVERS

Resumo:

Este artigo busca analisar o uso da noção de deserto na poesia de Hâfez de Chiraz, mestre sufi “místico” iraniano do século XIV. Ele avança, todavia, para além disso, ao tomar certos dísticos de Hâfez como suporte para descrever elementos do *erfân*. De origem árabo-persa, este termo é frequentemente traduzido por “sufismo” no ocidente. Ele designa o conjunto de ensinamentos, métodos e etapas iniciáticas que conduzem à recepção do conhecimento de Si, que equivale ao conhecimento da Existência. O deserto, que se diz *biâbân* em persa, está relacionado a inúmeras noções, inclusive com a primeira etapa do caminho espiritual sufi que é a *talab*, significando notadamente *vontade, busca*. Hâfez, ao fazer uso da noção de deserto, convida à vigilância no caminho da busca espiritual e evoca os perigos que neste se pode encontrar. A vontade, alimentada pelo amor, conduz o sufi a uma vastidão de possibilidades que podem incluir pontos de interesse, motivos de desvio do caminho, mas também pontos de referência que indicam a direção rumo à meta final, frequentemente simbolizada pelo reencontro com o Amado⁴. De acordo com Hâfez, é preciso um guia para atravessar este deserto, um mestre que, tendo percorrido todas as etapas iniciáticas, é capaz de guiar os adeptos do sufismo até que eles alcancem sua almejada meta. No sufismo, a habilidade de cumprir esta missão consiste em conhecer sua própria identidade, seu “Eu” verdadeiro que, estando submetido às leis da Existência, realiza-se como o lugar-tenente de Deus. Este “Eu”, longe das definições psicológicas, engloba as duas interpenetráveis dimensões humanas que são *bâten* – o mundo intangível interior, campo de recepção; e *zâher* – o mundo tangível exterior, campo de percepção. O sufi realizado é aquele que, ao ultrapassar os limites da ordem individualista, realiza-se em plenitude existencial e paz, à imagem de uma gota de água que se encontra na vastidão e na quietude do oceano.

Palavras-chave:

Sufismo; Hâfez de Chiraz; Poesia persa; Deserto; Irã.

¹ Artigo recebido em 18/10/2021

² Linguista. Doutor em medicina pela Faculdade de Medicina de Chiraz, Irã. Doutor em linguística pela *École Pratique des Hautes Études*, Paris.

³ Historiadora da arte. Licença em Artes Aplicadas pela Universidade Honar de Teerã. Doutora em História da Arte pela *Université de la Sorbonne*, Paris.

⁴ A versão brasileira do texto optou por utilizar a palavra Amado, com inicial maiúscula, para traduzir *Aimé*. A complexidade deste termo no sufismo impede que utilizemos a palavra Deus para traduzi-lo, embora faça referência indireta a esta noção ocidental. O verbete *Allah*, que segue no glossário após o texto, também exemplifica a amplitude destes conceitos no sufismo.

**FROM THE DESERT OF QUEST TO THE OCEAN OF QUIETNESS
THOUGHTS ON SOME ELEMENTS OF SUFISM THROUGH THE STUDY OF THE
NOTION OF DESERT IN THE POETRY OF HAFEZ OF SHIRAZ, SUFI MASTER AND
PERSIAN POET FROM THE 8TH CENTURY H. / 14TH CENTURY A.D.**

**Sohrab Dolatkhah
Ghazaleh Esmailpour Qouchani**

TRANSLATED BY JULIELE SIEVERS

Abstract:

This article aims at analyzing the use of the notion of desert in the poetry of Hafez of Shiraz, a fourteenth-century Iranian Sufi master, but it goes far beyond that, taking certain couplets of Hafez as a base to describe elements of the *erfân*. This Arabic-Persian term is often translated as “Sufism” in the West. It designates the set of teachings, methods and initiatory stages that leads to the reception of Self-knowledge, which is equivalent to knowledge of Existence. The desert, called *biâbân* in Persian, is related to numerous notions, including the first stage of the Sufi spiritual path, which is the *talab*, meaning *will* or *quest*. Hafez, using the notion of desert, invites one’s vigilance on the path of spiritual search and evokes the dangers that can be found there. Will, impelled by love, leads the Sufi to an immensity of possibilities which may include points of interest, sources of deviation from the path, but also reference points that can indicate the way leading to the ultimate goal – often symbolized by the union with the Beloved. According to Hafez, a guide is needed to cross this desert, a master who, having passed through all the initiatory stages, is able to guide the Sufi adepts until they achieve their cherished goal. In Sufism, the ability to accomplish this mission resides in knowing your own identity, your true “I” who, being subject to the laws of Existence, realizes itself as God’s lieutenant. This “I”, far away from psychological definitions, encompasses the two interpenetrating human dimensions that are *bâten* – the intangible inner world, the field of reception; and *zâher* – the tangible outer world, the field of perception. The accomplished Sufi is one who, by surpassing the limits of the individualistic order, achieves existential fullness and peace, like a drop of water reaching the vastness and the quietness of the ocean.

Keywords:

Sufism, Hafez of Shiraz, Persian poetry, desert, Iran.

Introdução

Escrever sobre um tema tal qual a noção de deserto foi para nós simultaneamente fascinante e impositivo. Fascinante porque viemos de um país cujo vasto deserto é um dos patrimônios mundiais classificados na UNESCO, e onde foi registrada a mais alta temperatura do planeta (conferir o Deserto de Lout no site oficial da UNESCO⁵). Impositivo porque a noção de *deserto* nos traz à mente várias denotações e sobretudo conotações, principalmente quando se é apaixonado pela literatura e adepto do sufismo.

No entanto, não tivemos medo de nos lançar nessa empreitada. Lembramo-nos primeiramente do equivalente da palavra *deserto* em persa, nossa língua materna: a palavra *biâbân* significa literalmente “sem água”, portanto, sem possibilidade de habitação. Ela indica assim uma extensão de terra cujos limites estão fora do alcance da visão. Note-se que esta palavra, em si mesma, já nos convida à reflexão. Em seguida, *biâbân* suscita não somente lembranças de nosso país natal, o qual é em grande parte um deserto – no melhor sentido da palavra –, mas também nos remete a nossas leituras da poesia persa na qual esta palavra e suas equivalentes possuem um lugar muito particular. Porém, como a poesia persa é um imenso oceano, nos decidimos a limitarmo-nos a um só poeta, e então por que não o poeta mais representativo desta poesia? Foi, portanto, na poesia de Hâfez de Chiraz que pesquisamos o emprego das palavras significando *deserto*, sua frequência e sua semântica. Uma razão para esta escolha é a importância da poesia de Hâfez no que concerne os ensinamentos sufis cuja imagética simbólica faz frequentemente uso do deserto enquanto lugar onde acontece a travessia iniciática. Outra razão para essa escolha reside no fato de que o *Divân de Hâfez*, a saber, a integralidade de sua poesia, é depois de quinze anos acessível ao público francófono, graças à tradução de Charles Henri de Fouchécour (Verdier 2006). Igualmente em outras línguas, principalmente o inglês, pode-se encontrar boas traduções de seus poemas. Assim, como nosso objeto de estudo é a poesia persa, nos pareceu necessário introduzir, antes de abordar o tema diretamente, a língua persa na qual essa poesia é produzida. E sendo nosso material de estudo a poesia persa, pareceu-nos necessário, antes de abordar o tema, introduzir algo da língua persa na qual esta poesia é escrita. Em seguida, são abordados a noção de deserto na literatura sufi através de exemplos de diversos autores, e também as etapas do caminho espiritual sufi, antes de apresentar Hâfez de Chiraz, sua poesia e a noção de deserto que ela apresenta.

5 <https://whc.unesco.org/fr/list/1505/>.

1. Língua persa

A língua persa é uma das línguas iranianas da ramificação indo-iraniana da grande família de línguas indo-europeias. Ela é classificada na continuidade do persa médio (*pehlevi*) ele mesmo derivado do persa antigo da época dos aquemênidas (559-330 a.C.). A língua persa emergiu em um contexto de caos linguístico durante o qual as línguas antigas como o *pehlevi* foram gradualmente desaparecendo durante os dois séculos que se seguiram da conquista da Pérsia sassânida (224-651 d.C.) pelos muçulmanos arabófonos, há mais de mil anos. Desde então, o persa evoluiu de uma língua carregada de palavras arcaicas e de empréstimos do árabe a uma língua mais refinada, incluindo empréstimos das línguas ocidentais. O persa sempre foi a língua da expressão poética e a única língua administrativa e oficial do país depois de séculos. A língua persa é atualmente falada por cerca de 80 milhões de iranianos no Irã, cerca de 5 milhões de iranianos da diáspora. Anteriormente, era falada nas cortes dos sultanatos mongóis da Índia, e por setores da população na Caxemira e no Paquistão. A variante oriental do persa, chamada *dari*, é uma das línguas oficiais do Afeganistão. O tadjique (*tadjik*), língua oficial do Tadjiquistão, é também uma variante histórica muito próxima ao persa.

O persa é reconhecido no mundo principalmente por razão de sua poesia refinada e carregada de conceitos líricos, filosóficos e sufis. Centenas de poetas produziram nesta língua, não somente dentro das fronteiras do atual Irã, mas também em outros países como o Afeganistão, Tadjiquistão, Paquistão, Índia e mesmo a Turquia. A importância da poesia no Irã se deve ao fato de ela ter sido o meio mais eficaz de renascença da língua persa e, por consequência, da identidade nacional dos iranianos, e isso desde um milênio. Essa declaração se alinha com a tradução do que Ferdowsi escreveu, há cerca de dez séculos, em sua epopeia *Shâhnâmeh*, o “Livro dos Reis”:

*Eu vivenciei muito sofrimento durante trinta anos
Assim, eu fiz renascer o Irã graças a essa obra persa.*

Um conhecimento prévio da poesia persa é, portanto, indispensável, sobretudo devido ao fato de que a quase totalidade dos conceitos sufis, que representam o tema deste artigo, foi veiculada por esta poesia através das obras dos grandes poetas. Na verdade, o sufismo e a poesia persa são tão interligados que podemos dizer o seguinte: da mesma

maneira que o árabe foi a língua de revelação do Alcorão ao Profeta Mohammad, o persa foi a língua cuja poesia serviu de espaço para a recepção das noções sufis que podemos designar como a continuação das revelações proféticas aos mestres sufis, eles mesmos ligados espiritualmente ao Profeta.

2. Poesia persa

As formas poéticas iranianas mais antigas que chegaram até nós são os *Gâthâs*, redigidos em avéstico, uma língua próxima do antigo persa. Elas são atribuídas ao profeta Zarathushtra (Zoroastro), que viveu entre mil e quinhentos e dois mil anos a.C. Os *Gâthâs* significam “cânticos”, e fazem parte dos textos litúrgicos dos zoroastristas. Do período mais recente da Antiguidade iraniana, a saber, a época da dinastia Sassânida, alguns trechos de poemas profanos chegaram a nós; poemas que, segundo os especialistas, teriam sido compostos e cantados pelos menestrelis na corte dos reis. Como dito anteriormente, nesta época a língua persa era chamada *pehlevi* e se marginalizou sob a denominação administrativa e religiosa do árabe depois da chegada do Islã no Irã no século VII. Dito isso, o persa e uma forma popular de sua poesia tiveram sua existência continuada pelo “povo”, fora das cortes e do meio oficial dos emires que praticavam exclusivamente o árabe tanto na escrita como na oralidade.

O persa literário propriamente dito emergiu em Coraçone e na Transoxiana, a parte oriental da Pérsia, há cerca de mil anos. Esse fato foi decorrente dos estabelecimentos dos principados iranianos ao leste da Pérsia, que reivindicavam sua independência do califa árabe Abbasside (750-1258 d.C.) instalado em Bagdá. Baseando-se na identidade nacional pré-islâmica, os príncipes iranianos encorajavam a prática do persa e patrocinavam os poetas para que colocassem em versos a história dos reis, dos heróis e das lendas mitológicas iranianas (Z. Safâ 1964: 16-17). Ao longo dos séculos seguintes, os poetas elaboraram as formas poéticas existentes e adaptaram a métrica e certas formas poéticas árabes à poesia persa. Ao mesmo tempo, eles utilizaram esta poesia como um meio eloquente para expressar suas crenças religiosas e suas inspirações sufis, além da sabedoria herdada da época pré-islâmica. Assim se desenvolveu uma poesia que chamamos, em nossos dias atuais, de “poesia clássica persa” (conferir também Gilbert Lazard, 197: 307).

Os representantes mais célebres da poesia clássica persa são Ferdowsi (século X), Nezâmi Gandjavi (século XII), ‘Attâr Neyshâbouri (século XII), Saadi Shirâzi (século XIII), Mohammad Balkhi, chamado no Irã de Mowlavi e conhecido no ocidente sob o nome de Rûmi (século XIII), e Hâfez Shirâzi (século XIV). Esta poesia é não somente escrita em persa vernacular – que é a língua oficial do país – mas igualmente nas variantes do persa que são faladas em outros países, especialmente o Afeganistão, o Tajiquistão e o Paquistão. Um especialista da língua e da literatura persa a descreveu assim: “A poesia persa é talvez a expressão mais brilhante e mais rica do gênio iraniano” (Gilbert Lazard, na introdução de Z. Safâ 1964: 9).

A poesia persa atravessou as fronteiras dos países falantes da língua persa, especialmente o Irã, outrora conhecido pelos estrangeiros sob o nome de Pérsia. De fato, desde os primeiros séculos de florescimento desta poesia, e em paralelo com a expansão territorial persa, as cortes dos principados de diferentes países – mesmo os que não falavam o persa – contavam com poetas que escreviam em persa, já que ele era considerado uma língua de prestígio, desempenhando um papel comparável ao do francês na Europa do Século XVIII (Gilbert Lazard, 1964: 19). É deste modo que se torna possível encontrar poetas persas em um vasto território que se estende do subcontinente indiano até a Ásia Menor, passando pela Ásia Central. No entanto, o epicentro da poesia persa continua sendo o Irã e, no interior de suas fronteiras, é sobretudo a cidade de Chiraz que teve o mérito de abrigar os poetas mais brilhantes cujo renome ultrapassa os limites do espaço e do tempo; estamos falando de Saadi Shirâzi e seu concidadão Hâfez Shirâzi, cujas vidas foram temporalmente separadas por um século.

3. A noção de deserto na literatura persa sufi

Existem diversas palavras em persa que podem ser traduzidas por “deserto”, mas a mais usual é *biâbân*. Essa palavra é composta pelo prefixo privativo *bi-* (sem) e *âbân*, plural da palavra *âb*, que significa “água”. *Biâbân* é, portanto, um lugar onde falta a água, por consequência, e em um caso extremo, é desprovido de habitantes, de vegetação, de animais, de humanos – um lugar hostil à vida. Um equivalente à palavra *biâbân* é a palavra *bâdiyé*, de origem árabe. Ainda existe a palavra *kavir*, que é empregada mais especificamente para nomear alguns desertos iranianos. Assim, temos o *Kavir-e Markazi*, o “deserto central”, além de *Dasht-e Lout* (ver acima) na região centro-leste do Irã. Estes dois desertos

são extremamente vastos e áridos, a ponto de não darem muita chance de sobrevivência aos desafortunados que neles se perdem.

No entanto, os desertos iranianos são cercados por cordilheiras cujos vales foram outrora o berço de civilizações, já que nestes vales havia – e em alguns deles há ainda – água corrente em pequenos rios ou pelo menos regatos. Isso torna possível encontrar acolhedores e agradáveis oásis nos confins destes desertos de condições tão hostis. O homem iraniano que habitava perto destes desertos teve a engenhosidade de inventar, depois de milênios, um sistema de exploração de água subterrânea chamado *qanât*. Os *qanâts* iranianos, cujos mais antigos são classificados pela UNESCO como patrimônio mundial, são constituídos por uma cadeia de poços que se comunicam, onde o primeiro é cavado no declive das colinas e o último na planície de onde a água nasce e corre, irrigando os campos e chegando até as jarras dos habitantes.

Pode-se dizer que no deserto iraniano não falta água, já que existem bacias subterrâneas; o que faltam são os meios para acessá-las. Isso se aplica também quando empregamos a palavra *biâbân* (deserto) em sentido figurado. Este é frequentemente o caso nos ensinamentos sufis trazidos pela poesia persa. Segundo os mestres sufis, que se referem a um dito do Profeta Mohammad, cada ser humano possui um tesouro dentro de si, um tesouro muitas vezes escondido sob camadas grossas de poeira de desejos e paixões – um tesouro a descobrir. Toda dificuldade é primeiramente a de adquirir consciência deste fato, mas também no fato de possuir ou não os meios de explorar este tesouro. Aquele que adquire consciência da existência deste tesouro se posiciona em um bom ponto de partida na via da descoberta. De fato, essa consciência é também representante do fato de que ao homem não falta nada. Ele tem tudo, mas, assim como aconteceu aos habitantes das cercanias do deserto, onde existem as bacias subterrâneas, ao homem falta conhecer os meios de acesso. É neste ponto que a engenhosidade dos mestres sufis entra em jogo. O sufismo, nascido do Islã e levado a seu ponto de excelência no Irã é testemunha dos esforços e sacrifícios dos mestres sufis em sua busca por acessar primeiramente seus próprios tesouros, e em seguida ajudar conduzindo aqueles que querem fazer o mesmo percurso iniciático para se descobrirem.

Após a tomada de consciência, que podemos designar como sendo o grau zero do *soluk* (“o caminho iniciático dos sufis”), inicia a primeira etapa deste percurso que se intitula *talab*, o que significa principalmente a vontade de agir, partir à uma busca, começar uma procura. Esta etapa é primordial, pois é definida pela vontade sem a qual nada pode ser alcançado. Quanto maior a vontade, mais alto é o voo iniciático lançado pelo sufi. Lan-

çar-se de tal modo exigirá de uma vasta superfície à frente. Isso poderia explicar por que a etapa do *talab* é frequentemente simbolizada na literatura sufi pela palavra *biâbân* sob esta declinação: *biâbân-e talab* (“o deserto da vontade, da procura”). Não estaria aqui em questão a noção de vastidão?

Nos escritos dos sufis iranianos encontramos também outras declinações de palavras equivalentes à palavra *deserto*. Podemos citar: “*deserto dos intelectos, deserto do peito, deserto do amor, deserto da aniquilação, deserto da ignorância, deserto da crueldade, deserto da tristeza, deserto da dor, deserto da não-existência, deserto da ressurreição, deserto do contentamento (sobriedade), deserto da loucura, deserto da resignação (confiança em Deus), deserto do silêncio*”. O emprego dos equivalentes da palavra *deserto*, seus derivados e suas declinações é muito comum na literatura persa, sobretudo na poesia. Trazemos agora alguns exemplos tirados das obras de uma dezena de poetas e mestres sufis persanófonos. Os dísticos de *ghazal* citados em seguida foram extraídos de sites da Internet dedicados aos poetas persas (conferir as fontes online).

Sanâi Ghaznavi (falecido em 1131), considerado o primeiro poeta persa a ter criado grandes obras de inspiração sufi, convidou a “*fazer galopar o cavalo do entusiasmo sobre o deserto do amor*” (Sanâi, *ghazal* n° 232).

Segundo Attâr Neyshâbouri (falecido em 1221), para poder reencontrar o Amado deve-se percorrer os desertos de seu amor:

*Sobre a arena de Seu amor, eis um mundo inteiro em agitação.
Nos desertos de Seu amor, existe a cada instante os altos e baixos
(Attâr, ghazal n° 670).*

Em uma estrofe atribuída a Mir Sayed Ali Hamadâni (falecido em 1385), contemporâneo de Hâfez e o vigésimo segundo mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO⁶), há um jogo de palavras entre dor e remédio, onde a primeira – a dor – é preposicionada a partir da palavra *deserto*:

6 MTO para o título original em persa: Maktab Tarighat Oveyssi (escola da via sufi de Oveyssi) cuja versão mais utilizada é Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO Shahmaghsoudi). Para mais informações sobre esta escola do sufismo, conferir o seguinte site: <http://mtoshahmaghsoudi.com/>.

*Se você não percorrer o deserto da dor
Você não alcançará jamais o remédio
Se você não renunciar ao renome, aos desejos
Não sentirá em nada o perfume do amor* (Poema
citado em Mohebbi, 2001: 111).

Em um tratado do mesmo mestre encontra-se o seguinte: “Ó caro amigo, a verdade da fé é a luz do sol do reino celeste onipotente que se ergue à leste da identidade invisível e percorre os diversos níveis dos intelectos e das almas, e se põe ao ocaso da alma dos apaixonados do deserto do Amor” (Mohebbi, 2001: 83).

Visto tais empregos diversos dos equivalentes da palavra deserto, assim como as acepções que eles carregam, constata-se que eles não são necessariamente empregados do sentido puramente literal do termo. Na verdade, o deserto é visto como uma extensão imensa à disposição da alma, que poderia fazer dali uma arena de atividades diversas. O deserto pode até mesmo designar um estado de desapego da alma dos sufis em relação a tudo o que é mundano e que poderia chamar sua atenção e seu olhar interior, distraíndo-os. É talvez por essa razão que alguns sufis fazem alusão ao deserto ao falar do peito, como em um escrito de Mir Sayed Ali Hamadâni: “*prazeres do vinho da amizade vindo das nuvens da generosidade divina aos desertos dos peitos dos apaixonados (do Amado) ao momento de suas orações*” (Mohebbi, 2001: 93).

Esta analogia entre o deserto e o peito, onde fica o coração, encontrou uma outra expressão neste dístico de Rûmî (falecido em 1273):

*Eu cheguei em um deserto no qual o amor aparece, e onde toda
a impureza se transforma em pureza absoluta* (Rûmî, *ghazal* n°
583).

Esta imagem do deserto enquanto lugar de aparição do Amor, em Saadi de Chiraz, que é, inclusive, contemporâneo de Rûmî, perde suas características perigosas a partir do momento em que existe o amor entre dois seres, digamos, entre quem quer que tenha uma finalidade de busca, um objetivo de valor:

Entre o apaixonado e o Amado, se existe um deserto, nele haverá flores no lugar de arbustos espinhosos (Saadi, ghazal n° 609).

Segundo Awhadi Marâghei (falecido em 1338), outro poeta persa sufi, o amor lembra um deserto sem fim:

O deserto do amor não tem fim. E você, o que você viu neste infinito, conte! (Awhadi Marâghei, ghazal n° 862).

Sâéb Tabrizi (falecido em 1676) empregou a declinação de *deserto da busca* em vários momentos, eis aqui dois exemplos:

Aquele que bate o tambor de partida ao ritmo de seu coração é o chefe de minha caravana no deserto da busca (Sâéb Tabrizi, ghazal n°700).

Ou ainda:

No deserto da busca, nosso estado de espírito deve ser examinado, pois aqui mesmo Khezer⁷, o guia dos demais, é um viajante perdido (Sâéb Tabrizi, ghazal n° 385).

Para alguns sufis, como Abdolqâder Bidel Dehlavi (falecido em 1720), daqueles que entram neste deserto não resta mais nada além da amarga notícia da divagação eterna:

Ó amigos! Não busqueis nossas pegadas neste deserto. Pois, se haverá alguma, ela está gravada na divagação eterna (Bidel Dehlavi, Tomo 6 de seu divân, ghazal n° 80).

Segundo Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha (nascido em 1945), o 42° mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, a travessia do deserto é indispensável para atingir o fim desejado:

Como poderá ter a Kaaba por objetivo, aquele que nunca colocou os pés no seu deserto? (Salaheddin Ali Nader Angha, 2021: 195).

⁷ *Khezer, al-khadir* em árabe, é um personagem místico a quem, segundo as exegeses muçulmanas, o Alcorão faz alusão na sura 18, versículo 65. Ele é para os sufis o arquétipo do mestre espiritual cuja função de se manifestar aos sufis sob diferentes aparências traz momentos em que eles precisam de um guia.

Ao ler estes exemplos vindos da poesia sufi, é possível compreender que o objetivo buscado pelos sufis se encontra em um estado de espírito fora do espaço-tempo, para o qual os poetas empregam metáforas precisas como a do deserto, que correspondem sobretudo à primeira etapa do caminho iniciático sufi que iremos apresentar.

4. As etapas do *soluk* (caminho iniciático sufi)

É fato conhecido, especialmente depois da publicação da *Conferência dos Pássaros*, obra de Faridoddin 'Attâr Neyshâbouri, que o caminho iniciático sufi conta com sete etapas principais. Na ordem estabelecida por 'Attâr, elas são *talab* (busca, pesquisa), *'eshq* (amor), *ma'rafat* (conhecimento), *esteqnâ* (suficiência), *tawhid* (unicidade), *heyrat* (admiração), *faqr va fanâ* (pobreza e aniquilação). ('Attar, Conferência dos Pássaros: 380-429). Estas etapas se encontram, inclusive, nos ensinamentos de grande parte dos grandes mestres sufis, algumas vezes com variações importantes na ordem e na denominação.

Nossa reflexão neste estudo está focada na primeira destas etapas, a saber, *talab* (busca, pesquisa). Acerca desta etapa, Shahmaghsoud Sadegh Angha (1916 - 1980), o 41º mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, escreveu um capítulo do qual trazemos o seguinte trecho:

*Na via do coração há sete lugares
Que são as etapas do caminho do buscador da Verdade.
A primeira é aquela que é chamada "vontade"
Não passa de sofrimentos, de tormentos, de tristeza.
Ele exige tanto de ti, este coração hipócrita
Todas as coisas, boas e más, durante esta etapa.
Essas atrações não fazem parte da via e de suas etapas
Elas nada têm em comum com a forte exaltação do coração.
Apreste-se em purificar sua alma
A fim de percorrer esta via sob a luz da fé.
Atenção! Sobre essa via perigosa e delicada
Não tente se aventurar sem um guia
(Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1980: 100).*

Como é dito nestes versos, a etapa do *talab* possui perigos e sofrimentos. Ela demanda muitos esforços difíceis, muita atenção. Por que esta etapa é assim tão difícil? Parece que a resposta se encontra na acepção aprovada da palavra *talab* (vontade) que, acentuada pela força do amor, consegue superar todos os limites para adentrar uma dimensão que toca o Absoluto, o que admira por suas múltiplas possibilidades a todos que estão implicados nesta etapa, ameaça de lhes desviar e assim se afastar do fim último da busca que é a união com o Amado. Como todo caminho espiritual, esta etapa necessita de um guia, ainda mais por se tratar da primeira etapa. Isso poderia explicar o fato desta etapa ser comparada com uma extensão vasta, um deserto (ver acima).

Esta comparação encontra um eco nos escritos de um mestre iraniano sufi popular do século XV, que encontra na palavra *kherqa* (o manto iniciático dos sufis) uma conexão semântica com o deserto, pois *kherqa* é um derivado da raiz árabe *kharaqqa*, que significa “deserto vasto e plano”. Por essa acepção, a palavra *kherqa* simboliza o caminho daquele que o veste, o sufi, ao longo do deserto infinito do amor divino que demanda esforços e sacrifícios incomensuráveis (Vâéz Kâshefi, editado em 1971 : 152).

A busca espiritual dos sufis encontra uma resposta certa no Amado, pois é declarado em um dito divino: “*Aquele no qual eu sou objeto de intenção me conhecerá, e aquele que me conhece será submisso a mim, e aquele que se submete a mim me desejará, e aquele que me deseja me encontrará, e aquele que me encontra servirá a mim, e aquele que me serve se lembrará de mim, e eu me lembrarei em minha misericórdia daquele que se lembra de mim*” (Paroles divines, 1999 : 68-69).

Segundo os ensinamentos sufis tais como foram ensinados por Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, o mestre contemporâneo da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, a finalidade da busca sufi é *conhecer-se*. Se utilizamos a metáfora da viagem para esta busca, trata-se de uma “viagem de si até Si”, dito de outro modo, partindo do eu com um “e” minúsculo até o “Eu” com o “E” maiúsculo (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1994: 3-4). Este “Eu” reúne nele mesmo todos os elementos desta viagem: o viajante, a viagem, o caminho, o processo de caminhada, o guia, o processo de guiar, e o destino. Portanto, é importante esclarecer que se trata primeiramente de uma viagem interior, e toda a terminologia deve ser interpretada neste sentido. Dito isto, esta viagem possui também um dimensão exterior, pois praticamente todos os sufis realizaram viagens no sentido estrito da palavra, frequentemente para buscar um guia espiritual ou encontrar os mestres de sua época, ou ainda para fazer peregrinações até lugares sagrados como Meca.

Percebe-se bem que existem estes dois aspectos – interior e exterior – que correspondem aos aspectos invisível e visível, ou escondido e aparente, da busca espiritual. E da mesma maneira que, durante as viagens exteriores – sobretudo pelo planalto iraniano – pode-se ter de atravessar um deserto, também nas viagens interiores a alma pode atravessar etapas análogas. Segundo os sufis, esta provação se chama *qat'-e bâdiyé*, significando literalmente “cortar, fatiar, percorrer um deserto”. Esta etapa, para o sufi, consiste em atravessar sua própria alma em todas as suas dimensões e evitar os diferentes caprichos, desejos e paixões dela; de modo que ele seja disso tudo libertado para continuar então sua viagem até a estadia do Amado, dito de outro modo, o estado divino de seu próprio ser, que é designado pelos mestres como “estado Adâmico”. Assim, a travessia do deserto não significa “abandono de Deus” ou um período de aridez espiritual, do modo como seria compreendida em referência aos 40 anos de caminhada no deserto do povo judeu no Antigo Testamento. Para os sufis a travessia do deserto é uma provação que eles encontram já na primeira etapa de seu caminho e consiste em provar sua resolução, mas também sua confiança plena em Deus que lhes protege de todos os perigos nas circunstâncias de dificuldade extrema. Ademais, a vitória depende desta mesma confiança que os sufis chamam de *tavakkol* e que resulta em *radjâ* (esperança).

Do mesmo modo que a prática do *tamarkoz* (concentração no coração) dos sufis tem por finalidade fechar a porta dos sentidos àquilo que vem do exterior e apagar aquilo que se produz mentalmente no interior, a fim de atingir um vazio que torna possível a plenitude, a travessia do deserto, para eles, é inserir-se em um espaço-tempo em que as perturbações sensoriais são reduzidas a um mínimo. Na experiência exterior se trata do espaço-tempo caracterizado *pela nudez e o silêncio* do lugar (conferir Le Clézio, 1997: 139), e na experiência interior que se desenvolve fora do espaço-tempo, é o *tadjarrod* (isolamento) mesmo de seus próprios pensamentos que colocam o sufi em um estado de *qorb* (aproximação), a saber, mais perto de sua realidade de própria identidade, seu “Eu” verdadeiro que está em harmonia com a Verdade.

Estas noções preliminares podem ajudar a examinar melhor o emprego da noção/fenômeno de *biâbân* (deserto) e seus equivalentes na literatura sufi, da qual a poesia de Hâfez é um monumento impressionante ilustrando toda a beleza dos ensinamentos sufis.

5. Hâfez de Chiraz: mestre da poesia lírico-mística

Shamseddin Mohammad Hâfez Shirâzi nasceu em Chiraz, a capital provincial de Fars ao sul do Irã, na primeira metade do século XIV, e lá morreu em 791 H./1389 d.C. Escolheu “Hâfez” como seu pseudônimo que aparece no *beyt* (dístico) final de todos os seus *ghazals*, pois ele era *hâfez-e qor’ân* (o que conhecia o Alcorão de cor). Sua poesia lírico-mística lhe garantiu grande renome durante a vida. Hâfez é de longe o poeta mais lido pelos iranianos. Seu *Divân*, obra que recolhe a integralidade de sua poesia, se encontra frequentemente lado a lado com o Alcorão nas casas dos muçulmanos falantes da língua persa. Seu túmulo, na entrada de Chiraz, é um lugar de peregrinação e um dos locais turísticos mais visitados. De acordo com alguns especialistas de poesia persa, Hâfez é o maior poeta lírico iraniano ou, ao menos, indubitavelmente um dos maiores (G. Lazard em Z. Safâ 1964: 257). Charles-Henri De Fouchécour, o tradutor para o francês de seu *Divân* completo, o considerava mesmo “o maior poeta do mundo” (declaração recolhida de De Fouchécour em 2007 por Sohrab Dolatkhah em Paris). Mas o elogio mais significativo da obra de Hâfez por parte dos ocidentais foi expresso de maneira sem igual por Goethe, poeta e filósofo alemão cuja obra-prima *Divân Ocidentto-Oriental* é testemunha. Esta obra é considerada uma reação “sobre o modo de apropriação ativa, de assimilação criativa do modelo admirado” (*Divân Ocidentto-Oriental*, 2012: XI). Este modo de reação parece ser a mesma reação que Hâfez teria tido ao perceber o mundo exterior e ao receber em seu espírito toda a beleza da Existência que ele chama de Amado; e é assim que sua obra poética se torna lugar de *tadjallî* (a epifania) da Beleza absoluta. É talvez nesse sentido que poderíamos ler a seguinte afirmação de Goethe:

Os poemas de Hâfez, com tinta indelével

Fixam uma verdade incontestável

(Goethe, 2012 p.19).

A poesia de Hâfez não é lida e amada somente pelos intelectuais e eruditos da literatura, ela conta, desde sua época, com uma popularidade excepcional junto aos falantes de língua persa, de tal modo que se utiliza seu *Divân* para a adivinhação: invocando a alma do poeta, abre-se o livro à sorte e procura-se a mensagem do poeta no *ghazal* que começa ou termina nas duas páginas abertas. Por mais que conte com tal popularidade, sua

poesia, no entanto, desafia o entendimento intelectual – uma das razões pelas quais existem numerosas obras, sem dúvidas centenas delas, dedicadas à crítica e à interpretação da poesia hâfeziana. Por vezes, essa poesia faz alusão à vida libertina, o que suscitou desde sua época oposições algumas vezes hostis da parte de religiosos muçulmanos ortodoxos.

Hâfez atingiu a excelência de sua arte poética com o *ghazal* – uma das muitas formas da poesia persa. Esta é a forma mais requisitada para abordar temas líricos. Este lirismo de Hâfez encontra-se frequentemente misturado a mensagens de exortação moral e sobretudo a ensinamentos sufis. Do ponto de vista formal, o *ghazal* é bastante curto, apresentando habitualmente entre cinco e quinze dísticos, cujos segundos versos rimam entre si. Cada *ghazal* segue o mesmo ritmo do início ao fim (para mais informações sobre o *ghazal* persa, (conferir C-H De Fouchécour 2006: 10, e G. Lazard 1971). A forma do *ghazal* é empregada desde o fim do século XIX para abordar também temáticas sociopolíticas, mas veicula até hoje, mesmo depois da chegada das formas modernas, o tema do amor e dos ensinamentos sufis através da pluma dos mestres sufis contemporâneos.

Em relação à vida espiritual de Hâfez, a principal fonte de informação é sua própria poesia que testemunha uma grande afinidade do poeta em relação aos temas relevantes dos ensinamentos sufis baseados no Alcorão, o texto revelado do Islã. De fato, Hâfez, conhecendo o Alcorão de cor (ver acima), não deixa de insistir no fato de que, se ele atingiu um nível alto de conhecimento, isso se deu justamente graças ao Alcorão (conferir o *Divân*: 806). Sobre o seu percurso iniciático no sufismo, conhecemos, por sua poesia, que ele teve um mestre chamado *Pir-e Golrang*, que se traduz por “o mestre com cores de rosas”. Este mestre cuja identidade é pouquíssimo conhecida teria sido um discípulo indireto de Cheïkh Ruzbehân Baqli Shirâzi, o 15º mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que viveu no século XII e cujas obras tais como *O jasmim dos fiéis de Amor* são conhecidas no ocidente (conferir Mohebbi 2001: 163). Além disso, as informações soltas sobre a vida de Hâfez mostram que durante sua vida ele foi conhecido não somente como um grande poeta, mas também como mestre de estudos do Alcorão, e como um mestre sufi em contato com outros mestres sufis de seu tempo (conferir Golsorkhi 1994).

6. A noção de deserto na poesia de Hâfez

A edição de Qazvini e Ghani do *Divân* de Hâfez⁸, que se tornou referência principal, inclui cerca de quinhentos *ghazals*, cada um constituído por, em média, dez dísticos. Assim, o *Divân* conta com uma totalidade de aproximadamente cinco mil dísticos, dos quais apenas quinze contém a palavra *biâbân* (deserto) e seu equivalente de origem árabe, *bâdiyé*. Essa ocorrência mínima pode ser devida ao fato de que Hâfez passou praticamente toda sua vida em Chiraz, sua cidade natal, conhecida por seus múltiplos jardins vastos e suntuosos, graças ao seu clima ameno e sua terra fértil, o que difere muitíssimo das zonas desérticas do Irã. Outra razão poderia ser o trabalho metucioso de Hâfez sobre sua poesia, na qual nenhum elemento linguístico pode ser inserido sem que esteja de acordo não somente com as exigências poéticas estruturais, mas também com o estado de espírito do poeta, nutrido dos ensinamentos sufis segundo os quais a medida e o equilíbrio devem ser estabelecidos durante toda a vida e, por consequência, por toda a obra produzida durante esta vida.

Iremos passar agora à exposição dos dísticos de Hâfez contemplados pelo tema de nosso estudo. É preciso notar que cada um destes exemplos é retirado de um *ghazal*, e que os *ghazals* do *Divân*, segundo uma tradição específica dos *ghazals* persas, são classificados em ordem alfabética segundo a última letra das rimas ou dos refrões. Nós seguimos este ordenamento tradicional na apresentação dos exemplos. Nossa principal fonte foi a tradução integral do *Divân* de Hâfez feita por C-H. De Fouchécour, mencionada daqui por diante como *O Divân*. A respeito dessa tradução, ainda que incomparável, tivemos certas reservas a respeito de alguns dísticos, aos quais nós adicionamos nossa tradução, seguindo a de De Fouchécour. Ademais, não deixamos de consultar também a edição principal do *Divân* em persa (ver acima). O texto original dos dísticos, em alfabeto persa, é também inserido nas notas de rodapé deste artigo.

8 Hâfez não fez um *Divân* destes poemas durante sua vida e faleceu deixando estes *ghazals* avulsos. Logo após sua morte, um manuscrito de sua poesia contendo cerca de cinquenta *ghazals* foi criado com a introdução de um de seus discípulos. Manuscritos de diferentes volumes se sucederam durante os séculos seguintes. Edições críticas modernas foram publicadas durante o século XX, cerca de uma dúzia delas, das quais a mais autêntica é a de Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani (consultar a bibliografia).

1. “Zéfiro, diga com delicadeza a esta graciosa Gazela:
 Você nos fez vagar sem rumo pelos montes e desertos!”
 (O Divân, *ghazal* n° 4, p. 96)⁹.

Zéfiro, que se diz em persa *bâd-e sabâ*, esta brisa suave tão amada e empregada por Hâfez, é o mensageiro entre o apaixonado e o Amado, ela carrega as notícias de um ao outro. E na poesia de Hâfez, este papel de mensageiro pode apenas ser delegado ao Zéfiro que se perfuma ao cruzar os roseirais para chegar ao destinatário. Para Hâfez, ele é tão gracioso, tão sublime, tão refinado que, a não ser pelo Zéfiro, ninguém mais poderia ter acesso a este lugar. A gazela é empregada como um símbolo desta beleza e suavidade. Sua morada é naturalmente a planícies quentes e as montanhas que as entornam nos planaltos iranianos. É, portanto, muito provável que os sufis que viajavam pelos desertos encontrassem gazelas. Neste dístico, Hâfez traz à tona uma correlação simétrica entre a gazela e o deserto onde se desenvolve a travessia do sufi, sua busca alimentada pelo amor ardente ao seu Amado, um amor que leva ao êxtase e que faz o apaixonado vagar sem rumo nos desertos e montanhas – a morada de sua Gazela – mas, na verdade, é na vastidão de sua própria alma onde a lembrança do Amado não deixará nenhum espaço para os desejos e paixões erráticas.

2. “Neste deserto a beira da água está longe. Então esteja sob Sua guarda,
 E que o ogro do deserto não te abuse pela miragem”
 (O Divân, *ghazal* n°16, p.138)¹⁰.

Neste dístico, a imagem desértica engloba outros elementos como o ogro e a miragem – dois perigos importantes à espreita dos viajantes do deserto. Segundo a crença popular iraniana, o ogro habita o deserto e, tomando uma aparência humana, ele se apre-

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را⁹
 که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

دور است سر آب از این بادیه هس دار¹⁰
 تا غول بیابان نفریبد به سرابت.

senta como guia aos viajantes par levá-los até alguma fonte de água. Porém, esta fonte de água que ele apresenta é apenas uma miragem – uma ilusão ótica que, o sabemos graças à ciência, se produz sob o efeito do calor na superfície plana do deserto. O ogro simboliza a alma animalesca do sufi, que o convida a satisfazer seus desejos, ainda mais aguçados sob a via da busca. Ela lhe mostra a miragem que se assemelha a uma fonte de água, sua origem existencial, seu objetivo procurado: seu Amado. Assim, se o sufi é ingênuo, ele cai na armadilha e se dirige a uma ilusão de Beleza/Verdade que o aproxima do seu perigo.

No Alcorão é dito: “*Quanto àqueles que se recusaram a crer, suas obras são como uma miragem em uma planície desértica, que o sedento toma por água. Pois quando ele chega, percebe que não era nada, mas lá encontra Alá que acerta as contas com ele inteiramente, pois Alá não tarda a fazer os ajustes.*” (Alcorão, 24: 39)

Portanto, resta ainda a esperança para os desgarrados no deserto dos desejos e das paixões, pois basta que a lembrança do Amado seja restabelecida, como é dito no Alcorão: “*Lembraí-vos de mim, e eu me lembrarei de vós.*” (Alcorão 2: 152)

3. “*No deserto do amor de Ti o leão se torna uma raposa. Ah, essa via sobre a qual nenhum perigo falta!*” (O Divân, *ghazal* n° 74, p. 310)¹¹.

O deserto, neste dístico, simboliza a extensão indefinidamente vasta do amor do Amado. Em um tal espaço sem fim e cheio de perigos, mesmo o leão, que simboliza a potência última da natureza animalesca se reduz a uma raposa cuja falta de potência e de coragem é compensada pela astúcia. Esta transformação parece ainda mais surpreendente à Hâfez por ser o leão o rei da natureza, razão pela qual ele suspira de dor por haver descoberto que sobre este caminho toda sorte de perigos está infelizmente à espreita.

4. “*Para todo o lado que eu fosse, apenas meu pavor aumentava.*

Tome cuidado com este deserto e esta estrada sem fim!”

(O Divân, *ghazal* n°93, p.349)¹².

شیر در بادیه عشق تو روباه شود¹¹
 آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست.
 از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود¹²
 زنهار از این بیابان، وین راه بی نهایت.

Encontrando-se sobre a extensão do Amor que o levou a querer o Amado, o sufi não sabe mais para onde se direcionar, pois neste deserto plano de medidas indefinidas, não há pontos de referência, nem linhas nem sinais que possam indicar um começo ou um fim, é, portanto, o pavor total o que faz com que o poeta, o sujeito viajante deste dístico, exorte os demais a tomarem cuidado antes mesmo de iniciar essa aventura de busca que coloca em perigo toda quietude.

5. “Na noite sombria eu não saberia avançar até Seus cabelos, a menos que o raio de Sua face seja para mim a lâmpada sobre o caminho.” (O Divân, *ghazal* n° 113, p.383)¹³

Nossa tradução: “Na noite sombria e no deserto não se pode chegar a lugar algum, a menos que o raio de Sua face me faça luz sobre o caminho.”

A viagem pelo deserto se complica ainda mais depois que anoitece , sobretudo quando se trata de uma noite *zolmat* (de “escuridão absoluta”), como é o caso neste dístico. Ele coloca em evidência a necessidade de uma fonte de luz para percorrer o deserto nessa obscuridade. E o que mais além da face luminosa do Amado para responder à essa necessidade? Segundo o sufismo, essa face é a face do *wali-ye zamân* (“o mestre do tempo”) que retransmite a luz divina. Essa luz é descrita no Alcorão nestes termos:

Alá é a Luz do céu e da terra. Sua luz é parecida como a de um nicho onde há uma candeia. A candeia está num (recipiente de) cristal que lembra uma estrela de grande brilho; o azeite que a alimenta vem de uma árvore abençoada: uma oliveira que não é oriental nem ocidental, cujo azeite parece brilhar sem mesmo que o fogo o toque. É luz sobre luz. Alá guia até sua luz quem Lhe apraz. Alá propõe parábolas aos homens, e Alá é Onisciente (Alcorão, 24: 35).

O versículo diz “Alá é a Luz (... e) Onisciente”. Essa luz é, portanto, a ciência cuja totalidade da Existência é processo e produto. Ela é também representada por uma estrela

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن¹³
مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد.

em uma outra surata: “Pela estrela em seu declínio! Vosso companheiro não se desorientou e não foi induzido ao erro” (Alcorão, 53: 1-2). “Vosso companheiro” neste versículo é uma alusão ao Profeta que foi protegido por Alá contra o erro e a desorientação. A proteção e a orientação de Alá é onipresente, pois é Ele o companheiro supremo, não sujeito ao erro – o único que pode guiar os desgarrados e confiar esse direcionamento a quem Lhe valer.

De fato, “Alá onisciente” se diz também *wali* (mestre) como é dito em “Alá é o único mestre, é Ele que devolve a vida aos mortos, e é Ele que é Onipotente”. (Alcorão, 42:9). Esta maestria sobre as almas no sentido de as guiar é confiada por Alá à *owliyâ* (os mestres) – plural de *wali* (mestre). Eles são Seus tenentes, os representantes perfeitos de Sua face e Sua luz, indispensável para que os viajantes percorrendo a obscuridade do deserto das condições humanas encontrem o caminho de saída.

6. “Subidas e descidas no deserto do amor são a armadilha armada pela desgraça. Onde está o intrépido que não se protegerá da desgraça?”

(O Divân, *ghazal* n° 151, p. 460)¹⁴.

Nossa tradução: “Subidas e descidas no deserto do amor são a armadilha da desgraça. Existe um atrevido que não se protegerá da desgraça?”

O deserto do Amor é não somente vasto, indefinido ou desconhecido; ele é também dotado de todo tipo de perigo que serve de armadilha ao viajante. Em um tal espaço-tempo cheio de imprevistos e riscos, apenas um viajante atrevido pode se aventurar e dele sair intacto e a salvo. Uma tal empreitada de coragem só pode ser negócio para aqueles que estão em busca de algo que lhes é conhecido, que lhes é mesmo mais valioso que eles mesmos. É, portanto, fora de questão que eles renunciem a isso.

7. “Eu reafirmarei que não, Hâfez não está sozinho nesta realidade: muitos outros ainda penetraram neste deserto” (O Divân, *ghazal* n° 237, p.660)¹⁵.

فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست¹⁴
کجاست شیردلی کز بلا نپر هیزد.

باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست¹⁵
غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر.

Nossa tradução: “*Eu reafirmo claramente: Hâfez não está sozinho nesta aventura; muitos outros ainda penetraram neste deserto.*”

Neste dístico, Hâfez relata sua experiência pessoal acerca dos perigos encontrados durante o percurso iniciático se desenvolvendo em um estado de espírito desértico, cujas numerosas outras vítimas são a ser lastimadas. Hâfez narra seu recito de maneira clara, já que sendo um mestre sufi ele o vê mais claramente, com a certeza de alguém que se lançou nesta aventura e a seguiu até o fim, tendo saído para contar, enquanto testemunha ocular, o que acontece neste deserto de busca. Poderia isso tudo servir de lição aos não-iniciados que têm a intenção de percorrer este deserto? Nada é certo até que haja a experiência direta. Portanto, à cada um seu percurso e seus próprios perigos ou benefícios. O testemunho de Hâfez é apenas uma breve cena luminosa projetada sobre esse dístico final de um *ghazal* que tem seu pseudônimo, sua assinatura poética.

8. “*Se pela paixão da Kaaba tu desejas andar no deserto, se o espinho do arbusto te espetar, não te entristeças!*” (O Divân , *ghazal* n° 250, p.666)¹⁶.

Nossa tradução: “*Se tu desejas percorrer o deserto por paixão da Kaaba, não te entristeças se os espinhos do arbusto te espetam.*”

A *Kaaba*, este edifício em forma de cubo, se encontra em Meca na Arábia Saudita. Construído inicialmente pelo profeta Abraão, segundo a tradição muçulmana, ele foi desde então conhecido como casa de Alá. Esta *Kaaba* terrestre, construída pelos homens, tem uma réplica angelical nos céus, reservada aos anjos. Para o sufi, esta *Kaaba* é apenas uma representação, uma referência tangível à uma *Kaaba* interior, que é seu próprio coração. Alá, assim, faz morada no coração do sufi, sob a condição de que este coração seja suficientemente limpo e preparado para acolhê-lo.

Este dístico fala de uma viagem no mundo tangível até esta *Kaaba* de Meca, que demandava outrora aos peregrinos que percorressem um deserto para alcançá-la. E falar de deserto é falar de perigos, dentre os quais moitas e arbustos espinhosos. Mas há uma

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم¹⁶
سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور.

contrapartida a esses perigos: é a paixão do peregrino pela *Kaaba*, na verdade, é seu amor pelo mestre desta casa: Alá. Por outro lado, se este viajante exterior não é complementado pela viagem também interior até as profundezas de seu coração, o percurso iniciático não é completo, o fim buscado não pode ser alcançado. Do mesmo modo que o sufi não deve se entristecer em razão dos espinhos ao longo do caminho desértico que leva à *Kaaba*, ele não deve também ceder às dificuldades causadas por seu próprio ego, fonte de desejos, de paixões e de tendências que representam obstáculos no caminho que leva ao conhecimento do Amado.

9. “A beleza da *Kaaba* recompensará talvez os peregrinos, pois ela queimou em seu deserto a alma dos seres de coração ardente” (O Divân, *ghazal* n° 276, p.729)¹⁷.

Nossa tradução: “A beleza da *Kaaba* recompensará talvez os peregrinos; aqueles de coração vivo que tiveram as almas queimadas em seu deserto.”

O amor e o ciúme costumam andar juntos. A alma do apaixonado deve, portanto, queimar nas chamas do amor. Ela deve se anular para que apenas o amor permaneça, mas um amor que possua a marca deste apaixonado: esta marca nada mais é que a ausência deste apaixonado, o vazio de sua ausência. Neste vazio apenas irá ressoar o *zeker* (chamado), invocação à presença do Amado. Igualmente à *Kaaba* que foi esvaziada de seus ídolos – representações da multi-divindade – pelo Profeta no século VII, e que foi em seguida preenchida pela presença de Alá, divindade única. Quando o apaixonado chega ao encontro marcado, a presença do Amado o recompensa de todos os sofrimentos que lhe causaram a anulação (*fanâ*). Dito de outro modo, a Existência toma o lugar da anulação. Ele renasce do nada na misericórdia da união reencontrada (*vasl*). E como foi dito mais acima, a *Kaaba* do sufi é seu próprio coração preenchido da presença do Amado. Assim, o renascimento do sufi, a recompensa última, se concretiza no seu coração. É por isso que uma das máximas do sufismo é “*Vigie seu coração!*”. Trata-se de um dito de Oveys Qarani (falecido em 37 H. / 657 d.C.), o primeiro mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que carrega seu nome.

جمال كعبه مگر عذر رهروان خواهد¹⁷
که جان زنده دلان سوخت در بیابانش.

10. “No deserto da Busca, por todo lado há perigo, mas Hâfez, coração perdido, avança calmo em direção à Tua amizade.” (O Divân, ghazal n° 282, p. 742)¹⁸

Nossa tradução: “No deserto da Busca, mesmo que haja perigo por toda parte; Hâfez, apaixonado, protegido pela Tua amizade, avança calmamente.”

Apesar dos perigos de todo tipo, onipresentes, o sufi não se deixa desesperar, a ponto que se dirige a si mesmo para descobrir que se tornou *bidel* (coração perdido), trata-se de se dar conta que seu coração se esvaziou de tudo o que lhe pertencia: seus desejos, suas aspirações suas paixões; e a descoberta mais importante é que tal coração vazio é completamente preenchido pela *tawalli* (a amizade) onipresente do Amado, o que confere esperança e coragem ao sufi para que este continue sua busca, não mais na inquietude, mas na paz. Note-se que *tawalli* faz referência à *wali*, uma palavra de mesma raiz, que é um dos belos nomes de Alá, significando amigo, mestre e protetor, entre outros significados. *Wali* é também o principal atributo dos metres sufis, por intermédio da amizade que Alá lhes concedeu, o que lhes confere também a autoridade divina para guiar aqueles que buscam ser guiados. No Alcorão é dito: “Vosso guia e amigo protetor não é apenas Alá, mas também seu mensageiro e os fiéis sinceros” (Alcorão, 5: 55).

11. “E se, como Hâfez, eu não conseguir sair do deserto, eu seguirei o cortejo do Âsaf de nossa época.” (O Divân, ghazal n° 351, p.892)¹⁹

E se for impossível para o viajante sufi de conseguir sair do deserto, “haveria um meio de sair dele?” como é colocada a questão no Alcorão (40: 11). Ou estaria nosso viajante condenado, assim como Sísifo, a carregar seu pesado fardo até os confins do possível e sempre retornar, contra sua vontade, para repetir eternamente a mesma coisa? Considerando a especificidade do mito de Sísifo, que tenta atingir a imortalidade, em relação ao sufi, que sabe que a morte nada mais é que uma etapa transitória, é possível compreender

¹⁸ در بیابان طلب گر اچه ز هر سو خطریست
می رود حافظ بی دل به تولای تو خوش.

ور چو حافظ ز بیابان نبرم ره بیرون¹⁹
همره کوبه آصف دوران بروم.

que os dois destinos não são similares. Pois o sufi sabe, desde o início, que há um modo de sair; mas onde procurar a chave da porta de saída? Hâfez nos indica que irá juntar-se ao cortejo do Âsaf de sua época.

Neste dístico, Hâfez parece fazer um jogo de duplas referências; ele menciona não apenas um personagem histórico, o vizir, chamado Âsaf, do rei de Chiraz na sua época, que lhe patrocinava provavelmente (conferir O Divân pp. 893 e 900), mas também ao Âsif filho de *Barkhiyâ* que teria sido, segundo a narrativa tradicional dos muçulmanos, o grande vizir de Salomão, rei dos judeus. Âsif teria sido um sábio conhecedor das ciências esotéricas e, por isso, um dos arquétipos do mestre espiritual. Este mestre ou chefe espiritual zela a que seu discípulo não se perca pelo deserto da busca, onde seus próprios desejos exaltados constituem os perigos mais temíveis. Este mestre, segundo os ensinamentos sufis, é designado por Alá que o apresenta ao discípulo ao mesmo tempo através de seu coração, mas também por meio dos seus sentidos pois, como vimos mais acima, Alá prometeu guiar aqueles que desejam percorrer a via de Seu conhecimento.

É, portanto, primordial que aquele que deseja percorrer a via sufi possa encontrar “seu mestre”, o mestre de seu tempo. No entanto, o simples conhecimento deste mestre não garante o sucesso do discípulo; é indispensável a este se colocar inteiramente entre as mãos divinas de seu mestre “como um cadáver entre as mãos do lavador de mortos”, segundo um célebre ditado sufi. Isso significa uma confiança absoluta em seu mestre: o que é uma condição *sine qua non* para se poder aproveitar desta fonte de conhecimento, deste guia sem o qual a caravana dos discípulos não conseguirá sair do deserto da busca em direção ao oceano da descoberta, em direção ao Verdadeiro que engloba tudo pela sua misericórdia e sua ciência, à qual mais de um versículo do Alcorão faz alusão.

12. “*Até quando, enfim, se perder no deserto das paixões? Nós perguntamos o caminho, esperando atingir aquilo que importa*” (O Divân, *ghazal* n° 366, p. 926)²⁰.

Nossa tradução: “*Até quando, enfim, se perder no deserto da anulação? Perguntemos o caminho! Talvez cheguemos a compreender aquilo que importa.*”

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی
ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم.

É num estado de espírito desértico, na anulação total do querer e do poder do sufi que aparece – de uma maneira muito convincente – a necessidade de se direcionar a um guia ou, se ele já está presente, o que é o fato quanto ao grande mestre sufi, de se submeter inteiramente a ele. Pois é somente ele que conhece bem o caminho até a saída deste deserto sem pontos de referência. É ele que atravessou todas as etapas iniciáticas até a realização perfeita de sua identidade Adâmica, o que permitiu tão bem conhecer os seres humanos e, entre eles, aqueles que estão aptos a percorrer o caminho da busca espiritual e que têm a capacidade de receber as ordens divinas passadas através das palavras e dos atos do mestre. É somente através dele que o caminho correto de saída do deserto das errâncias se mostra ao viajante e o leva à descoberta de sua própria identidade, sua própria fonte de vida eterna fora da qual não há nada com o qual seja merecido se ocupar, não há nada que importa.

13. “Tome conta do sedento no deserto, e mesmo com água pura, em nome da esperança que Tens em Deus sobre este caminho” (O Divân, *ghazal* n°440, p.1076)²¹.

Nossa tradução: “Venha também ao socorro do sedento do deserto com água pura, em nome da esperança que Tens em Deus sobre este caminho.”

Neste dístico, o sufi vagando pelo deserto e sofrendo de sede chama por seu Amado cuja procuração é dada ao guia espiritual, ao mestre do tempo, e lhe pede para vir ao socorro em nome da esperança, essa luz cuja fonte inesgotável é o Amado. Enquanto esta esperança permanece no coração do sufi, é possível a ele ver a luz de orientação do mestre do tempo, que tem, por outro lado, uma presença fora do espaço-tempo, pois ele é o tenente do Onipresente, e pelo fato de o ver, lhe é suficiente se inclinar até ele, cuja sede se encontra no próprio coração do sufi, e assim então, ele é mais próximo dele do que de si mesmo, como é dito no Alcorão (50: 16): “Nós estamos mais perto dele que sua veia jugular”.

تشنه بادیه را هم به زلالی دریاب²¹
به امیدی که در این ره به خدا می‌داری.

Note-se que a palavra árabe *radjâ*, significando “esperança”, um termo caro aos sufis, significa também a borda do poço de água. Assim, esperar encontrar o Amado é como encontrar-se à borda de um poço de água no deserto. Por outro lado, não ter esperança em encontrar o Amado, ou seja, estar em estado de desespero, é considerado como um sinal de distração e mesmo descrença em relação a Alá, como ele mesmo disse: “Aqueles que não esperam por Nosso reencontro, que estão satisfeitos com a vida daqui de baixo e nela se sentem em segurança, e aqueles que são desatentos a Nossos sinais” (Alcorão, 10: 7).

14. “A caravana passou e tu, tu cochilas no caminho da emboscada.

Infelizmente, tu és de todo privado das notícias de tantos sinetes que repicam!”

(O Divân, *ghazal* n° 446, p. 1089)²².

Nossa tradução: “A caravana passou e tu cochilas, e o deserto é à tua frente.

Ó como tu ignoras o tanto de repicar de sinetes (te convidando a partir)!”

O interlocutor deste dístico é este viajante, adormecido em um caravancaraí, cujos companheiros tomaram a estrada cedo na madrugada, mas ele, apesar do repicar de tantos sinetes da caravana, não acorda de seu sono profundo. Este sono que é “irmão da morte” segundo um ditado persa. Esse sono é também o estado de ignorância daqueles que se ligaram aos afazeres daqui de baixo, a ponto de se tornarem cegos aos sinais que indicam a realidade das coisas, a Verdade. Eles são também surdos aos chamados de partida dessa ignorância em direção ao conhecimento. Mas qual conhecimento? Os ensinamentos sufis falam apenas do conhecimento de Si, pois é ele a chave de conhecimento da Verdade, que nós chamamos Deus. Pois assim é dito nesta frase do Profeta Mohammad: “Qualquer um que conhece sua alma, conhece seu Senhor.”

Este ponto é tão essencial que, segundo os ensinamentos sufis, cada ser, e o Homem de modo principal, é o centro da Existência, pois “a Existência é simples e infinita e cada manifestação é plena dela”, assim nos ensina o mestre sufi de nosso tempo Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha. Portanto, para conhecer a Existência, é suficiente conhecer

²² کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
وہ کہ بس بی خبر از غلغل چندین جرسی.

uma unidade à sua imagem. E é ainda o sufismo que nos ensina que “o Homem é o ex-poente de toda Existência, ele é o rosto do Verdadeiro, o Sublime” (Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1985: 26). No entanto, o homem assim acertadamente honrado é aquele que se mostra capaz de sair do estado desértico de sua alma aplicando os ensinamentos dados por seu Senhor e transmitidos pelo mestre de seu tempo. Este último apenas pode ser um homem que pôde sair das condições humanas, semelhantes a um deserto, e que pode ainda entrar em contato com o coração do discípulo para guiá-lo.

Porém, para conseguir atingir este estado de conhecimento, é preciso conhecer, em primeiro lugar, seu estado de ignorância, que se assemelha a um sono profundo; dito de outro modo, é preciso aguçar o ouvido aos chamados e aos alarmes, e despertar para não acabar desprovido de companheiro – do guia.

15. “A caravana passou, tu cochilas e o deserto está à tua frente.

Como tu irás? A quem perguntar qual teu caminho?

O que farás? Como tu serás?” (O Divân, *ghazal* n 449, p.1095)²³.

Nossa tradução: “A caravana passou e tu cochilas, e o deserto está a tua frente.

Quando tu partirás? A quem irás perguntar qual o caminho? O que farás? Como tu serás?”

Este é o único dístico do Divân cujo primeiro verso é uma repetição de outro (conferir dístico n°14). Essa reaparição é em si mesma significativa, pois ela indica a persistência de uma imagem forte em nosso poeta, cuja poesia inteira é uma lembrança acerca da beleza absoluta do Amado velada nas manifestações, naquilo que é aparente, mas ao mesmo tempo um chamado à partida desta aparência em direção à Essência, em direção à essa onipresença da Beleza onde não há nem “onde”, nem “quando”, nem “quem”, nem “o quê”, nem “como”. De fato, nesta presença completa de sentido puro há apenas Ele, único tal qual é descrito no Alcorão (42: 11): “Não há nada que com Ele se pareça”, como Ele é desde então... mas ele não o é nem mesmo “desde então”, pois Ele é atemporal. Isto, apesar de uma rajada de questionamentos a respeito do segundo verso no qual saltam aos olhos

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش،²³
کی روی ره ز که پرسى چه کنى چون باشى.

do leitor os quatro pontos de interrogação com os quais Hâfez exorta o viajante adormecido a despertar, a tomar consciência de suas condições humanas. Esse despertar é mais que necessário ao sufi que se colocou à prova deste perigo, desta busca pela Verdade, mas que arrisca, por despreocupação, não atingir o conhecimento que ele espera desde seu nascimento.

7. Conclusão

A literatura persa clássica, especialmente sua poesia, foi o meio mais expressivo da quase totalidade dos ensinamentos sufis desde aproximadamente um milênio. As etapas dos caminhos iniciáticos dos sufis, chamadas *soluk-e 'erfânî*, constituem grande parte desses ensinamentos. A primeira parte deles é a *talab* (vontade, busca), que é frequentemente simbolizada pelos equivalentes persas da palavra “deserto”, tratando-se de uma extensão imensa – no sentido figurado, um estado de espírito caracterizado pela sede de conhecimento que empurra o sufi em direção de seu fim último, a união com seu Amado que encarna o Verdadeiro, a Verdade.

Neste aspecto, a poesia de Hâfez é bem representativa, não somente por sua riqueza conceitual, mas também pela potência técnica que, ao empregar fortes metáforas, traça o caminho de acesso ao Amado. “Hâfez, enquanto poeta, vive na ‘cidade do amor’” escreveu De Fouchécour (2006: 15). Esta cidade não é um lugar na Terra, mas um lugar que se desenha ao longo de todo o pensamento de Hâfez, expresso em sua poesia. Este lugar de poeta tem seu próprio espaço-tempo, uma intimidade que ele construiu ao longo de toda a elaboração de sua obra poética, paralelamente a elevação de sua alma durante sua busca espiritual, uma busca na qual o começo é a vontade de conhecer – se conhecer – e isso com uma sede ardente como é a sede de uma viajante perdido logo no início de sua viagem em um deserto que se avizinha de seu ponto de partida e que se estende até os horizontes desconhecidos.

Ao utilizar a noção de “deserto”, Hâfez descreve uma imagem forte da situação que aguarda os sufis e das condições que lhes são necessárias para atravessar esse deserto – a extensão de suas próprias almas – e atingir a finalidade da busca. A *Kaaba* ou uma bela gazela, ou por vezes o oceano, dentre outros motivos, são as metáforas utilizadas para descrever esse objetivo tão procurado – um reencontro que culmina na união com

a encarnação do todo conhecimento: o Amado. O sufi apenas o atinge através do amor. E quem fala em amor, fala em atravessar provações. O que, no sufismo, apenas se realiza ao fazer-se uma travessia do deserto, muitas vezes em sentido figurado, significando começar uma busca com uma vontade sem falhas. Hâfêz nos indica a necessidade desta busca e nos previne dos perigos cujo risco corremos. Ele coloca em cena suas próprias experiências e o modo pelo qual ele pôde sair do deserto beneficiando-se dos ensinamentos de um guia – o mestre de seu tempo. Este último, conhecedor das duas dimensões interna e externa do Homem, guia o adepto sufi em direção ao conhecimento de sua globalidade humana, sua plenitude existencial, até a descoberta de seu “Eu” – a identidade na qual a união com o Amado, digamos, Deus, realiza-se²⁴.

Glossário

Allah – Alá, Deus único, onipresente, onisciente e onipotente do Islã, que revelou o Alcorão, único texto sagrado dos muçulmanos, ao Profeta Mohammad no sétimo século d.C. A palavra Deus, tal como é ordinariamente empregada e compreendida por diferentes povos, não é um equivalente satisfatório pela palavra Alá. Pois, como é ensinado pelo professor Salaheddin Ali Nader Angha, o mestre sufi de nossa época, “A realidade de ‘Alá’ está relacionada com o estado de aniquilação. Ao pronunciar ‘Alá’, o santo profeta Mohammad (que a paz esteja sobre ele) indicava seu próprio estado de aniquilação na Existência Absoluta, e assim sua palavra carregava nela mesma a capacidade de guiar.” (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1999 : 132). Dada esta explicação, os autores deste artigo preferiram não traduzir a palavra Alá onde ela aparece nos textos de origem corânica ou de origem sufi.

Âref – Mestre sufi, conhecedor do aparente e do oculto, conhecedor de Si

Bâdiyé – Deserto (pl. *bavâdî*).

Bâten – Um termo de origem corânica, que designa a dimensão do não-aparente, o aspecto interior da Realidade, cuja outra dimensão é *zâher*, a face manifesta, o aspecto exterior (ver mais abaixo). No sufismo, *bâten* remete a tudo o que não é tangível ou perceptível, mas objeto do testemunho cordial, da recepção, de onde, principalmente *elm-e bâten* que se pode traduzir por ciência esotérica.

24 Para compreender melhor a noção de Eu como identidade real de cada indivíduo, ver *Les angles cachés de la vie* de Shahmaghsoud Sadegh Angha e *Le sufisme : la réalité de la Religion* de Salaheddin Ali Nader Angha, da edição MTO Shahmaghsoudi.

Biâbân – Deserto (pl. *biâbanhâ*).

‘Erfân – O conjunto dos ensinamentos e métodos iniciáticos baseados no Alcorão e nas palavras do Profeta e dos santos muçulmanos para efetivar o conhecimento do aparente e do oculto, o conhecimento de Si que equivale ao conhecimento de Deus.

‘Eshq – Amor, a força unificadora de todos os elementos da existência, a segunda etapa do caminho iniciático dos sufis.

Esteqnâ – Suficiência, a quarta etapa iniciática dos sufis.

Fanâ – A anulação da vontade do sufi na vontade do Amado; dominação de Sua presença durante toda a vida do sufi.

Faqr va fanâ – Pobreza e anulação, a sétima e última etapa iniciática dos sufis.

H. – Hégira. Em 622 d.C. o profeta deixa Meca para ir à Medina, evento que foi chamado de Hégira, significando emigração, e foi considerado o início do calendário islâmico que é baseado no ano lunar.

Heyrat – Admiração, a sexta etapa iniciática dos sufis.

Kaaba – Edifício em forma de cubo designado como a casa de Alá, que se encontra em Meca na Arábia Saudita; no sentido figurado designa o coração do sufi que é o lugar sede do Amado, a morada de Alá, o objetivo buscado pelos sufis.

Maktab – Escola; conjunto dos métodos e dos ensinamentos sufis.

Ma‘rafat – Um derivado de *‘erfân* (ver mais acima), conhecimento, terceira etapa do caminho iniciático dos sufis.

‘Orafâ – pl. de ‘Âref, mestres sufis.

Qorb – Aproximação; o estado no qual o sufi está em harmonia perfeita com a Existência, o que torna possível sua aproximação máxima com a Verdade, velada na beleza das aparências que o atraem em nome do Amado.

Radjâ – Esperança de alcançar o fim buscado, uma das estações espirituais (*maqâm*) da caminhada sufi.

Sâlek – Adepto da via sufi.

Soluk – Conduta, comportamento; caminho iniciático dos sufis (*Soluk-e 'erfânî*).

Soufi – Iniciado da via sufi.

Tadjallî – Manifestação divina, a epifania; no sufismo: desvelamento da identidade real do homem, o “Eu” que se manifesta tal como é, portador dos atributos divinos em sua globalidade.

Tadjarrod – Estado no qual o sufi é desapegado de toda intervenção do exterior e de seu próprio interior; estado de isolamento absoluto que é uma das condições para que o sufi entre em harmonia perfeita ou *Tawhid* (união) com a Existência.

Tamarkoz – Concentração sufi específica aos mestres da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que se constitui por diversos exercícios meditativos, dentre os quais uma concentração profunda sobre o coração, de onde vem o nome deste tipo de prática.

Talab – Busca, procura, no sufismo: vontade, a primeira etapa do caminho iniciático sufi.

Tariqat – Senda, método, maneira; via ou doutrina específica de cada uma das escolas de ensinamentos sufis.

Tassavvof – Um equivalente do *'erfân*: doutrina sufi do conhecimento de Si.

Tavakkol – Confiança total em *Allah*, estando consciente de sua onipresença, sua onipotência e sua misericórdia; uma das estações iniciáticas do caminho sufi.

Tawalli – Amizade de *Allah* (o Amado) concedida ao sufi; da mesma raiz existe a palavra *wali*, que é um dos nomes de *Allah*, mas também o atributo dos mestres sufis que atingiram o patamar de seus amigos e aos quais foi concedida a permissão de guiar os adeptos.

Tawhid – Unicidade existencial, a quinta etapa do caminho espiritual dos sufis.

Vasl – União com o Amado; ; no sufismo, o estado de consciência de uma conexão permanente com o Amado, *Allah*.

Zâher – Um termo de origem corânica, que designa a dimensão manifesta, o aspecto exterior da Realidade, cuja outra dimensão é *bâten*, que significa a dimensão não-aparente da Realidade, seu aspecto interior (ver mais acima). Segundo o sufismo, *zâher* remete a tudo o que é aparente e tangível ou perceptível, dentre os quais, principalmente, *elm-e zâher*, que se pode traduzir por ciência da aparência, toda ciência cujo objeto é o aspecto material, social, cultural e psicológico da vida.

Zekr – Chamado, invocação da beleza e da misericórdia do Amado, Alá.

Referências:

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader. *Ghazaliat* [em persa] « *recueil de ghazals* ». Londres : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2021.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Le Soufisme : la réalité de la Religion*. Beyrouth : Éditions Albouraq, 1999.

Angha, Molana Salaheddin Ali Nader Shah. *Sufism*. Washington DC: MTO Shahmaghsoudi Publications, 1994.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Ghazaliat* [em persa] « *recueil de ghazals* ». 2^{ème} édition. Téhéran: Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1985.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Hamâsé-yé Hayât* [em persa] « *Lépopée de la vie* ». 6^{ème} édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1980.

‘Attâr Neyshâbouri, Faridoddin. *Manteq al-Tayr* [em persa] « *Conférence des Oiseux* », édité par Mohammad-Reza Shafiei Kadkani. Téhéran : Éditions Sokhan, 11^{ème} réédition, 1391 H. / 2012.

Ferdowsi, Abolqâsem. *Shâhnâmeh* [em persa] « *Le Livre des Rois* ». Publicação online, consultada no endereço: <http://ganjoor.net/ferdousi/hajvname>.

Golsorkhi, Iraj. *Sharh-e Morâdât-e Hâfez be qalam-e Sayed Ali Hamadâni* [em persa] « *Explications des objectifs de Hâfez par la plume de Sayed Ali Hamadâni* », Téhéran : Éditions du ministère des affaires étrangères d’Iran, 1994.

Goethe, Johann Wolfgang. *West-Östlicher Divan* traduit sous le titre: *Divân d’Orient et d’Occident*. Traduction, introduction et notes par Laurent Cassagnau. Paris: Éditions Les Belles Lettres, 2012.

Hadith Qodsi [em persan] « *paroles divines* », Mönchengladbach : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1999.

Hâfez Shirâzi. *Divân*. Edição original em persa. Editado por Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani. Téhéran: Éditions Farhangsarâ Yasâvoli, 1375 H. / 1996.

Hâfez de Chiraz. *Le Divân: Œuvre lyrique d’un spirituel en Perse au XIV^e siècle*. Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour. Paris: Éditions Verdier, 2006.

Lazard, Gilbert (avec l’assistance de Mehdi Qavâm-nejâd). *Dictionnaire Persan-Français*. Qom: Éditions Mohaddes, 2002.

Lazard, Gilbert. *Les origines de la poésie persane*. Cahiers de Civilisation Médiévale Année 1971 14-56 pp. 305-317. 1971. https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1971_num_14_56_1900 . Consultado em 09/06/2021

Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets. Beyrouth : Albouraq, 2001.

Le Clézio, Jemia et J.M.G. *Gens des nuages*. Paris: Stock 1997 (Collection folio Gallimard).

Mohebbi, Mohammad. *Aghtâb-e Oveyssi* [em persa] « Chronologie des maîtres Oveyssi », tome 7. Düsseldorf : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2001.

Safâ, Zabihollâh. *Anthologie de la poésie persane*. Traduction, adaptation et annotations Gilbert Lazard, Lescot Roger et Henri Massé. Paris : Gallimard / Unesco, 1964.

Vâ'ez Kâshefi Sabzevâri, Hosseïn. *Fotovvat-nâmé-yé Soltâni* [em persa] « *Le livre de générosité royale* ». Ed. Mahdjoub Mohammad Djafar. Téhéran : Éditions Fondation de Culture d'Iran, 1971.

Recursos online:

<http://ganjoor.net/hafez>

<https://ghazalestan.com/>



O SERTÃO E SUAS ‘ESTÓRIAS’: UM OLHAR SOBRE O CONTO *A TERCEIRA MARGEM DO RIO*, DE GUIMARÃES ROSA: TECENDO ENCONTROS ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA¹

Alex Fabiano Correia Jardim²

Daniel Silva Moraes³

Resumo:

Pretendemos apresentar nesse artigo uma conversação em torno do conto ‘A terceira margem do rio’, de Guimarães Rosa. Na oportunidade, nosso olhar sobre o conto será feita a partir de um diálogo com Deleuze e Guattari. Publicado em 1962, o conto ‘A terceira margem do rio’ faz parte do livro *Primeiras estórias*, de João Guimarães Rosa. Nele, somos apresentados à história de um homem que decide viver em uma canoa à deriva em um rio, para dele nunca mais saltar. O conto tem como narrador um dos filhos deste homem, que passa a viver em função da ambiguidade do pai ausente/presente. A partir do conto, atravessado por uma conversação com Gilles Deleuze e Guattari, discutiremos diversos temas, tais como: devir, criação, fuga.

Palavras-chave:

Literatura; Devir; Guimarães Rosa; Deleuze; Guattari.

1 Artigo recebido em 05/04/2021. Na primeira versão publicada deste artigo, não constava o nome do segundo coautor.

2 Doutor em Filosofia. Professor do Mestrado em Letras-Estudos Literários, do Mestrado Profissional em Filosofia e do Departamento de Filosofia/Universidade Estadual de Montes, MG. Coordenador do Grupo de Pesquisa e Filosofia, Ciências Humanas e Outros Sistemas de Pensamento/CNPq. Coordenador do canal Agenciamentos Contemporâneos: www.youtube.com/agenciamentos. Email: alex.jardim38@hotmail.com.

3 Graduação em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo, UFMG. Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Montes Claros, MG.

**SERTÃO AND ITS 'STORIES':
A LOOK AT THE STORY *THE THIRD BANK OF THE RIVER*,
BY GUIMARÃES ROSA: WEAVING ENCOUNTERS BETWEEN
PHILOSOPHY AND LITERATURE**

**Alex Fabiano Correia Jardim
Daniel Silva Moraes**

Abstract:

We intend to present in this article a conversation around the story 'The third bank of the river,' by Guimarães Rosa. In the opportunity, our look at the tale will be made from a dialogue with Gilles Deleuze and Félix Guattari. Published in 1962, the short story 'The third bank of the river' is part of the book *Primeiras estórias*, by João Guimarães Rosa. In it, we are introduced to the story of a man who decides to live in a canoe adrift in a river, never to jump out of it. The story has as narrator one of the sons of this man, who starts to live due to the ambiguity of the absent / present father. From the short story, crossed by a conversation with Gilles Deleuze and Guattari, we will discuss several themes, such as: escape, imagination, creation and becoming.

Keywords:

Literature; To become; Filosofia; Deleuze; Guimarães Rosa; Guattari.

Deus meu! No sertão, o que pode uma pessoa fazer do seu tempo livre a não ser contar estórias? A única diferença é simplesmente que eu, em vez de contá-las, escrevia.

Guimarães Rosa apud Lorenz (1965, p. 310).

O Sertão é um atropelo. Não há explicação que dê conta da sua totalidade, dado que ele é infinito, absurdo, estranho, violento. A sua aridez constitui modos que paradoxalmente se misturam com a singeleza de um canto do pássaro Concriz ou Sofrê. O Sertão é nele mesmo um *acontecimento*. Seus personagens e suas histórias, o sol que torce a pele, as refregas do cotidiano. O observar do caboclo, que escorado num tronco qualquer, não busca um tempo que falta. Apenas sente em cada lufada de uma brisa quente as saudades de um tempo porvir. Um tipo de esperança ingênua de que aquele rio, outrora volumoso e espelho do sol, pudesse novamente molhar a terra e matar a sua fome. Um rio que possa tirar a terra da inanição e debilidade, devolvendo às pessoas a alegria do possível. Tudo muito heterogêneo: pessoas, sol, rio, chuva, terra, alegria. Modos diferentes de uma mesma superfície, de um mesmo plano. Cada corpo com sua potência. Sua textura. Abertos, na porosidade constitutiva de si à recepção de outras forças. Esse atravessamento de forças sobre os corpos compõem o existir do Sertão⁴, numa espécie de imanência absoluta.

Mas que sertão é esse? Geograficamente, não é o do Nordeste, do Polígono das Secas. É outro, bem menos conhecido e explorado artisticamente, seja pela literatura, seja pelo cinema: é o sertão do estado de Minas Gerais. É importante precisar essa distinção, porque, diferentemente do sertão calcinado e trilhado pelos retirantes, de por exemplo, Vidas Secas, de Graciliano Ramos, este é um sertão caracterizado por aquilo que se chama localmente os *campos gerais*, com suas pastagens boas para gado, a perder de vista. E – pasmem – pela abundância de água, tantos são os rios que cortam, dos quais o principal é o grande São Francisco, com seus numerosos afluentes. O leitor de Guimarães Rosa deve, portanto, habituar-se à ideia de um sertão que não é pardo nem árido (GALVÃO, 2000, p. 29).

⁴ Espaço amplo e perigoso, cheio de percalços e armadilhas, verdadeiro labirinto existencial, mas que admite brechas levando a saídas, vias de comunicação – talvez vias de salvação (GALVÃO, 2000, p. 30).

Guimarães Rosa⁵ foi desses que procurou perceber o Sertão e sua expressão. Como este ‘esculpia e cuspiá’ cada personagem, suas nuances, detalhes poderosos que nos conduzem ao sentido de um enunciado, “O que mais me influencia é a vida, a rua...” (ROSA, 1967). Se o “Sertão está em toda parte”, nos cabe a qualidade de entender seus signos e sua expressão. E escrever sobre o Sertão não é apenas debruçar-se sobre ele, num mero jogo analítico. Trata-se, acima de tudo, de escapar às ilusões dos discursos sobre o mesmo. Exige-se para isso entender que vida e escrita estão implicados⁶. Que escrever o Sertão é vivê-lo. Escrever o Sertão é tornar-se Sertão. Há uma radicalidade numa afirmação dessa natureza. Não está em questão aqui fazer da escrita sobre o sertão um mero exercício interpretativo. *Tornar-se* aqui assume a ideia de implicação, de composição e de mistura.

A cosmologia literária fundada por Rosa em seus romances e contos fabula mundos que não são meros devaneios que numa leitura apressada, poderia caracterizar uma espécie de fuga do real, “Todos os meus personagens existem. São criaturas de Minas: jagunços, vaqueiros, fazendeiros, pactários de Deus e do Diabo, meninos pobres, mulheres belas, moradores do Urucuia e redondezas” (ROSA, 1967). Neste caso, o imaginário converge para o real e vice-versa, nos convidando à leitura enquanto movimento de decifração, afinal de contas, as vidas, fatos, paisagens, apresentadas por Rosa é demarcada por mistério, forças contraditórias, indeterminações, nonsense. Disparidade.

5 João Guimarães Rosa nasceu em Codisburgo, no interior de Minas Gerais, em 27 de junho de 1908. Primeiro dos seis filhos de Florduardo Pinto Rosa e Francisca Guimarães Rosa. Manifestou desde muito cedo a paixão pelos livros e uma enorme aptidão para o estudo das línguas. Apesar da incrível facilidade com línguas estrangeiras, escolheu ser médico, e em 1930 formou-se pela Faculdade de Medicina da Universidade de Minas Gerais. Nos quatro anos seguintes, “exerceu a profissão no interior, adquirindo larga experiência da vida interiorana” (COUTINHO e SOUZA, 2001, p.1412-1413). Guimarães Rosa não fez só a interiorização da medicina em Itaguara, mas interiorizou também a vida do sertão e a linguagem do sertanejo, buscando apreendê-la e traduzi-la como traduzira antes os tratados de medicina. Em 1934, passou em segundo lugar no concurso para o Itamaraty e abandonou a medicina. Da ‘interiorização’ para o mundo, ou para onde a carreira diplomática o levasse – no caso, Hamburgo, Bogotá e Paris, entre os anos de 1938 a 1949 – além das diversas funções que ocupou no Brasil até sua morte em 1967 (CAYMMI, Stella, 2008, p. 128-129).

6 “Sim, veja, penso desta forma: cada homem tem seu lugar no mundo e no tempo que lhe é concedido. Sua tarefa nunca é maior que sua capacidade para poder cumpri-la. Ela consiste em preencher seu lugar, em servir à verdade e aos homens. Conheço o meu lugar e minha tarefa; muitos homens não a conhecem, ou chegam a fazê-lo quando é demasiado tarde. Por isso, tudo é muito simples e só espero fazer justiça a esse lugar e a essa tarefa. Veja como meu credo é simples. Mas quero ainda ressaltar que credo e poética são uma mesma coisa. Não deve haver nenhuma diferença entre homens e escritores; esta é apenas uma maldita invenção dos cientistas, que querem fazer deles duas pessoas totalmente distintas. Acho isso ridículo. A vida deve fazer justiça à obra, e a obra à vida. Um escritor que não se atém a esta regra não vale nada, nem como homem nem como escritor. Ele está face a face com o infinito e é responsável perante o homem e perante si mesmo. (...) Outras regras que não sejam este credo, esta poética e este compromisso não existem para mim, não as reconheço. Estas são as leis da minha vida, de meu trabalho, por elas me guio, para elas vivo.” (Rosa apud CAYMMI, Stela, 2008, p. 127-128).

Sendo possível pensar Rosa como escritor que produz dispositivos de heteróclito, o grande e estranho feito de seus textos consiste em reescrever a própria língua, redistribuindo-lhe as classes e as categorias e, por extensão, as categorias de pensamento: não aristotélico, seu dispositivo de linguagem faz falar um outro cuja racionalidade é puramente figural, outro deformado/deformante que não se determina a partir de um ‘primeiro’ que seja o ‘bem formado, o ‘normativo’, o de ‘bom-senso’, o ‘lógico’. Coexistência de pedaços, bró de cavalo e jibóia, Rosa o produz através da fusão de várias diacronias, sincronias e diatopias linguísticas: entre outros, seu uso muito intenso do arcaísmo, do que não mais se diz e é memória que aflora, e do neologismo, do que ainda não se disse e que é dito, faz dele um agenciador de várias temporalidades misturadas (HANSEN, 2000, p. 20-21).

Maurice Blanchot faz a seguinte afirmação: “a obra é a espera da obra” e é em decorrência disso que “somente nessa espera se concentra a atenção impessoal que tem por vias e por lugar o espaço próprio da linguagem” (BLANCHOT, 2005, p. 352). A obra, nesse sentido, é também ausência e silêncio. Nem por isso a obra deixa de expressar e fazer sentir um barulho, um incômodo, um ruído. A ideia de um ‘ruído’ presente no texto rosiano nos servirá de inspiração para a escrita: quais os ruídos que podemos ouvir a partir da leitura do conto *A terceira margem do rio*, de Guimarães Rosa. O diálogo ou conversação se dará com a filosofia de Gilles Deleuze/Guattari⁷. Privilegiaremos o conceito de *devenir* e de como é possível pensar uma ressonância desse conceito no interior do conto rosiano.

Se pudermos afirmar que a escrita de um romance e de um conto é diferente de uma escrita filosófica, também podemos dizer, numa mesma proporção, que quando as duas estabelecem como campo problemático a interpretação, o autor, a obra e o leitor, acabam por construir uma intercessão, uma aproximação, uma *philia*. Quando propomos essa implicação entre a filosofia de Deleuze/Guattari e o conto de Guimarães Rosa, é porque eles nos deixam claro o interesse pela literatura enquanto campo do pensamento importante para o desenvolvimento de problematizações filosóficas, se assim podemos falar.

Para Deleuze/Guattari há uma questão crucial ao pensar a literatura: falamos da criação. Não obstante, criar significa o movimento para novo. Quando Deleuze nos fala a

⁷ A literatura ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Deleuze: já está presente em seus primeiros trabalhos não como objeto de análise enquanto tal, mas como instrumento. É que ao pensar a literatura e as categorias literárias, o filósofo não procura analisar algo de inteiramente alheio ao seu próprio ofício, objeto exterior e distanciável, mas algo no qual ele mesmo está imerso.

respeito da ideia de criar ou de criação, o que está em jogo é a potência de uma obra, a sua qualidade em nos apresentar um problema. Em nos provocar o pensamento. Uma obra, uma escrita literária tem de singular justamente seu caráter de produzir problemas; de nos retirar do senso comum. A sedução estaria aí. No caso do conto rosiano – nosso fio condutor nesse texto –, além da sedução da escrita, da sintaxe, há uma espécie de incômodo, de estranhamento, de ausência de resposta. Sem contar que nos deparamos com uma ‘estória’ cortante, com ‘certos hiatos’, tornando-a num quase-enigma.

A criação literária e suas exigências, juntamente com aquilo que de alguma forma compõe a fabricação de conceitos filosóficos, favorece-nos para pensarmos os autores apresentados (Rosa, Deleuze, Guattari). É Deleuze quem nos diz: *a reflexão filosófica pode recolher o que o romance mostra com tanta força e vida*. (DELEUZE, 2000, p. 314); neste sentido, o texto literário indicado abre-se à possibilidade de um diálogo entre filosofia e literatura, como já mencionamos.

Dos estranhamentos do Sertão, como demonstrou Guimarães Rosa, nos deparamos com um conto publicado pela primeira vez no ano de 1962 como uma dos 21 curtas narrativos que integram o livro *Primeiras estórias*, do escritor mineiro.

Primeiras estórias é, ou pretende ser, um manual de metafísica e uma série de poemas modernos. Quase cada palavra, nele, assume pluralidade de direções e sentidos, tem uma dinâmica espiritual, filosófica, disfarçada. Tem de ser tomado de um ângulo poético, anti-racionalista e anti-realista (...). É um livro contra a lógica comum, e tudo nele parte disso. Só se apóia na lógica para transcendê-la, para destruí-la (ROSA, 1963/1996, n/p.)⁸.

O *Primeiras Estórias* é, de fato, um livro de contos, formado por um conjunto de 21 narrativas bastante curtas. De certa forma, ao optar por lançar um livro nestes moldes, Rosa estava se aventurando por um terreno desconhecido, encarando de fato a feitura do conto, que é regida por regras bastante diferentes daquelas que regulam os romances e as novelas⁹. Nas palavras de Bosi,

8 Carta a J.J. Villard, seu tradutor para o francês – 14.10.1963 – Fundo João Guimarães Rosa – Arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros – USP.

9 “A estrutura espelhada de *Primeiras estórias* e a inter-relação entre seus contos foi belamente observada por Clara Rowland, em sua obra *A forma do meio: livro e narração na obra de João Guimarães Rosa*. Nas palavras da autora”, “[...] o índice de *Primeiras estórias* é um índice plenamente “centrado”. A meio das 21 estórias que o compõem, o livro emoldurado pelas duas narrativas do “Menino” vai incluir um dos contos

Se comparada à novela e ao romance, a narrativa curta condensa e potencia no seu espaço todas as possibilidades da ficção. E mais, o mesmo modo breve de ser compele o escritor a uma luta mais intensa com as técnicas de invenção, de sintaxe compositiva, de elocução: daí ficarem transpostas depressa as fronteiras que no conto separam o narrativo do lírico, o narrativo do dramático (BOSI, 2006, p.7).

Constatamos, portanto, que todos os contos do livro estão relacionados entre si, de formas mais ou menos claras. Trata-se, certamente, de uma elaboração minuciosa de Guimarães Rosa, que inseriu, através de uma estrutura cuidadosamente planejada, outro nível de leitura à já complexa obra de arte que é o *Primeiras estórias*. Como destaca Rosa Maria Graciotto Silva,

[...] podemos conjecturar que os 21 contos que compõem **Primeiras estórias** seguem uma estrutura rítmica estrategicamente engendrada por Guimarães Rosa, em que os temas fundamentais do amor, da violência, do misticismo, da loucura se repetem sob prismas diferentes. O 11º conto “O espelho”, como polo irradiador, fornece indícios sobre a variabilidade das facetas desses temas que se desenvolvem em torno de personagens que também se repetem: crianças, velhos, loucos, homens e mulheres à margem da vida, em situações de anormalidade. Assim como num espelho, há uma imagem em primeiro plano e outras que se refletem de soslaio ou como pano de fundo, o mesmo podemos constatar nos contos de **Primeiras estórias**, em que reflexos de personagens e situações resvalam de um conto para outro, provocando um embriçamento entre as histórias. Essas pinceladas genéricas sobre a estrutura organizacional de **Primeiras estórias**, mesmo feitas de forma incipiente, sinalizam-nos o trabalho minucioso do autor no processo composicional de sua obra, em que nenhum elemento apresenta-se aleatoriamente (SILVA, 2003, p. 691, grifos do autor).

mais conhecidos e complexos de Rosa, “O espelho”, que tem como ponto de fuga a descoberta, no espelho esvaziado, de um “rosthino de menino, de menos-que-menino – só. Só” “[...]. Meio do livro, que o divide em duas partes e que marca, plenamente, a imagem do livro rosiano que aqui perseguimos: uma moldura orientada para um interior que tem no seu centro o ponto de fuga da própria proliferação do livro, do seu transbordamento. E não é por acaso que a experiência insana que leva o protagonista ao desenvolvimento de uma técnica para progressivamente se libertar das camadas falsas da sua imagem, até descobrir a vertigem de um vazio “nascente” no qual a ideia de infância, em Rosa, encontra o seu lugar, tem origem no resultado perturbador do encontro de dois espelhos.” “[...] O centro do livro, como ponto em que a orientação se suspende num movimento de ida-e- volta – a confusão do mensageiro –, volta aqui a repropor-se. O jogo entre as margens – as estórias da infância – e a descoberta de um centro que as reflete numa imagem que suspende o tempo é a base da estrutura de *Primeiras estórias*” (ROWLAND, 2011, p. 169).

Na carta de Guimarães Rosa ao seu tradutor para o francês (Carta a J.J. Villard, em 1963 – arquivo do Instituto de Estudos Brasileiros, USP), o escritor refere-se ao livro *Primeiras estórias* como sendo muito mais que “uma coleção de estórias rústicas”, ou seja, uma série de contos em prosa, mas como sendo, ou pretendendo ser, “uma série de poemas modernos”. Posteriormente justifica a definição, passa a dizer que, em *Primeiras estórias*, quase cada palavra assume pluralidade de direções e sentidos. Essa pluralidade de interpretações, assim como a reverência pela Palavra em si, são características do fazer poético, segundo afirma o poeta e ensaísta mexicano Octavio Paz:

A forma mais alta da prosa é o discurso, no sentido estrito dessa palavra. No discurso as palavras aspiram a se constituir em significado unívoco. Esse trabalho implica reflexão e análise. Ao mesmo tempo introduz um ideal inatingível, já que a palavra se nega a ser mero conceito, significado sem outra coisa mais. Cada palavra – à parte suas propriedades físicas – encerra uma pluralidade de sentidos. Assim, a atividade do prosador se exerce contra a natureza própria da palavra. [...] Na prosa a palavra tende a se identificar com um dos seus possíveis significados, à custa dos outros: ao pão, pão; e ao vinho, vinho. Essa operação é de caráter analítico e não se realiza sem violência, já que a palavra possui vários significados latentes, tem uma certa potencialidade de direções e sentidos. O poeta, em contrapartida, jamais atenta contra a ambiguidade do vocábulo. No poema a linguagem recupera sua originalidade primitiva, mutilada pela redução que lhe impõem a prosa e a fala cotidiana. A reconquista de sua natureza é total e afeta os valores sonoros e plásticos tanto como os valores significativos. A palavra, finalmente em liberdade, mostra todas as suas entranhas, todos os seus sentidos e alusões, como um fruto maduro ou como um foguete no momento de explodir no céu. O poeta põe em liberdade sua matéria. O prosador aprisiona-a (PAZ, 1982, p. 25-26).

Partindo desta definição de Paz, fica mesmo muito difícil não enxergar os contos presentes no *Primeiras estórias* como poemas. Afinal, a linguagem encontrada em toda a obra rosiana não está de forma alguma “aprisionada”, mas sim em estado de ampla liberdade: de significados, de interpretações, de formas.

Bosi também alude ao fato da literatura rosiana romper a separação que existe entre prosa e poesia: “Toda voltada para as forças virtuais da linguagem, a escritura de Guimarães Rosa procede abolindo intencionalmente as fronteiras entre narrativa e lírica, distinção batida e didática [...]” (BOSI, 1978, p. 483).

Benedito Nunes também destaca a aproximação entre prosa e poesia na escrita

rosiana. Para Nunes, a linguagem desarvorada, intensa e rebelde da prosa rosiana ‘confina com a poesia’. Mas como é possível esta prosa-poesia na escrita rosiana? Os sinais característicos da poesia clássica (como a métrica e a rima) não são mais fundamentais para se definir o que é uma obra poética. O que a define, então? Para Barthes, uma de suas principais características é justamente sua relação visceral com a linguagem:

A Palavra é aqui enciclopédica, contém simultaneamente todas as acepções entre as quais um discurso relacional lhe teria imposto escolher. Cumpre então um estado que só é possível no dicionário ou na poesia, ali onde o nome pode viver privado de seu artigo, reduzido a uma espécie de grau zero, preenhe ao mesmo tempo de todas as especificações passadas e futuras. A Palavra aqui tem uma forma genérica, é uma categoria. Cada palavra poética é assim um objeto inesperado, uma caixa de Pandora de onde saem voando todas as virtualidades da linguagem; é portanto produzida e consumida com uma curiosidade particular, uma espécie de gulodice sagrada. Essa Fome da Palavra, comum a toda a poesia moderna, faz da palavra poética uma palavra terrível e desumana. Institui um discurso cheio de buracos e cheio de luzes, cheio de ausências e de signos supernutritivos, sem previsão nem permanência de intenção e por isso mesmo tão oposto à função social da linguagem, que o simples recurso a uma palavra descontínua abre a via de todas as Sobrenaturezas (BARTHES, 2004, p. 43-44).

Voltamos, assim, mais uma vez para a carta de Rosa para Jean-Jacques Villard, na qual o escritor mineiro define as características do *Primeiras estórias*: “Quase cada palavra, nele, assume pluralidade de direções e sentidos, tem uma dinâmica espiritual, filosófica, disfarçada. Tem de ser tomado de um ângulo poético, anti-racionalista e anti-realista” (ROSA, 1963/1996). Podemos perceber que Rosa não só desejou como conseguiu fazer de sua literatura em prosa uma obra essencialmente poética.

Assim, o escritor se viu diante do grande desafio de adaptar seu estilo literário, caracterizado pela multiplicidade (de vozes, de interpretações, de camadas), em contos, ou seja, histórias de pequena extensão. Talvez por isso a escolha do nome que batizou a obra: eram de certa forma, as “primeiras estórias” que Rosa contava nesses moldes. O resultado dessa incursão de Rosa no gênero foi um livro excepcional, composto de 21 narrativas curtas, mas que traziam, ocultas em seu tamanho diminuto, uma enorme riqueza estética, múltiplas camadas de significação e inúmeras possibilidades de interpretação.

*A terceira margem do rio*¹⁰ (narrativa de número 6 na obra *Primeiras estórias*), narra a história de um homem comum, que decide fazer uma canoa. Após a canoa pronta, se propõe a algo inusitado: embarcar na própria para dela nunca mais saltar, deixando para trás, esposa, dois filhos e uma filha. “Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa” (ROSA, 2005, p. 77). É o sertão e suas bizarrices.

A gente do sertão, os homens de meus livros (...) vivem sem consciência do pecado original; portanto, não sabem o que é o bem e o mal. Em sua inocência, cometem tudo o que nós chamamos de ‘crimes’, mas que para eles não o são. (...) No sertão, cada homem pode se encontrar ou se perder. As duas coisas são possíveis. Como critério, ele tem apenas sua inteligência e sua capacidade de adivinhar. Nada mais. E assim se explica também aquele provérbio sertanejo que à primeira vista parece outro paradoxo, mas que expressa uma verdade muito simples: o diabo não existe, por isso ele é tão forte (ROSA, 1965, p. 35-60).

Nesse conto, a água é a nossa geografia. Como já adiantamos no início desse texto a partir de uma citação da Galvão (2000), esse sertão demarcado por Rosa é entrecortado por rios e veredas. No conto *A terceira margem do rio*, o personagem principal é justamente o rio. Este traça uma cartografia entre pai, mãe, filha, filho, casa, família. O rio é um demarcador das existências. “Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quarto de légua; o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira” (ROSA, 2005, p. 77). Quais os signos que são enunciados nesse teatro das relações entre pessoas, natureza, modos, todos eles, por vezes obscuros? Tal indagação é inspirada pelo gesto do pai, que por uma *desordem* qualquer da razão, resolve partir, seguir, continuar... talvez pudéssemos falar de uma experimentação do infinito (navegar) em contraponto aos limites impostos pelas ‘ordens da vida’ (família, obrigações, afazeres). Falamos de um pai e sua viagem, sua travessia, rumo à existente presença invisível de uma terceira margem. Àquela que pretende escapar de um contorno externo, de um limite, de um plano de organização, com suas normas de conduta e suas palavras de ordem.

Assim Guimarães Rosa, de maneira deliberada, criou uma obra cheia de “espaços vazios”, que poderiam (e deveriam) ser preenchidos pelos leitores. Falando sobre o *Primei-*

10 *A terceira margem do rio* (Primeiras estórias) veio-me, na rua, em inspiração pronta e brusca, tão ‘de fora’ que instintivamente levantei as mãos para ‘pegá-la’, como se fosse uma bola vindo ao gol e eu o goleiro. (ROSA, 2006, p.79).

ras estórias (e, especificamente, sobre *A terceira margem do rio*), Pires e Mendes chamam a atenção para a busca pelo sentido que é empreendida pelo leitor, e que, no final, revela-se o próprio sentido:

O leitor sabe que ele, o canoeiro (e o próprio leitor) está na terceira margem e especula sobre o sentido que ela teria. Esse especular a que o texto força o leitor é alcançado exatamente por meio da indefinição. Esse vazio conceitual lançado no espaço gera no leitor a ânsia de preencher. Gera desejo produtor de engates maquínicos. Esse procedimento, portanto, que tem início já no título, é o mais importante na estrutura dessa máquina textual. É uma armadilha (...) pronta a entrar em funcionamento, necessária para que a máquina se expanda. O leitor é forçado à indagação e a cada nova experiência especulativa sobre as fronteiras das margens traz mais conexões a esse rizoma insaturável. (...) É somente na experiência de busca pela terceira margem que esta se mostrará. Cada leitor verá a margem que melhor lhe fere os sentidos a depender da chave de leitura da qual se valerá (PIRES; MENDES, 2013, p. 81-82).

Os autores chamam a estratégia de Rosa de uma ‘armadilha’, colocada no texto de maneira a criar no leitor a necessidade de descobrir um sentido para a narrativa. O processo tem início no próprio título do conto, afinal, o texto, em momento algum, se refere a esta ‘terceira margem’. O leitor, instigado (e provocado) pela indagação sobre o que seria esta ‘terceira margem’, lança-se ele mesmo em busca desse sentido. Nesse processo de busca do sentido, ele é finalmente criado¹¹. Nesse itinerário, o texto se junta à sensibilidade individual do leitor e agora é um novo texto, uma nova leitura, individualizada e única. É esta a magia da escrita rosiana. O sentido só existe quando (e se) procurado, fazendo de cada leitor um descobridor/inventor de sentidos, exercendo ele mesmo uma atividade genuinamente criadora. E, assim como o Pai do conto, esse leitor deve buscá-lo sozinho,

11 Segundo Blanchot, “Indeferida pela história, a literatura joga por um outro lado. Se não está realmente no mundo, trabalhando para fazer o mundo, é porque, por sua falta de ser (de realidade inteligível), ela se relaciona com a existência ainda desumana. Sim, ela reconhece, existe em sua natureza um deslizamento estranho entre ser e não ser, presença, ausência, realidade e irrealidade. O que é uma obra? Palavras reais e uma história imaginária, um mundo onde tudo o que acontece é tirado da realidade, e esse mundo é inacessível; personagens que se querem vivos, mas sabemos que sua vida é feita de não viver (de permanecer ficção); então, um puro nada? Mas o livro está ali, nós o tocamos, as palavras são lidas, não podemos mudá-las; o nada de uma ideia, do que só existe compreendido? Mas a ficção não é compreendida, é vivida sobre as palavras a partir das quais se realiza, e é mais real, para mim que a leio ou a escrevo, do que muitos acontecimentos reais, pois se impregna de toda a realidade da linguagem e se substitui à minha vida, à força de existir” (BLANCHOT, 1997, p. 326).

na superfície sempre mutante do rio do sentido:

O canoeiro retira-se para o lugar do entre. O leitor, assim como o narrador, observa o fluir das águas do rio e do tempo a partir da margem. Não nos é concedido navegar no rio ou acompanhar o canoeiro em sua aventura. Propositamente somos postos à margem, junto ao narrador. Será preciso que cada um se aventure sozinho nesse permanecer em uma canoa onde só há lugar para um. Trata-se de um permanecer dinâmico, uma vez que o estar no entre do rio exige esforço colossal. Não é gratuita essa estadia. Embora possa se ter a ilusão de um estar sempre no mesmo espaço, o esforço, vale lembrar, é para permanecer em um rio que é sempre outro, já alertava Heráclito (PIRES; MENDES, 2013, p. 76).

O pai no conto rosiano quando se propõe a fazer uma canoa, demonstra a força do seu espírito, a inflexibilidade do seu propósito. Por outro lado, seu gesto carrega em si, frieza e violência. Se a construção da canoa é a sua utopia; o abandono da família o tornaria a outros olhos, um homem sem qualidades,

Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação (...) Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo – a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa (ROSA, 2005, p.77-78).

Tratar-se-ia de um pai que nos arremessa à uma ‘nova’ moral? A sua apaixonada indiferença denota a existência de um homem paradoxal? Afinal, podemos pensá-lo enquanto alguém que vive entre o compromisso com seus sentimentos e a recusa em se comprometer com a sua família?

Num outro aspecto, nos deparamos no decorrer do conto com a figura do filho mais velho, que passa, daquele dia em diante (após a saída do pai), a se dedicar ao propósito de manter vivo o pai que se ausentou para uma vida no leito do rio. O trabalho desse filho dedicado passa a ser, então, deixar todos os dias, em uma das margens do rio, um pouco de alimento para a subsistência de seu autoexilado pai. Numa atividade cotidiana e metódica, a ação desse filho mais velho diminui os sentimentos de ausência e de incerteza. Mas o que ocorreu – a saída do pai – permanece inapreensível.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo, a gente. Aquilo que não havia, acontecia (ROSA, 2005, p. 78).

Anos depois, era possível perceber as tristes consequências da devoção deste filho à figura paterna: entrando já em idade avançada, o filho não havia se casado, e manteve sua vida praticamente inalterada, ao contrário de seus parentes mais chegados. Afinal, sua irmã havia se casado e se tornado mãe; seu irmão se mudou para uma cidade grande; e sua própria mãe, já envelhecida, foi morar com a filha. Todos mudaram menos ele. Sua justificativa para esta vida estática? Alguém tinha que cuidar de seu pai,

Nossa mãe terminou indo também, de uma vez, residir com minha irmã, ela estava envelhecida. Eu fiquei aqui, de resto. Eu nunca podia querer me casar. Eu permaneci, com as bagagens da vida. Nosso pai carecia de mim, eu sei – na vagação, no rio no ermo – sem dar razão de seu feito (ROSA, 2005, p. 80-81).

Eu mesmo cumpria de trazer para ele, cada dia, um tanto de comida furtada: a ideia que senti, logo na primeira noite, quando o pessoal nosso experimentou de acender fogueiras em beirada do rio, enquanto que, no alumiado delas, se rezava e se chamava. Depois, no seguinte, apareci, com rapadura, broa de pão, cacho de bananas. Enxerguei nosso pai, no enfim de uma hora, tão custosa para sobreviver: só assim, ele no ao-longo, sentado no fundo da canoa, suspendia no liso do rio. Me viu, não remou para cá, não fez sinal. Mostrei o de comer, depusitei num oco de pedra do barranco, a salvo de bicho mexer e a seco de chuva e orvalho. Isso, que fiz, e refiz, sempre, tempos a fora. (ROSA, 2005, p. 79).

Um dia, já passados vários anos da partida do pai, o filho toma uma decisão. Grita na margem, acena com insistência e propõe uma troca de papéis: ele assumiria o lugar do pai no barquinho, enquanto este poderia, finalmente, voltar a viver em terra seca, “Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontade, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa” (ROSA, 2005, p. 82). Para sua surpresa, o velho responde ao aceno, e começa a se movimentar em direção à margem. E eis que para sua vergonha, o filho se arrepende, muda de ideia e, apavorado, foge da presença do pai, aquela presença há tanto tempo ansiada.

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte de além (ROSA, 2005, p. 82).

O filho adoece, então, e se prepara para, ele mesmo, realizar sua própria viagem sem retorno: sua passagem da vida para a morte. Mas ele faz um último pedido: que seu corpo seja depositado em uma pequena canoa e depois lançado no mesmo rio onde o pai passava seus dias, “Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha, de nada, nessa água, que não pára, de longas beiras: e eu, rio abaixo, rio afora, rio a dentro – o rio” (ROSA, 2005, p. 82).

É uma narrativa que nos fala a todo o momento das antinomias da angústia. Que faz com que imediatamente o leitor pergunte: afinal, quem é esse pai? Que família é essa? Qual é a força por trás desse ato inicialmente tão tresloucado, e ao mesmo tempo, tão simples: de deixar uma vida à margem, em função de uma nova vida, marcada pela solidão e pelas incertezas das correntezas de um rio em sua imensidão.

O nada, a desordem, o acaso. A força da narrativa e dos personagens nos faz empreender numa busca, não por explicações, mas pelas implicações contidas na narrativa, que apesar de curta, nos permite uma preciosa condição para pensarmos a natureza humana. Há um tipo de frescor no conto. Guimarães Rosa, conforme ele mesmo confessou em uma entrevista concedida em 1965, durante o Congresso de Escritores Latino-Americanos:

Gostaria de ser um crocodilo, porque amo os grandes rios, pois são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranquilos e escuros como os sofrimentos dos homens (ROSA, 1965).

Ao ‘navegar’, o pai vai construindo outra cartografia. Vai inventando outro modo de vida. Esse plano que é o rio não carece de transcendência. Trata-se acima de tudo de uma experimentação imanente: navegar, fluir, seguir, fugir... E esse movimento se dá a

partir das rupturas aos planos de organização, às determinações da ordem familiar.

O movimento feito pelo Pai no conto é o movimento de se tornar um *devoir* (um vir-a-ser). O personagem, ao ir para a canoa, abre mão, instantaneamente, de diversos papéis: ele não é mais “pai”, nem “marido”, nem “provedor”. Na visão do Filho, ele se deshumaniza:

Mas eu sabia que ele agora virara cabeludo, barbudo, de unhas grandes, mal e magro, ficado preto de sol e dos pelos, com o aspecto de bicho, conforme quase nu, mesmo dispondo das peças de roupas que a gente de tempos em tempos fornecia (ROSA, 2005, p. 80).

O Pai passa a estar eternamente à deriva no rio. Ele, para surgir novo, teve que, primeiro, ‘desaparecer’. Mas vejamos, Ele, o pai, possui uma existência, mesmo ‘ausente’. Seu desaparecimento não o torna menos real. A sua ausência insensifica a sua presença, de tal modo que ele se torna em ‘alguma coisa’, não menos real e relevante, porém mais difícil de definir.

A partir de seu exílio, o pai deixa de ser uma presença física no seio familiar, e se torna num outro tipo de presença. O desaparecimento, segundo Deleuze e Parnet, está intimamente ligado ao ato de criação: “É que traír é difícil, é criar. É preciso perder sua identidade, seu rosto. É preciso desaparecer, tornar-se desconhecido” (DELEUZE; PARNET, 1998, p.58). E coube ao filho o trabalho de narrador-traidor, “Sou homem de tristes palavras” (ROSA, 2005, p. 81), afirma o Filho. De fato, coube a ele a tarefa de narrar a história do Pai e, com isso, criá-la. O Filho tem o papel de criador dentro do conto, “Nosso pai carecia de mim” (ROSA, 2005, p. 81), mesmo que não tivesse o devido entendimento dessa importância, afinal, era das palavras desse filho, da força de sua narrativa que se constituía materialidade ao pai. Eram essas palavras que davam ao Pai uma existência no mundo real.

O Filho, em uma parte da narrativa, chega a nos alertar para o fato de deliberadamente inventar fatos a respeito do Pai para as pessoas ao seu redor: “Mas, por afeto mesmo, de respeito, sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: — *Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...*”; “o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade” (ROSA, 2005, p. 80). O próprio Filho admite que sua narrativa não é, portanto, uma representação exata da vida do Pai ausente. É, mais do que isso, uma tentativa de criar um Pai, de presentificá-lo, através da narração.

Portanto, quando representamos, através de uma narrativa, uma história ‘real’, não a estamos simplesmente reproduzindo, mas criando algo, que é a própria narração. O Filho parte de uma história vivenciada (a história do próprio Pai) para, através de suas palavras, criar outra história, a história narrada. Da mesma forma que o Pai criou linhas de fuga num mundo ao decidir navegar, o Filho também se torna, por sua vez, um ‘criador de mundos’, através de sua narração. Em seu livro *A Anomalia Poética*, Silvina Rodrigues Lopes escreve sobre a importante relação entre a memória e a invenção:

A memória-interpretação-invenção é uma memória carregada de emoção precisamente porque nela se procuram os indícios do que nunca foi vivido; ela não é um produto, mas uma operação, um engendramento de imagens sempre enigmáticas, que detém na capacidade de ilusão a verdadeira força, a força criadora. É o que acontece na “visão” poética, imagem incomensurável, porque imagem-aparição, algo como um relâmpago que pelo excesso de luz fulmina, uma exclamação que não se transforma em discurso, mas é nele que persiste, em excesso, expressão do inexprimível (LOPES, 2006, p. 28-29).

Lopes faz referência, portanto, a um tipo de memória criativa; uma que não é simplesmente uma busca por algo anteriormente vivenciado, mas, pelo contrário, uma busca ativa por coisas nunca vividas. Ela é, assim, não um simples resultado das impressões deixadas na mente por fatos acontecidos, mas, antes, uma operação, um engendramento de imagens, que possui justamente no poder da ilusão, o bastante para classificá-la como falsa. É, pois, com a memória-experimentação-invenção que o Filho está lidando, já que através dela ele cria sua narrativa sobre o Pai, esta imagem desmedida e inexprimível. Ao mesmo tempo em que narra a vida do pai, o Filho cria uma vida: o filho sem sair do lugar, à margem, o pai em seu fluxo. No entanto, através das palavras do Filho, através de sua narrativa, um relacionamento entre os dois é fabulado. A distância não é sequer diminuída, mas o abismo intransponível é atravessado pela palavra. Ambos estão ligados. “Não, de nosso pai não se podia ter esquecimento; e, se, por um pouco, a gente fazia que esquecia, era só para se despertar de novo, de repente, com a memória, no passo de outros sobressaltos” (ROSA, 2005, p. 80). Como se esquecer de alguém que fez do ato de tornar-se ausente estar tão presente? Esta inacessibilidade que era, ao mesmo tempo, uma proximidade, confundia a família abandonada. É o que indicam as palavras do Filho-Narrador:

Nem queria saber de nós; não tinha afeto? [...] Sendo que, se ele não se lembrava mais, nem queria saber da gente, por que, então, não subia ou descia o rio, para outras paragens, longe, no não- encontrável? Só ele soubesse (ROSA, 2005, p. 80).

Deleuze e Guattari destacam em *Mil platôs*, a importância de se estar ‘no meio’; sem estar ligada a nenhuma das margens, um *intermezzo*:

[...] o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 49).

Voltando ao conto, enxergamos uma recusa à estagnação, no personagem Pai. Em diversas passagens do texto, vemos que ele é uma pessoa que não se permite ser apreendido, nem física nem idealmente. Ele escorre, passa, escapa, foge. Nem a religião, nem a lei, nem a imprensa, nem mesmo a saudade da família, nada foi capaz de demover o Pai de sua decisão, sequer de torná-lo mais próximo, mais apreensível. O Pai não pôde ser capturado, porque o seu *habitat* era justamente o lugar- nenhum, o entre-lugares do espaço do leito do rio; do meio do rio. Ele “só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais” (ROSA, 2005, p. 78). O lugar do Pai é, assim, definido como o “meio a meio” do rio, o lugar “entre margens”.

O rio do conto é perpétuo: “[...] o rio-rio-rio, o rio – pondo perpétuo” (ROSA, 2005, p. 81). Também é chamado de imparável: “nessa água, que não para, de longas beiras” (ROSA, 1988, p. 37). Assim, podemos perceber que existe uma convergência no conto entre o personagem do Pai e o rio, já que ambos compartilham várias características. É, portanto, com o rio que o Pai se identifica ao abandonar seu papel de ‘homem-humano’. É com o Rio que ele vai se parecer, cada vez mais, ao mesmo tempo em que se distancia da condição humana. Ele entra, portanto, em um processo que chamamos de *devir-rio*. E o que seria este ‘devir’? Na definição de Deleuze e Parnet,

Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão “o que você está se tornando?” é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra natureza (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 10).

O devir não é imitação nem assimilação, mas sim uma evolução não paralela, em que representantes de duas naturezas diversas estabelecem um tipo de relacionamento, que o autor chama de núpcias entre dois reinos, acrescentando que as núpcias são sempre contra a natureza. De fato, o casamento é este encontro entre seres diversos, que, ao se juntarem, tornam-se um só corpo em devir,

[...] não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível. Há um bloco de devir que toma a vespa e a orquídea, mas do qual nenhuma vespa-orquídea pode descender (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

O devir não é uma coisa; um algo-dado. O devir é, na verdade, um processo contínuo, através do quais dois elementos díspares se aproximam, se relacionam e se implicam. Não faz sentido, portanto, dizer que o Pai se transformou em rio. O mais correto seria dizer que ele entrou em devir com o rio, que ele fez devir-rio. É um tornar-se sem “ser”.

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...] Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos

supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 18).

O devir, portanto, não tem um termo, ou seja, não tem um objetivo final: o Pai não será, nunca, um rio. Mas, ao entrar em relacionamento com o rio, faz devir-rio, e este devir é real. É um processo inesgotável, um processo que teve início no momento em que ele passou a viver continuamente no leito do rio. Foi a partir daí que se estabeleceu o devir e, a partir desse devir, ambos (Pai e rio) mudaram. O Pai-rio: mudo, indeterminado, inapreensível, livre. O rio também mudou: a partir do instante em que o pai faz com ele uma composição ele já não era mais só um rio, afinal, um novo elemento se instalara permanentemente entre suas duas margens – um homem vivia ali agora, para sempre. Uma expressão do rio.

A família do Pai nunca mais olhou o rio da mesma maneira: onde antes havia apenas água, agora estava a presença (quase sempre invisível) de um ente querido, e os que olhavam para seu leito buscavam vislumbrar algo mais do que apenas as águas em movimento. Rio e Pai formavam, agora, um devir contínuo, sem começo nem fim:

[...] uma linha de devir não tem começo nem fim, nem saída nem chegada, nem origem nem destino; e falar de ausência de origem, erigir a ausência de origem em origem, é um mau jogo de palavras. Uma linha de devir só tem um meio. O meio não é uma média, é um acelerado, é a velocidade absoluta do movimento. Um devir está sempre no meio, só se pode pegá-lo no meio. Um devir não é um nem dois, nem relação de dois, mas entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois. Se o devir é um bloco (bloco-linha), é porque ele constitui uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade, um *no man's land*, uma relação não localizável arrastando os dois pontos distantes ou contíguos, levando um para a vizinhança do outro, , - e a vizinhança-fronteira é indiferente à contiguidade quanto à distância. Na linha ou bloco do devir que une a vespa e a orquídea produz-se como que uma desterritorialização, da vespa enquanto ela se torna uma peça liberada do aparelho de reprodução da orquídea, mas também da orquídea enquanto ela se torna objeto de um orgasmo da própria vespa liberada

de sua reprodução. Coexistência de dois movimentos assimétricos que fazem bloco numa linha de fuga onde se precipita a pressão seletiva. A linha, ou o bloco, não liga a vespa e a orquídea, como tampouco as conjuga ou as mistura: ela passa entre as duas, levando-as para uma vizinhança comum onde desaparece a discernibilidade dos pontos (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 91-92).

Assim, Pai e Rio passam a compartilhar um espaço, uma zona de vizinhança e de indiscernibilidade, localizada no meio, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois. É nesse espaço, localizado entre as duas margens discerníveis do rio, que o Pai e o Rio fazem devir, sendo levados para uma vizinhança comum onde desaparece a discernibilidade dos pontos. E é olhando para este devir Rio-Pai que o Filho-Narrador encerra o conto. O que o Filho deseja é, após a morte, ser colocado em uma canoinha, e que essa seja largada no rio onde o Pai passou seus dias. O objetivo é claro: roubado, desde a infância, da oportunidade de ter contato com o Pai, o Filho busca se aproximar dele de forma indireta, através do rio, o mesmo curso de água com o qual o pai fez devir. O final do conto, marcado pelo estilo poético tão característico de Rosa, é um primor ao exprimir, em poucas palavras a sua percepção: “e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio”. Basta notarmos como o ‘eu’, do início da frase, através do processo de devir (seu movimento, seu arrasto), transforma-se no ‘rio’, a última palavra do conto.

Deixar as margens, fazer devir-rio, como já vimos, é uma escolha difícil. Um dos motivos é que, ao deixar a solidez da margem, quem empreende essa Fuga passa a viver na imprevisibilidade do movimento das águas do rio. O entre-margens é, de fato, o lugar da velocidade, da mudança, e não o do repouso, como destacam Deleuze e Guattari,

O meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 49).

O rio é, portanto, o espaço de mudança contínua, da correnteza que impede, por exemplo, que, ao atravessar um rio a nado, se possa saber com precisão o ponto onde será alcançada a outra margem. A força da correnteza sempre tornará incerto o destino de quem se dispõe a atravessar um rio, já que seu movimento nunca será retilíneo, mas transversal e cortante. O Filho-Narrador destaca esta oposição entre a vida na margem e a vida no rio:

E a constante força dos braços, para ter tento na canoa, resistido, mesmo na demasia das enchentes, no subimento, aí quando no lanço da correnteza enorme do rio tudo rola o perigoso, aqueles corpos de bichos mortos e paus-de-árvore descendo — de espanto de esbarro. [...] Devia de padecer demais. De tão idoso, não ia, mais dia menos dia, fraquejar do vigor, deixar que a canoa emborcasse, ou que bubuiasse sem pulso, na levada do rio, para se despenhar horas abaixo, em tororoma e no tombo da cachoeira, brava, com o fervimento e morte. Apertava o coração. Ele estava lá, sem a minha tranquilidade (ROSA, 2005, p. 79-80).

O Filho lamentava a má sorte do Pai, já que este não poderia experimentar a tranquilidade da vida na margem. Deixar a margem é, portanto, deixar as facilidades e seguranças da vida sedentária e embarcar na realidade, por vezes assustadora, de uma vida nômade¹². O Pai já encontrou seu lugar de habitação, que é o não-lugar do rio. Ele não tem como objetivo atingir nenhuma margem, ele foge das margens, e estabelece o rio como seu território. Para viver nas entre-margens do rio, o Pai se desterritorializou, reterritorializando-se logo em seguida, no não-território do rio, afinal, “é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 52-53).

Para isso ele abriu mão dos pontos, trajetos, enfim, da própria terra. É por isso que Deleuze e Guattari apontam que a vida do nômade é marcada pelos trajetos, e que “um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 50-51), assim como no conto rosiano, onde o pai se mantém presente numa espécie de perverso jogo com a ausência. Não é louco. Apenas escolhe permanecer “perto e longe de sua família dele” (ROSA, 1988, p. 33). Não seria disso que Deleuze e Guattari nos falam sobre o ‘trajeto está sempre entre dois pontos’? Assim, o pai não parte nem fica, apenas executa a “invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio” (ROSA, 1988, p. 33). Falamos de entre-margens, do pai em seu devir-travessia que a partir da narrativa do filho, nos deixa claro que viajar, navegar e existir não

12 Para Deleuze e Parnet, a vida do nômade é vivida no ‘meio’, no local da transformação e do movimento: “A velocidade absoluta é a velocidade dos nômades, até mesmo quando eles se deslocam lentamente. Os nômades estão sempre no meio. A estepe cresce pelo meio, ela está entre as grandes florestas e os grandes impérios. A estepe, a grama e os nômades são a mesma coisa. Os nômades não têm nem passado nem futuro, têm apenas devires, devir-mulher, devir-animal, devir-cavalo: sua extraordinária arte animalista. Os nômades não têm história, têm apenas a geografia” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 41).

se diferenciam. O acontecimento é a travessia. A Passagem e o movimento. A travessia é de certo modo uma terceira margem, um lugar 'entre-lugares'. Rosa e a sua literatura por atravessamentos. Literatura escorregadia, que escapa e reiventa sensibilidade aos movimentos da vida entre seus possíveis modos de liberdades e as 'ânsias do imperfeito'.

Referências

BARTHES, R. *O grau zero da escrita: seguido de novos ensaios críticos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BLANCHOT, M. *A conversa infinita 2: a experiência limite*. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2007.

BLANCHOT, M. *A conversa infinita 3: a ausência de livro, o neutro, o fragmentário*. Trad. João Moura Jr. São Paulo: Escuta, 2010.

BLANCHOT, M. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

BOSI, A. *O conto brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAYMMI, S. A terceira margem do rio, lugar da transcendência ou da loucura? *In*: YUNES, E.; BINGEMER, M. C. L. (org.). *Bem e Mal em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Uapê, 2008. p. 126-146.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 1. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

GALVÃO, W. N. *Guimarães Rosa*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HANSEN, J. A. *O o A ficção da literatura em Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Hedras, 2000.

LOPES, S. R. *A anomalia poética*. Lisboa: Edições Vendaval, 2006.

LORENZ, G. Diálogo com Guimarães Rosa – Congresso de Escritores Latino-Americanos, Gênova, Janeiro de 1965. In: *Ficção completa, Volume I*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 310.

NUNES, B. Primeira notícia sobre Grande sertão: veredas. In: CORDEIRO, R. *et al.* (Org.) *A crítica literária brasileira em perspectiva*. Cotia: Ateliê Editorial, 2013.

PAZ, O. *O arco e a lira*. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PIRES, A. M. G. D.; MENDES, S. D. O fora nas linhas da terceira margem do rio. *Verbo de Minas*, Juiz de Fora, v. 14, n. 24, p. 69-84, 2013. Disponível em: < <https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/verboDeMinas/article/view/365>>. Acesso em: 30/11/2021.

PEREIRE, O. S. Guimarães Rosa segundo terceiros. In: *Revista Realidade*. São Paulo: Editora Abril, julho de 1967. p. 61-63.

ROSA, J. G. “Primeiras Estórias’ é, ou pretende ser, um manual de metafísica” [Carta de 14 de outubro de 1963 endereçada a Jean-Jacques Villard]. *Folha de São Paulo*, 30 de jun.

de 1996. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/6/30/mais!/10.html>>. Acesso em: 30/11/2021.

ROSA, J. G. *Entrevista conduzida por Günter Lorenz no Congresso de Escritores Latino-Americanos, em janeiro de 1965*. Disponível em <<http://www.tirodeletra.com.br/entrevistas/GuimaraesRosa-1965.htm>>. Acesso em: 30/11/2021.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

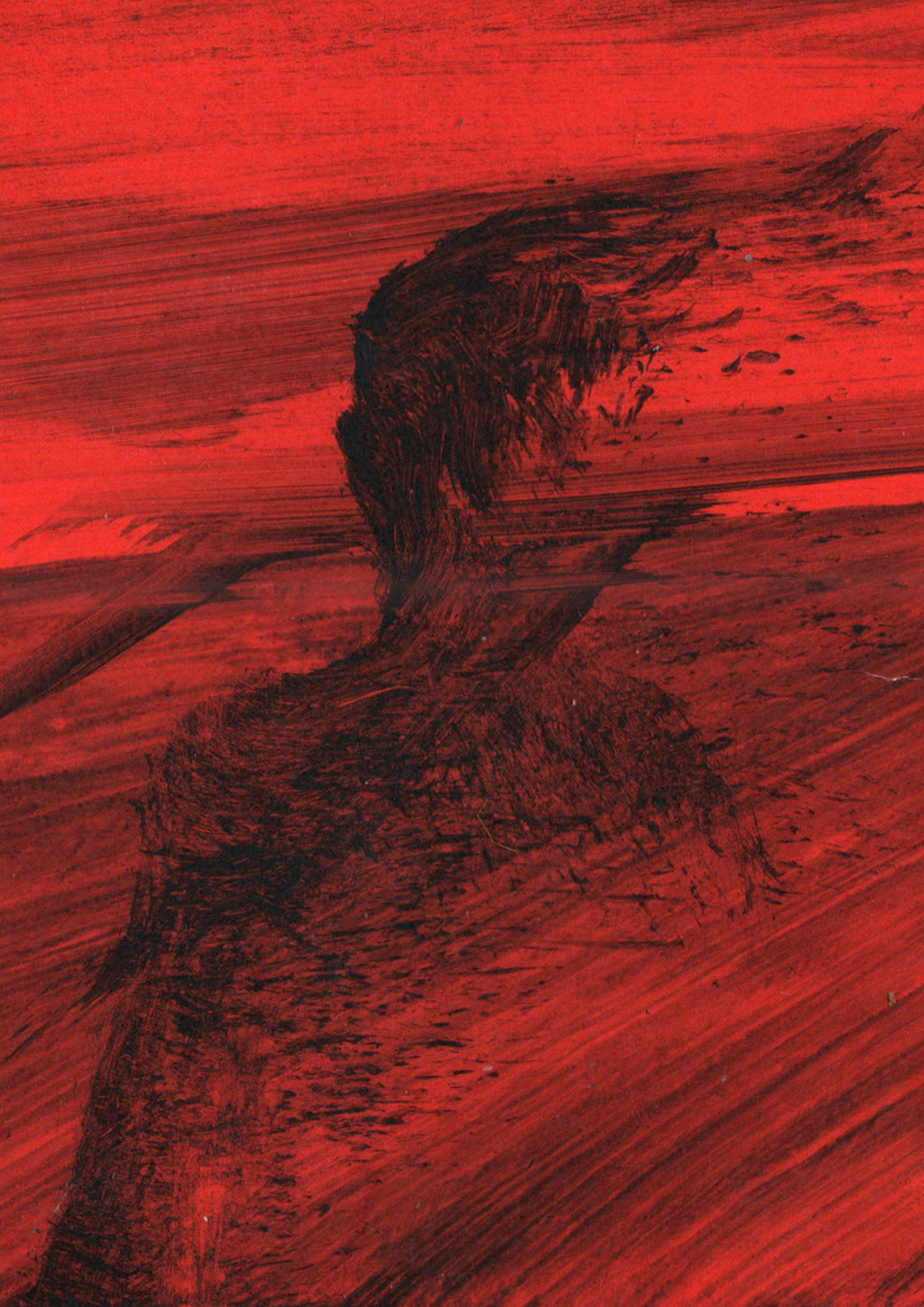
ROSA, J. G. *João Guimarães Rosa: correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

ROSA, J. G. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

ROSA, J. Guimarães: *Segundo terceiros* – Revista Realidade, julho de 1967, p. 58-61.

ROWLAND, C. *A forma do meio: livro e narração na obra de João Guimarães Rosa*. Campinas: Editora da Unicamp; Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

SILVA, R. M. G. “A terceira margem do rio”: o ritmo e suas leituras. *In*: DUARTE, L. P. (Org.). *Veredas de Rosa II*. Belo Horizonte: PUC Minas, CESPUC, 2003. p. 690-694.



ARIDEZ SOCIAL, DESERTIFICAÇÃO SUBJETIVA: A SÍNDROME DA AUTOEXCLUSÃO E AS CONSEQUÊNCIAS PSÍQUICAS E PSICOPATOLÓGICAS DA EXTREMA PRECARIEDADE SOCIAL NO CONTEXTO FRANCÊS¹

Tereza Pinto²

Resumo:

As sociedades liberais contemporâneas tendem para a desconstrução dos modelos de solidariedade coletivos com a valorização crescente de uma sociedade de indivíduos que tentam garantir sua própria proteção. Tal contexto expõe os indivíduos ao risco de se encontrarem em situação de grande precariedade, pois estes possuem menos recursos em caso de crise. O sentimento de insegurança social que decorre e a falta concreta e simbólica de amparo provocam uma forma de sofrimento psíquico específico e de origem social. Ele foi definido como usura e pode culminar em um “desmoronamento psíquico”, levando a quadros psicopatológicos como o da síndrome de autoexclusão. Partindo de uma defesa mórbida de tipo depressivo, a autoexclusão termina por desconectar o sujeito de seu meio e de si mesmo, gerando manifestações sintomáticas deficitárias e negativas típicas de esquizofrenias declaradas. Os cuidados relativos a essa síndrome devem se concentrar sobre a recuperação da confiança no laço social.

Palavras-chave:

Autoexclusão; Precariedade; Insegurança social; Sofrimento psíquico; Individualismo; Saúde mental.

¹ Artigo recebido em 02/07/2021

² Psicóloga, doutora em Psicopatologia e Psicanálise, especializada no acompanhamento de populações em situação de grande precariedade social e de trabalhadores sociais do serviço público e associativo.

**SOCIAL ARIDITY, SUBJECTIVE DESERTIFICATION:
THE SYNDROME OF SELF-EXCLUSION AND THE PSYCHIC AND
PSYCHOPATHOLOGICAL CONSEQUENCES OF EXTREME SOCIAL
PRECARIOUSNESS IN THE FRENCH CONTEXT**

Tereza Pinto

Abstract:

Contemporary liberal societies tend to deconstruct collective solidarity models with a growing appreciation of individuals who try to guarantee their own protection. This context exposes individuals to the risk of finding themselves in a situation of great precariousness, as they have fewer resources and support in the event of a crisis. The resulting feeling of social insecurity and the concrete and symbolic lack of support cause a specific form of psychological suffering with a social origin. It was defined as usury and can culminate in a “psychic collapse” leading to psychopathological conditions such as the self-exclusion syndrome. Starting from a morbid defense as depressive symptoms, self-exclusion ends up disconnecting the subject from his environment and from himself, generating deficient and negative symptoms as the typical schizophrenic ones. Treatment for this syndrome should focus on restoring trust in the social bond.

Keywords:

Self-exclusion; Precariousness; Social insecurity; Psychological suffering; Individualism; Mental health.

*No mentido alicerce de
morta civilização
a luta que sempre ocorre
não é tema de canção.
É a luta contra o deserto,
luta em que sangue não corre,
em que o vencedor não mata
mas aos vencidos absorve.*

*É uma luta contra a terra
e sua boca sem saliva,
seus intestinos de pedra,
sua vocação de calíça,
que se dá de dia em dia,
que se dá de homem a homem,
que se dá de seca em seca,
que se dá de morte em morte.*

*João Cabral de Melo Neto
Paisagens com figuras*

Introdução

Todas as sociedades produzem seus excluídos, seus marginais. As razões são tão diversas quanto as formas de organizações sociais e elas englobam um número infinito de situações: condições socioeconômicas e pobreza, idade, nacionalidade, orientação sexual, religião, doenças etc. A particularidade das sociedades contemporâneas globalizadas é que elas produzem, além de exclusão, uma crise de confiança em relação à própria sociedade e à sua capacidade em constituir uma rede de amparo apta para proteger os indivíduos na eventualidade de uma crise. É muito comum que encontremos hoje indivíduos que são habitados pelo medo de serem confrontados com a espiral descendente da miséria. Na França, uma pesquisa realizada em 2009 pela associação Emmaüs revelou que mais da

metade da população, exatamente 56%, declara ter o receio de perder a habitação e se tornar assim *SDF*³ (EMMAÛS, 2009). Tal angústia compartilhada é em larga escala o resultado do ataque progressivo e sistemático aos dispositivos de amparo e proteção sociais pelas políticas públicas liberais, que fazem do indivíduo o sustentáculo exclusivo de sua própria proteção. Os discursos construídos sobre sucessos e falhas individuais como consequência de supostos mérito e adequação social remetem incansavelmente a uma responsabilização estritamente individual sobre o destino dos percursos pessoais.

A corrosão do laço social que decorre dessa configuração atual faz com que qualquer acidente da vida comporte um risco sério de exclusão e desfiliação. Desemprego, crise familiar, luto, doença, qualquer ruptura pode representar a entrada do sujeito num deserto que ele terá de atravessar sozinho. Mas, sozinhos, não vamos muito longe e pouco a pouco morremos de fome e de sede, à míngua, desconectamo-nos do outro e de nós mesmos. E compreendemos assim que necessitamos de forma vital de um meio suficientemente bom.

A grande precariedade é assim sentida como uma ameaça ao sujeito contemporâneo já fragilizado pela perda da confiança e, quando ela acontece de fato, ataca sua integridade física e mental. Nesse artigo, tentaremos abordar os efeitos psíquicos dessas experiências extremas e exporemos o que ficou conhecido no contexto psicológico e psiquiátrico francês como a síndrome de autoexclusão. Veremos que ela tem um impacto psicológico intenso com consequências graves que retroalimentam o processo de exclusão e que as intervenções propostas atualmente tentam quebrar esse círculo vicioso com práticas inspiradas no amparo encontrado nas relações precoces. É no âmago das questões ligadas à perda de confiança no outro e em si mesmo e no sentimento de insegurança social que se alojam esses quadros psicopatológicos nos quais é o laço social que está sendo colocado fundamentalmente em questão.

1. Sociedades áridas, sujeitos à míngua

Não existe clínica sem contexto social. E por contexto social compreendemos ao mesmo tempo, e interagindo entre si, as estruturas macrossociais e ideológicas caracterís-

³ *Sans domicile fixe*, expressão francesa que designa a população em situação de rua.

ticas de um período determinado, assim como as condições particulares que enquadram o percurso de um indivíduo: seu lugar de origem, sua história familiar, as categorias econômicas às quais pertence, os percalços presentes em sua vida etc. Qualquer que seja a natureza da clínica em questão, ela lida com eventos pessoais inseridos em uma história que não se limita em absoluto à manifestação sintomática de que ela deve tratar, e, por outro lado, o olhar e a escuta do clínico não podem tampouco escapar a essa contextualização.

No entanto, as clínicas psicológica e psiquiátrica construíram tradicionalmente seus respectivos arsenais teóricos relegando a um segundo plano questões sobre as determinações sociais que teriam, ao contrário, mais influência sobre os estados individuais de saúde mental do que se quis (ou se pôde) afirmar em um primeiro momento. Longe de querer relegar por sua vez as estruturas psíquicas a um segundo plano, atentamos ao fato de que o sofrimento psíquico de origem social foi muitas vezes absorvido em diagnósticos psicológicos e psiquiátricos, isolando o fenômeno em uma esfera puramente subjetiva. Ora, alguns percursos são marcados por quadros sociais dramáticos, como o de uma guerra, por exemplo, ou o da experiência da extrema miséria e da exclusão social de que falaremos mais especificamente nesse artigo. Essas experiências trazem consigo o peso importante de um sofrimento psíquico que demanda mais do que um tratamento individual, e é nesse sentido que o psiquiatra francês Jean Furtos defendeu a ideia de que os atores da saúde mental dos excluídos são tanto os que lhes dão amparo e os acompanham no cotidiano – os ditos trabalhadores sociais – quanto os profissionais de um eventual tratamento médico-psicológico⁴.

Na França, foi preciso esperar os anos 1990 para que o sofrimento psíquico ligado às condições sociais começasse a ser reconhecido pelos dispositivos sociais e de saúde mental, e viesse a se tornar objeto de reflexão teórica. Duas delegações interministeriais, a delegação *Cidade e Desenvolvimento Social* e a delegação *Renda Mínima de Inserção*⁵, constituíram um grupo de trabalho cujo resultado foi o relatório publicado em 1995 sobre a saúde mental e sua relação com as condições de vida precárias das grandes cidades francesas (*Rapport Lazarus*). Intitulado “Um sofrimento que não podemos mais esconder”

4 “Minha posição consiste essencialmente em trabalhar com aqueles que trabalham em primeira e em segunda linhas com essa saúde mental num sentido amplo, e que são em grande parte profissionais, não do cuidado médico [*non soignants* no texto original], mas que *têm cuidado* [*prennent soin*] com seus concidadãos no âmbito de suas profissões: trabalhadores sociais, gestores de locações sociais e tantos outros, sem contar a implicação de certos políticos eleitos” (FURTOS, 2007, p. 24, tradução livre).

5 Délégation Interministérielle à la Ville et au Développement Social e Délégation Interministérielle au Revenu Minimum d’Insertion.

(LAZARUS; STROHL, 1995), o relatório discorre sobre o mal-estar crescente na franja da população dita vulnerável socialmente, mas também sobre o mal-estar presente nos profissionais que trabalham no auxílio a essa população: assistentes sociais, educadores, psicólogos, conselheiros escolares, enfermeiros, clínicos gerais, psiquiatras. A razão estaria no que os autores identificaram como o “desmoronamento psíquico” das pessoas em situação de precariedade que tolhe nelas toda forma de motivação e engajamento em programas sociais (LAZARUS; STROHL, 1995, p. 11). Por outro lado, esse mesmo desmoronamento impede o profissional dos programas sociais a exercer sua missão, pois ele não consegue reconstruir sozinho os alicerces de um sujeito que desmoronou perante as impossibilidades que se erguem em seu entorno.

Os pesquisadores do grupo de trabalho puderam observar que esse desmoronamento psíquico, com seu corolário de desligamento social, estaria presente em todas as dimensões trabalhadas nos serviços sociais franceses: inserção profissional e busca de emprego, busca de alojamento ou habitação, acesso aos auxílios financeiros, regularizações administrativas, percursos escolares e de formação entre outros. Concretamente, as pessoas assim afetadas se encontravam na impossibilidade de realizar quaisquer procedimentos relativos às solicitações burocráticas das quais elas eram objeto, mesmo aquelas para as quais elas manifestavam alguma forma de demanda. Tal imobilismo tem como consequência não somente o desligamento social em termos de relações que se perdem, mas igualmente o desligamento em relação ao estado como centralizador da existência administrativa do indivíduo. Tal processo culmina na perda dos registros necessários para a gestão do cotidiano como certidões, carteiras diversas, número de seguro social, endereço, dados bancários... É a existência mesma do sujeito que desaparece das escrituras e dos dispositivos sociais, e tudo precisa ser refeito ou recuperado.

Para o sociólogo francês Robert Castel (1994), ocorreria nesse momento um processo que ele nomeou de desfiliação (*désaffiliation*), pois o indivíduo perderia todos os laços, todos os vínculos que o permitiriam fazer parte da comunidade humana: “Os excluídos constituem uma coleção, não um coletivo” (CASTEL, 2003, p. 47). Na experiência da grande precariedade, o indivíduo perderia ao mesmo tempo os espaços ligados ao trabalho e ao contexto de segurança a que ele remete e que são mediados pelo Estado (renda, seguro saúde, direito à aposentadoria...), bem como os laços relacionais que assegurariam a proteção do indivíduo pela comunidade. Para Castel (2003), o processo de precarização fragilizaria os laços de pertencimento social porque a lógica da sobrevivência não une indivíduos entre si, ao contrário, ela os separa. É essa mesma separação que estaria, para o sociólogo, nas origens dos movimentos sociais violentos que buscam bodes expiatórios

supostamente culpados pelas mazelas do mundo. Como nos lembra Freud, todo sofrimento é profundamente narcísico no sentido de fechado em si mesmo e incapaz de empatia⁶.

Em seu ensaio sobre a insegurança social, Castel chama a atenção para o fato de que as configurações sociais liberais contemporâneas tendem para a desconstrução dos modelos de solidariedade coletivos e estatais com a valorização crescente de uma sociedade de indivíduos que tentam desse modo garantir sua própria proteção. Tal lógica cria evidentemente uma insegurança social de fato, pois alguns dispositivos e bens sociais são atacados, deixando o indivíduo cada vez mais à sua própria sorte. Por outro lado, a instabilidade crônica gera o que Castel chama de *ressentimento social*, destruindo o que resta dos laços de solidariedade. E como bem observa o psiquiatra Jean Furtos (2008, p.13), a sociedade se torna ela mesma precária quando produz relações tão inseguras a ponto de deixar o indivíduo obnubilado pela eventualidade de perda de seu lugar e de seu estatuto. A grande precariedade não se resumiria então a uma questão de pobreza, ela estaria relacionada sobretudo a uma experiência crônica de insegurança, de instabilidade e de crise de confiança. Como diz Castel,

A insegurança social não alimenta apenas a pobreza. Ela age como um princípio de desmoralização, de dissociação social à maneira de um vírus que impregna a vida cotidiana, dissolve os laços sociais e mina as estruturas psíquicas dos indivíduos. Ela induz uma “corrosão do caráter” [...]. Estar na insegurança permanente, é não poder nem controlar o presente nem antecipar positivamente o futuro (CASTEL, 2003, p. 29).

O desinvestimento no corpo social é, para o filósofo Gilles Lipovetsky (1993), um dos pontos mais marcantes que caracterizam o individualismo das sociedades contemporâneas. Ele tende para o abandono das instituições porque elas são progressivamente esvaziadas de sua substância e de seu poder de mobilização afetiva. Desconectados entre si, sem o apoio de uma rede de solidariedade, os indivíduos se transformam progressivamente em pequenas ilhas autônomas e em concorrência. Eles só podem contar com seus próprios méritos ou falhas e são assim muito menos aptos a enfrentar os acidentes da vida como doenças, desemprego ou ruptura familiar. Além disso, como assinala Ulrich Beck

6 “Diríamos então que o doente retira seus investimentos libidinais de volta para o Eu, enviando-os novamente para fora depois de curar-se. ‘No buraco do seu molar’, diz Wilhelm Busch do poeta que sofre dor de dente, ‘se concentra sua alma.’” (FREUD, 1911/2010, p. 26).

(2008), esse modelo remete ao indivíduo toda a responsabilidade sobre as escolhas que ele faz e sobre as consequências que essas terão sobre seu percurso, produzindo assim uma culpabilização individual exacerbada nas histórias de fracasso e, eventualmente, de precariedade e de exclusão. O que poderia ser tratado como um problema coletivo é concebido, pela lógica de um modelo essencialmente biográfico, em percalços internos a uma existência isolada. Isso equivale a “transformar as causas exteriores em responsabilidades individuais e os problemas ligados ao sistema em fracassos pessoais” (BECK, 2008, p. 202).

A degradação das redes coletivas de solidariedade foi também observada nos indicadores de saúde pública pelo sociólogo Michel Joubert. Suas pesquisas indicam que a falta dessas redes no suporte à vida cotidiana de uma pessoa incide diretamente sobre sua saúde mental pela ação do que ele designa como *usura* (usure). “As lógicas da usura”, diz o autor, “trazem com elas fragilizações e insegurança exacerbadas, assim como processos centrados na degradação de si”. Tais processos culminariam em estados depressivos graves, tentativas de suicídio, “sem que as pessoas tenham sequer tido a sensação de estarem doentes ou tentando buscar ajuda” (JOUBERT, 2001, p. 83).

Assim, segundo Joubert, a usura se instala de forma insidiosa, como uma doença silenciosa que corrói o indivíduo por dentro sem fazer alardes. Até que se perceba, muitas vezes tarde, que o sujeito que sofre já está isolado e sem recursos para reagir. Progressivamente, as pessoas assim afetadas perdem suas balizas e são invadidas irremediavelmente por uma impressão de dissolução dos princípios organizadores de suas vidas: trabalho, família, estatuto social, lugar de pertencimento, tudo se desconstrói. A usura dá então lugar ao esgotamento psíquico que retroalimenta a desconexão social e coloca o sujeito em um círculo vicioso que apresentará grandes dificuldades para ser rompido.

Dois eixos de incidência em direção à usura são destacados por Joubert: primeiro, o do sofrimento psíquico diretamente ligado às condições de sobrevivência dentro do nosso contexto sociopolítico no qual os mecanismos e dispositivos de solidariedade e de enquadramento social têm sido profundamente atacados e deteriorados⁷. Em segundo lugar, e em consequência do primeiro, observa-se o sofrimento ligado a uma percepção degradante de si mesmo. A culpa e a vergonha iniciais dariam lugar progressivamente ao

⁷ Robert Castel dedicou boa parte de sua obra à análise de tal deterioração operada pelas políticas neoliberais e os conflitos que elas geram na sociedade francesa, cuja organização foi sustentada justamente pelas noções de solidariedade coletiva e de bem social. Tal história aumenta consideravelmente a força dos conflitos internos que são específicos da França, com um sentimento de abandono que se instalou de forma massiva na população francesa. Não somente seu ensaio sobre a insegurança social trata do tema, mas também o seu já clássico estudo sobre as metamorfoses sociais. (CASTEL, 2003; 1995).

sentimento de usura levando, por sua vez, a um estado de esgotamento psíquico. Como diz Beck, esse processo se assemelha a uma longa “via crucis da autoestima” na qual o indivíduo termina muitas vezes crucificado. É o caminho de uma “autodestruição aceita em silêncio”, na realização de estratégias mórbidas de defesa. (BECK, 2008, p.202)

No contexto das estruturas de cuidados em saúde mental francesas, as interrogações sobre o que fazer com esses quadros sintomatológicos se apresentam de forma recorrente. Os serviços sociais, desorientados com essa população desfilada e à deriva, solicitam por demasiado os serviços psiquiátricos do setor público. O intuito é o de estabelecer um diagnóstico para uma orientação a outros serviços especializados que tratam exclusivamente de pessoas portadoras de transtornos mentais. Embarçada com essa demanda, a psiquiatria ora responde oferecendo diagnósticos e tratamentos puramente sintomáticos e de conforto, ora retorna à orientação aos serviços sociais em questão, alegando se tratar de um problema de cunho social e não psíquico. No entanto, como abordado acima, podemos notar que as fronteiras entre essas duas dimensões – social e psíquica – são extremamente porosas. O sofrimento “que não podemos mais esconder” encontra enormes dificuldades em ser reconhecido e as respostas institucionais são, muitas vezes, inadequadas. Esse vai e vem institucional, que piora a crise de confiança nos dispositivos, é o resultado de uma concepção da saúde mental ainda ancorada em categorias diagnósticas rígidas e da falta de uma linguagem comum que possa nomear e assim determinar os contornos do problema que se impõe no campo em termos práticos e teóricos.

Os autores do *Rapport Lazarus* (LAZARUS; STROHL, 1995) tomaram um partido e defenderam uma posição sobre as intervenções possíveis, e lançaram bases para a compreensão teórica do problema. Primeiramente, eles não veem nesses estados de sofrimento psíquico um sinal de doença mental no início do processo, porém lançam um alerta quanto ao risco de cronificação e, assim, de transformação em um quadro psicopatológico caracterizado e grave. Logicamente, quanto mais próximo de um quadro grave, mais complexa se torna a situação e, inversamente, menos favorável será o prognóstico. A cronificação desse estado é o que se definiu mais tarde como síndrome de autoexclusão.

Em segundo lugar, e para que a cronificação tente ser evitada, as ações necessárias e eficazes devem ser essencialmente ações de prevenção e de promoção do bem-estar e não apenas curativas. As situações complexas de sofrimento em indivíduos desfilados não pedem exclusivamente intervenções dos profissionais das redes de cuidado em saúde mental, e nem de cuidados médicos em geral. Elas devem ser tratadas por um ângulo mais amplo em que entram o meio e as condições de vida, o acesso aos direitos básicos, o acesso

à educação, à cultura e ao lazer. Podemos lembrar aqui a simples, e ao mesmo tempo intrincada, definição da saúde proposta pela OMS desde 1946 que afirma que “a saúde é um completo bem-estar físico, mental e social e não consiste somente na ausência de doença ou enfermidade”⁸ (OMS, 1947, p. 1). *In fine*, isso significa que a saúde não pode ser compreendida como um bem alcançado por um esforço puramente individual. Ao contrário, ela está ancorada em um princípio relacional e mesmo ecológico. “Chegará o dia em que explicaremos que a saúde depende, antes de tudo, dos laços do indivíduo com seu círculo e com seu meio” (ELIAS, 2012, p.52).

Esse tríptico coloca no mesmo patamar o bem-estar físico, mental e social como fatores fundamentais da saúde como um todo. Como um nó borromeano, ao se separar um elemento, a estrutura se desestabiliza por completo e todos os elementos se separam ao mesmo tempo. Poderíamos então dizer que a autoexclusão é um processo psicopatológico resultante do desatamento desse nó tríplice: sem amarras, o sujeito parte à deriva.

2. Deserto subjetivo: Abandono, autoexclusão

A precariedade social produz então no sujeito um efeito de descrença em si, no outro e no futuro com consequências psíquicas precisas: ao desacreditar no que o torna humano entre outros humanos, o sujeito se desconecta de seus valores, de sua identidade e de si mesmo como alteridade⁹. Para Jean Furtos¹⁰, psiquiatra francês que forjou o conceito de autoexclusão, uma pessoa assim afetada corre o risco de desaparecer da cena social, às vezes definitivamente, e de perder desse modo sua qualidade primeira de “animal político” que normalmente se manifestaria pelo corpo, pela ação no mundo e pela linguagem

8 Constituição da OMS de 22/07/1947, disponível em: <https://www.who.int/fr/about/who-we-are/constitution>.

9 Vale lembrar que, para Lévi-Strauss (1967), o fundamento da condição humana está na aliança entre grupos como contraponto da interdição do incesto. É, sob esse ângulo, o que defende Freud (1930/1996) em seu artigo sobre o mal-estar na civilização, no qual afirma que, ao invés de se instalar em um paradigma de destruição de si e do outro numa primazia de suas pulsões, o homem escolhe a vida por meio de uma cooperação com esse outro no intuito de sobreviver. O contraponto aqui, é que isso representa ao mesmo tempo uma séria fonte de limites para suas satisfações pessoais imediatas.

10 Jean Furtos é uma figura de destaque na psiquiatria francesa contemporânea, sobretudo no que toca o atendimento à população em situação de grande precariedade. Trabalhando num dos maiores hospitais psiquiátricos da França – o hospital Vinatier, em Lyon –, ele participou da criação das equipes móveis de psiquiatria dedicadas a pessoas em situação de rua, as *EMPP* (Equipes móveis psiquiatria e precariedade).

(FURTOS, 2008a, p.13). De certo modo, pode-se dizer que, na síndrome de autoexclusão, o sujeito sai de cena por não suportar a desqualificação, a desmoralização e a humilhação continuadas da exclusão social, ele se defende assim de forma mórbida de um sofrimento psíquico e social contínuo, e sem possibilidades de transformação. A autoexclusão funciona como uma anestesia social e psíquica, pela ação da qual o sujeito não seria mais testemunha de sua própria decadência. E “para tal, afirma Furtos “o sujeito se obriga a sair de si mesmo, ele desaparece” (FURTOS, 2007, p. 27)

Sair da cena social e perder o que nos faz humanos não é obra de uma simples opção, de um desejo excêntrico de solidão em uma vida de misantropia. Escolher e ter a capacidade de estar só é uma posição nas antípodas da autoexclusão, pois para poder sustentar sua autonomia, o sujeito precisa ter introjetado a noção de um outro como suporte e como amparo possíveis. Ora, como vimos anteriormente, as sociedades contemporâneas têm falhado sistematicamente na oferta desse amparo, sobretudo com o ataque às estruturas reguladoras e protetoras das instituições sociais.

É no seu desenvolvimento mais precoce que o sujeito aprende a lidar com a figura do outro que lhe serve de espelho para a construção de sua própria identidade. Sem o outro, o sujeito não poderia advir, como nos explica Winnicott, psicanalista e pediatra inglês. “Não existe essa coisa chamada bebê”, diz ele com um tom de provocação, para explicar que o bebê como entidade igual a ela mesma e independente de seu meio, não existe, já que onde há um bebê há necessariamente um adulto que o acolhe (WINNICOTT, 1947, p.107). Assim, o bebê só pode existir dentro de uma relação. De fato, é impossível separar um bebê de seu meio pois, ao nascer, sua imaturidade fundamental instaura uma relação da qual depende sua sobrevivência. Freud (1930/1996) já chamava atenção para o fato de que, na sua imaturidade, o homem se constrói, do ponto de vista físico e psíquico, com o outro. É por meio dessa relação que o princípio de realidade se introduz e se superpõe ao imediatismo destrutor do princípio de prazer. A presença do outro, necessária, frustra e ao mesmo tempo protege o sujeito dos perigos do mundo externo e sobretudo dos perigos da autodestruição provocada pelo gozo sem limites. Em outras palavras, a presença e o amparo do outro tornam a vida possível.

Caso não haja acolhimento da parte de um adulto, não somente a integridade física do bebê é ameaçada, mas entraríamos também nos modos psicopatogênicos de relações de abandono entre um sujeito e seu meio, aquelas justamente que afetam sua integridade psíquica e que plantam as sementes de angústias, ansiedades e outras depressões futuras. O abandono incide sobre o que Winnicott (1956/1996) chamou de “sentimento

de continuidade da existência” (p. 45), o que tem como maior consequência, não um simples sentimento de frustração, mas o sentimento de ser ameaçado de aniquilação. Para o psicanalista inglês, esse seria a manifestação da angústia mais primitiva de um sujeito. As carências da relação de abandono não seriam assim ressentidas como carências relativas ao outro, mas como inerentes a si mesmo, é o *eu* que seria negado no seu aspecto mais fundamental, o de existir no desejo do outro.

É a experiência de amparo pelo outro que torna o sujeito capaz de se separar desse outro que o amparou e de explorar o mundo de forma autônoma e criativa. Ou seja, é a presença de um outro benévolo que oferece ao sujeito as bases que lhe permitem ser independente, e é a criação de um vínculo persistente e consistente que oferece ao sujeito as condições de compreender e internalizar a sua própria existência e a existência do outro. Ainda que esteja só, o sujeito amparado compreende que o outro existe como possibilidade, como recurso e ele pode assim suportar momentos solitários sem angústias ligadas ao medo do abandono. Ele se torna capaz de estar só sem a necessidade de demandar permanentemente a presença concreta de alguém a seu lado. Isso significa que a experiência da autonomia depende da construção prévia de um quadro de suporte e de amparo pelo meio.

Ora, o contexto atual da escassez crescente de cuidados e amparos sociais propulsa o sujeito em uma experiência de abandono, de desaparecimento do outro. O meio assim estabelecido não é mais nem consistente nem persistente, ele é arbitrário e incompreensível. Focalizando no indivíduo como único protetor de si mesmo, o discurso social atual o deixa à própria sorte ao mesmo tempo em que o culpabiliza fazendo-o acreditar que não se esforçou o suficiente. Ou seja, as carências do meio retornam sobre o sujeito como um questionamento sobre o valor de sua própria existência.

Vale ressaltar que, para Winnicott (1956/1996), o outro que suporta e ampara o sujeito não é em absoluto perfeito, ele não está à disposição e sempre pronto a oferecer soluções e respostas perfeitas. Ao contrário, o outro deve ser apenas “suficientemente bom”, para retomar uma expressão muito conhecida do psicanalista inglês. O adulto cuidador de um bebê, por exemplo, o faz dentro de seus limites. A única verdadeira condição para que esse adulto cumpra bem o seu papel é a presença de seu desejo para estar nesse lugar de cuidador e de cuidar do bebê singular com que ele lida. Nem sempre esse adulto saberá satisfazer o bebê, nem sempre ele o poderá, nem sempre ele terá disponibilidade física ou psíquica para tal, mas seu desejo permanecerá como suporte para a existência de um sujeito a advir que não possui ainda a capacidade de desejar por si mesmo. Ser suficiente-

mente bom significa, assim, poder acompanhar o sujeito na construção de sua identidade e de seu desejo – enfim, de sua autonomia – sem imposições tirânicas nem ameaças de abandono.

Muito se questionou sobre a eventualidade de uma fragilidade psíquica já presente e que tornaria o sujeito suscetível, com poucas possibilidades de reação perante as duras provas da vida. No entanto, fragilidades não são o privilégio de alguns somente, pois todos somos sujeitos vulneráveis em certas situações de crise, com nossas cicatrizes secretas prontas para sangrar novamente caso sejam por demais solicitadas. Nesse excesso de solicitação se alojaria justamente o caso da grande precariedade social: ela demanda por demais esforços do indivíduo, ela exige um investimento adaptativo intenso e constante. Não haveria assim cicatriz capaz de resistir a tamanha solicitação, seria tão somente uma questão de tempo para que cicatrizes mais leves e superficiais terminem por sangrar também. Dito isso, pessoas cujas histórias são já marcadas por rupturas e abandonos são mais suscetíveis a apresentarem um quadro psicopatológico caracterizado de autoexclusão, pois elas apresentam estruturas psíquicas fragilizadas por uma construção vacilante.

Assim, o efeito psíquico produzido pela grande precariedade seria comparável, segundo Furtos, ao que se verifica em experiências traumáticas. “O maior horror para um humano”, diz Furtos “a plataforma traumática comum, é de não ser reconhecido e respeitado como um humano”. (FURTOS, 2008b, p.120) A distinção mais importante residiria no fato de que os eventos traumáticos são, em geral, determinados dentro de um intervalo de tempo e, muitas vezes, são vivências de um evento único, enquanto a desfiliação, mesmo sendo mais discreta e menos abrupta, é cotidiana, repetitiva e durável. Winnicott já afirmava que, mesmo em indivíduos sãos – quer dizer, aqueles que não apresentam vulnerabilidades psíquicas particulares e que se relacionaram com um meio suficientemente bom – algumas experiências traumáticas podem desconstruir o que foi erguido. Nas palavras de Winnicott:

[...] se tomamos conhecimento de indivíduos dominados no lar, prisioneiros, que passaram sua existência num campo de concentração ou que são vítimas de um regime político cruel, supomos, antes de mais nada, que somente algumas dessas vítimas permaneceram criativas. [...] Parece, a princípio, que todos os outros [...] abandonaram a esperança, deixaram de sofrer e perderam a característica que os torna humanos, de modo a não mais perceberem o mundo de maneira criativa. Estas circunstâncias representam o lado negativo da civilização. Referimo-nos à destruição da criatividade em indivíduos pela ação de fatores ambientais, numa data tardia do crescimento pessoal. [...] Em casos graves,

tudo o que importa e é real, pessoal, original e criativo permanece oculto e não manifesta qualquer sinal de existência. Nesse caso extremo, o indivíduo não se importaria de fato em viver ou morrer. O suicídio, pouca importância tem, quando tal estado de coisas está poderosamente organizado num indivíduo, e nem mesmo o próprio indivíduo se dá conta do que poderia ter sido, ou do que foi perdido ou do que lhe está faltando (WINNICOTT, 1975, p. 114).

A autoexclusão é assim o resultado de um processo traumático longo e repetitivo, e o tempo de exposição é aqui uma variável essencial. Concretamente, esse processo se inicia com um quadro pré-patológico no qual primam manifestações como inércia, desânimo, apatia, desinteresse. Nos seus primórdios, ela se apresenta assim a um estado depressivo pela sua falta de élan vital. Furtos denominou “desencorajamento” essa fase inicial, que poderíamos aproximar do que os autores do *Rapport Lazarus* observaram como o “desmoronamento” e do que Joubert definia como usura e esgotamento psíquico ligados a uma “falta de energia” para executar as tarefas cotidianas e fazer projetos para o futuro. Como diz Joubert,

A usura se traduz na dificuldade a se manter na posição de equilíbrio que torna possível um certo número de atos elementares da vida cotidiana. O simples ato de encarar uma dificuldade supõe que se use um “estoque de energia” (no sentido de Durkheim). Quando as pessoas estão engajadas num ciclo de usura, suas bases energéticas dão a impressão de não mais se renovarem, conduzindo a diversas formas de esgotamento (JOUBERT, 2001, p. 84).

Uma vez instalada e tornada crônica, a autoexclusão passaria de uma sintomatologia próxima de estados depressivos a sinais deficitários ou negativos mais típicos da esquizofrenia e outros relativos a quadros paranoides. Tais sinais seriam: anestesia ou hipostesia, embotamento afetivo ou hipomania, inibição intelectual e cognitiva, incapacidade para formular uma demanda, reações terapêuticas negativas, rupturas, errância, incúria, abolição da vergonha e do pudor, morte por indiferença a si mesmo. O abuso de substâncias psicotrópicas, especialmente o álcool, é extremamente frequente e vem reforçar a anestesia e abulia já presentes. Como ressalta Furtos, o desespero é tal que o sujeito não pode nem sabe mais colocá-lo em palavras e ele opera assim uma dessubjetivação das experiências internas e externas, “uma desconexão sensorial e do pensamento, e a impossibilidade de internalizar a realidade que afeta o corpo e o ser corporal” (FURTOS, 2008b,

p.120). Assim, como diz Furtos, a síndrome de autoexclusão como lógica de sobrevivência se erige como um imenso paradoxo: aquele que sustenta que é necessário impedir a vida para se continuar vivendo. FURTOS, 2008b, p. 124)

Psicanalista e antropólogo tendo se dedicado às pessoas em situação de grande precariedade, Patrick Declerck (2001) descreve em um ensaio sua sideração face aos sintomas apresentados por essa população. Dentre todas as negações de si que se podia verificar nos sujeitos, as mais impressionantes eram, para Declerck, as que tocavam o corpo. Em um estudo entre abordagem clínica e análise antropológica, ele descreve uma grande quantidade de situações nas quais o corpo se torna uma realidade totalmente estrangeira ao sujeito, a tal ponto que, muitas vezes, a putrefação já se fazia bem presente sem que nenhuma manifestação fisiológica tenha sido percebida. Um corpo sem febre nem dores, mudo, inexistente, até que a morte, ela, venha a se manifestar.

O diagnóstico diferencial em relação à esquizofrenia é absolutamente essencial, pois ele dará ao clínico o rumo a seguir. Se considerarmos os sintomas de um ponto de vista puramente normativo, esse trabalho diferencial será dificilmente realizável. É necessário assim que se observe a lógica de construção do quadro para além dos sintomas manifestos. O interesse da abordagem psicodinâmica é precisamente o de abrir os horizontes do clínico, para que ele possa ver e escutar, para além dos fenômenos, o que se passa profundamente com o sujeito que ele encontra.

3. Conclusão: dar água a quem tem sede

A síndrome de autoexclusão coloca um problema real no tocante às estratégias de cuidado tanto sociais quanto psicológicas e psiquiátricas. Se falamos de desfiliação e desconexão social, então o grande obstáculo que se apresenta é já o de se conseguir estabelecer um laço que permita intervenções terapêuticas. Ora, sem que se instaure uma relação pela qual o sujeito invista o outro do saber e do poder ajudar, o ato terapêutico se encontra tolhido desde o início. Em outras palavras, sem uma relação transferencial não há clínica possível e esse aspecto já é fonte de um grande embaraço, posto que a “demanda” e o “sujeito-suposto-saber” não podem ser tomados aqui como ponto único de partida. Seria certamente muito mais simples se conseguíssemos evitar a instalação e a cronificação dessa síndrome por meio de intervenções preventivas como defenderam os autores do

Rapport Lazarus, mas isso infelizmente não é sempre possível, haja vista o contexto social no qual nos encontramos.

A autoexclusão força então o profissional para os confins da clínica pois é necessário, antes de tudo, reconstruir a capacidade mesma de se criar laços com um sujeito ausente da cena. É preciso então reconvocá-lo, como numa sorte de reanimação psíquica, e é por essa razão que as estratégias clínicas relativas à síndrome de autoexclusão se concentram sobre práticas que injetam na realidade do sujeito um outro benévolo e um meio que oferece amparo. Desse modo, tornou-se evidente que não se poderia esperar por uma demanda elaborada e endereçada ao clínico, era preciso “ir até o sujeito” (*aller vers*), para instigar um movimento, qualquer que fosse, em relação ao outro. O profissional clínico foi assim inserido nas estruturas mais diversas que não tinham, em princípio, nenhuma missão ligada às estruturas clássicas de saúde mental, como é o caso, por exemplo, de alojamentos e serviços públicos de assistência social. Trabalhadores sociais, psicólogos e psiquiatras fazem assim parte da mesma equipe e podem, num esforço comum, “ter cuidado” com as pessoas que frequentam essas instituições para além de um estatuto de paciente. Dito isso, é necessário que se guarde uma grande parcimônia para que, na ânsia de acordar esse sujeito anestesiado, não haja mais maus-tratos do que ajuda. *Primum non nocere*.

Por outro lado, um *setting* clínico clássico, estabelecido entre um profissional que escuta e um sujeito que discorre sobre suas experiências, presta-se mal à tarefa de ir até os confins do deserto buscar um sujeito que se perdeu. São assim privilegiadas práticas que inscrevem na lógica do cuidado o reconhecimento do sujeito inserido numa rede de suporte coletivo como, por exemplo, grupos e clubes terapêuticos diversos, grupos de apoio entre pares, associações de usuários. Do mesmo modo, atividades como refeições, ateliês de artes plásticas, passeios em lugares como museus e parques, práticas corporais como Yoga ou meditação, todas tentam suscitar no sujeito seu pertencimento à comunidade dos humanos reconstruindo aos poucos (bem aos poucos) sua confiança no laço social, ou ao menos no laço que essa comunidade restrita tece com ele. E isso já é um início.

Do mesmo modo que o clínico deve estar ciente de que a “evolução positiva” da síndrome de autoexclusão é lenta e se inscreve no tempo a longo prazo, ele deve também atentar para o fato de que casos crônicos instalados por anos a fio podem não ser mais reversíveis. Nesses casos, o importante é que a rede de suporte coletivo constituída por profissionais pluridisciplinares exista para “ter cuidado” com o indivíduo e ampará-lo em caso de crise ou de urgência. Que o sujeito não tenha condições de perceber e reconhecer

essa rede não impede que ela seja constituída. Ainda, é absolutamente necessário que tais expressões como “evolução positiva” sejam sempre problematizadas pelos profissionais que se servem delas para que elas não sejam confundidas com um ideal de autonomia absoluta, no qual se aloja o individualismo das nossas sociedades liberais.¹¹

Na ausência da força mediadora e protetora do Estado, a sociedade civil se organiza cada vez mais para ocupar o espaço das redes de amparo desconstruídas. No contexto francês, são as associações e ONGs que fazem parte das linhas de frente na luta contra a exclusão social. São elas que empregam a maioria dos trabalhadores sociais e outros profissionais do acompanhamento, como psicólogos, e se estabeleceram como atores incontornáveis que sabem mobilizar a opinião e o ímpeto de cidadania da população. O avesso de tal organização é que ela pode estimular separações entre grupos de cidadãos e contribuir para o sentimento de insegurança.

O que a síndrome de autoexclusão nos ensina, fundamentalmente, é que a saúde mental não pode ser reduzida à única esfera de uma clínica psicológica ou psiquiátrica, mesmo que estas tenham inspirações autênticas de ajudar a restabelecer a cidadania de seus usuários. É necessário que os campos político, econômico, sociológico, educacional e, claro, clínico, sejam capazes de ultrapassar os individualismos atuais para construir espaços de reflexão comuns onde se possa conceber modos de proteção inéditos que assegurem um meio suficientemente bom, um ambiente capaz de suportar a criatividade individual sem ameaças ou retaliações. Se tal empreendimento consegue ser criado e mantido ao menos – e por enquanto – dentro dos limites de uma instituição de cuidados, isso também já é um início.

11 Sobre esse assunto, ver o excelente artigo de Mizrahi e Garcia (2007).

Referências

BECK, U. *La société du risque*. Paris: Fammarion, 2008.

CASTEL, R. La dynamique des processus de marginalisation: de la vulnérabilité à la désaffiliation. *Cahiers de recherche sociologiques*, s/v., n. 22, p. 11-27, 1994. Disponível em: <<https://www.erudit.org/en/journals/crs/1994-n22-crs1516985/1002206ar/>>. Acesso em: 22/11/2021.

CASTEL, R. *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*. Paris: Fayard, 1995.

CASTEL, R. *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé?* Paris: Seuil, 2003.

DECLERCK, P. *Les naufragés*. Paris: Plon, 2001.

ELIAS, N. *La solitude des mourants*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 2012.

EMMAÛS. Sondage exclusif de l'association. *EMMAÛS Solidarité*. 19 nov. 2009. Disponível em: <<https://www.emmaus-solidarite.org/sondage-exclusif-de-lassociation/>>. Acesso em: 23/11/2021.

FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: FREUD, S. *Obras Completas – Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Vol. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1914/2010. p. 13-50.

FREUD, S. Mal-estar na civilização. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud: O Futuro de uma Ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Vol. XXI. Trad. James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996. p. 67-148.

FURTOS, J. . Les effets cliniques de la souffrance psychique d'origine sociale. *Mental'idées*, s/v., n. 11, p. 24-33, 2007. Disponível em: <https://www.orspere-samdarra.com/wp-content/uploads/2021/01/Les_effets_cliniques_de_la_souffrance_psychique_d_origine_sociale-J_Furtos_Sept.2007.pdf>. Acesso em: 21/11/2021.

FURTOS, J. L'apparition du sujet sur la scène sociale et sa fragilité: la précarité de la confiance. In: FURTOS, J. (Org.) *Les cliniques de la précarité: contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Issy-les-Moulineaux: Elsevier-Masson, 2008a. p. 11-22.

FURTOS, J. Le syndrome de l'auto-exclusion. In: FURTOS, J. (Org.). *Les cliniques de la précarité: contexte social, psychopathologie et dispositifs*. Issy-les-Moulineaux: Elsevier-Masson, 2008b. p. 118-133.

JOUBERT, M. Précarisation et santé mentale: déterminants sociaux de la fatigue et des troubles dépressifs ordinaires In: JOUBERT, M et al.(Org.). *Questions en santé publique: Précarisation, risque et santé*. Paris: INSERM, 2001. p.69-95.

LAZARUS, A. & STROHL, H. *Une souffrance qu'on ne peut plus cacher: rapport du groupe de travail santé mentale, ville, précarité et exclusion Sociale*. 1995. Disponível em: <https://www.cnle.gouv.fr/IMG/pdf/Rapport_LAZARUS_et_STROHL_1995_Une_souffrance_qu_on_ne_peut_plus_cacher.pdf>. Acesso em: 21/11/2021.

LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1967.

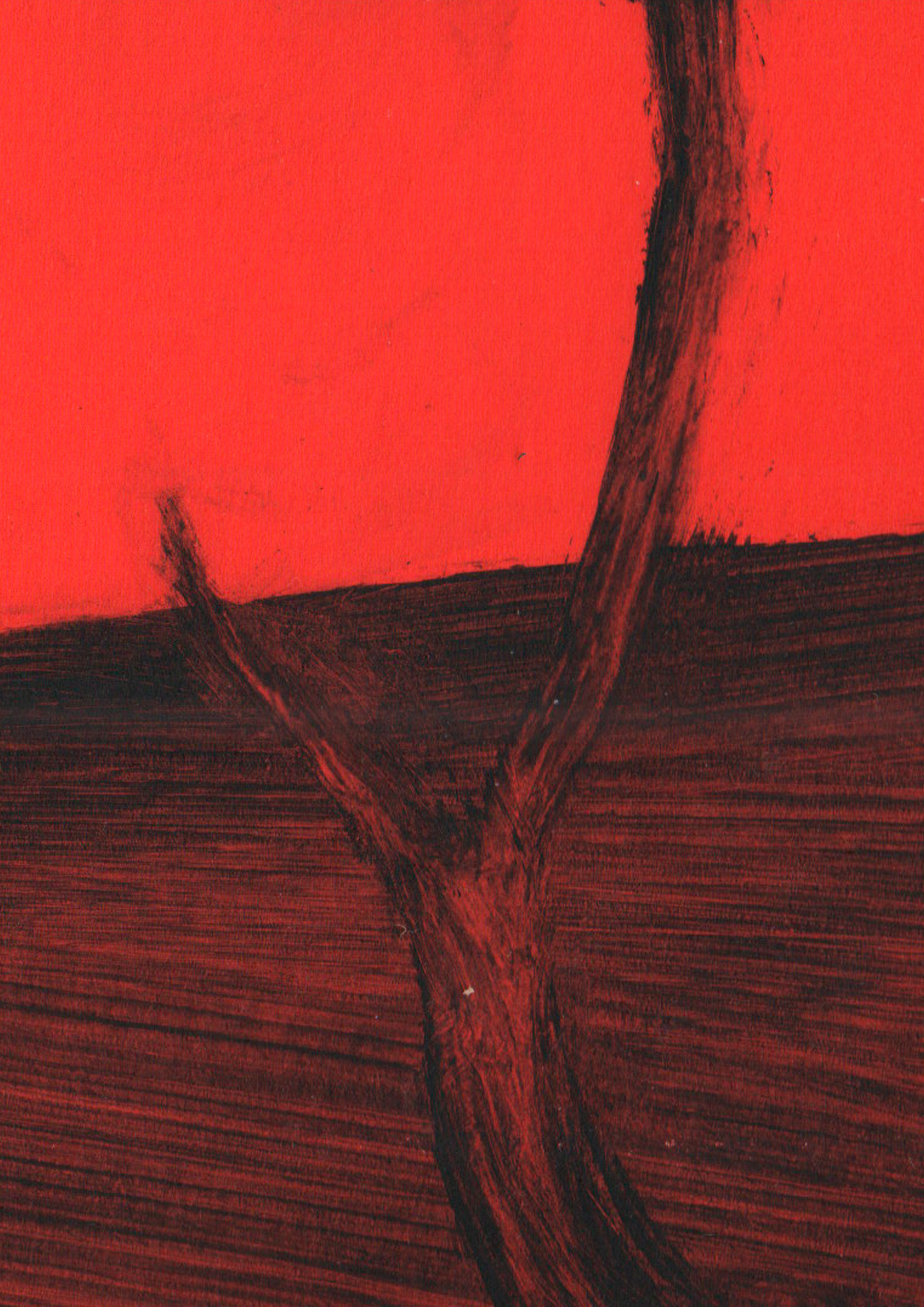
LIPOVETISKY, G. *L'ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1993.

MIZRAHI, B.; GARCIA, C. A capacidade de estar só: um contraponto winnicottiano ao ideal contemporâneo de autonomia absoluta. *Psicologia em revista*, v. 13, n. 2, p. 267-280, 2007. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v13n2/v13n2a04.pdf>>. Acesso em: 21/11/2021.

OMS. Constitution (1946). *Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé*, 22 juillet 1946. Disponível em: <https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-fr.pdf#page=7>. Acesso em: 21/11/2021.

WINNICOTT, D. A criatividade e suas origens. *In: WINNICOTT, D. O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1971/1975. p. 108-138.

WINNICOTT, D. La préoccupation maternelle primaire. *In: WINNICOTT, D. La mère suffisamment bonne*. Paris: Payot, 1956/1996. p. 33-50.



O SERTÃO ENQUANTO ACONTECIMENTO¹

Luiz Manoel Lopes²

Resumo:

O propósito do artigo é pensar o sertão enquanto acontecimento, a partir das considerações de Gilles Deleuze no livro “Lógica do Sentido” e em seu último texto “A imanência: uma vida...”. No decorrer do artigo, aproximaremos a “geo-filosofia” da “convivência com o semiárido” a fim de expormos as experimentações que vivemos nestes últimos vinte anos no sertão, sobretudo quando se trata de pesquisa e ensino da filosofia.

Palavras-chaves:

Deleuze-Guattari, geo-filosofia, acontecimento

THE SERTÃO AS AN EVENT

Luiz Manoel Lopes

Abstract:

The purpose of the article is to think about the sertão as an event, based on the considerations of Gilles Deleuze in the book “Logic of sense” and in his last text “Immanence: a life...”. In the course of the article, we will approach the “geo-philosophy” to “coexistence with the semiarid” in order to expose the experiments we lived these last twenty years in the sertão, especially when it comes to research and teaching of philosophy.

Keywords:

Deleuze-Guattari, geo-philosophy, event

1 Artigo recebido em 30/06/2021

2 Luiz Manoel Lopes é professor adjunto do curso de filosofia da Universidade Federal do Cariri – campus Juazeiro do Norte.

Introdução

O artigo tem como propósito pensar o sertão mediante a noção de acontecimento, encontrada no livro *Lógica do sentido*, escrito por Gilles Deleuze e publicado em 1969. O motivo deste trabalho é conjugar a ideia de acontecimento com as modificações que experimentamos ao começarmos a habitar o nordeste brasileiro. A mudança de região decorreu para exercermos nossa atividade de ensinar filosofia, sobretudo para experimentar conjugar inicialmente a filosofia da diferença com a história da filosofia, dado que começamos nossas atividades em 2006. Resolvemos escrever este artigo para apresentar como, nestes últimos quinze anos, ocorreram novos meios de habitar no sertão, dentre os quais aquele que é denominado de *convivência com o semiárido*.

A relevância da noção de acontecimento aparece em nossa pesquisa para indicar como estas mudanças ocorreram a partir dos modos de transmissão de propostas, as quais remetem para o trabalho coletivo, sobretudo em termos de não mais combater a seca, mas aprender a conviver com as intensidades do calor e também com a escassez de água. A noção de acontecimento aparece primeiramente trabalhada no livro supracitado, no qual encontramos o que Deleuze denomina de comunicação dos acontecimentos, sendo que esta modalidade de comunicação não remete para uma lógica que incide na exclusão de predicados ou no que pode ser denominado disjunção exclusiva; os acontecimentos se comunicam ao modo de sínteses disjuntivas, sendo esta lógica distinta daquelas que dizem respeito às coisas. Para falarmos das coisas sempre associamos um sujeito e um predicado conectados pelo verbo “ser” enquanto cópula, os quais remetem às relações entre substâncias e acidentes ligados entre si por relações hierárquicas. Deleuze, quando trata da comunicação dos acontecimentos, afirma que esta nova modalidade de expressão concerne aos povos nômades que habitam o deserto e as regiões inóspitas; tais povos não pensam as coisas, mas os acontecimentos que as envolvem; não se trata do verbo “ser”, mas do conectivo “e”, o qual remete para as relações entre coisas e acontecimentos. Em nossas investidas, buscamos destacar como a mudança de paradigma foi gradativamente se atualizando pela compreensão do sentido do verdadeiro problema, dado que na região de clima semiárido, a escassez de água decorre do baixo índice pluviométrico e do período intermitente de chuvas; são nuances que buscamos compreender como elementos que são componentes das poéticas do sertão, nas quais os modos de comunicação não são construídos somente a partir das relações entre coisas. Os acontecimentos que provocaram as mudanças nestes últimos quinze anos dizem respeito às transmissões do sentido do problema, qual seja,

a mudança do paradigma do *combate à seca* para aquele que remete à *convivência com o semiárido*.

Deleuze, quando trata da questão do acontecimento, sublinha que as proposições, quando o expressam, sempre apresentam índices que aparecem nas conjugações dos verbos em que a forma no infinitivo prevalece. O acontecimento *chover*, por exemplo, é tratado por Deleuze, no livro em apreço, como acontecimento sem sujeito. A nossa proposta traz algo bem simples, nos propomos a conjugar a poética do sertão à filosofia do acontecimento de Gilles Deleuze e também à geo-filosofia de Deleuze-Guattari; queremos apresentar como as populações do território com vegetação de caatinga produziram a mudança para o referido paradigma, através de novos modos de conjugações com as intensidades que passam na região. Neste propósito, buscamos trazer a poesia de “João do Vale”, na letra da canção “Ouricuri”, e conjugá-la com o que Gilles Deleuze apresenta, junto com Claire Parnet, em *Diálogos*, sobre os estóicos, quando trama o acontecimento enquanto sentido. De início, vejamos os versos iniciais da canção de João do Vale.

“Ouricuri madurou
E é sinal, que arapuá já fez mel
Catingueira fulorou lá no sertão
Vai cair chuva a granel

Arapuá esperando
Ouricuri madurecer
Catingueira fulorando
Sertanejo esperando chover

Lá no sertão, quase ninguém tem estudo
Um ou outro que lá aprendeu ler
Mas tem homem capaz de fazer tudo, doutor
Que antecipa o que vai acontecer

Catingueira fulora, vai chover
Andorinha voou, vai ter verão
Gavião se cantar, é estiada
Vai haver boa safra no sertão

Se o galo cantar fora de hora
É mulher dando fora, pode crer

Acauã se cantar perto de casa
É agouro, é alguém que vai morrer

São segredos
Que o sertanejo sabe
E não teve o prazer
De aprender ler

Catingueira fulora, vai chover
Andorinha voou, vai ter...”

(VALE, 1965)

Deleuze escreveu várias linhas expondo que em toda sua filosofia buscou tratar da noção de *acontecimento*, sempre destacando a importância da lógica em suas relações com a física dos antigos filósofos estoicos, a qual nos remete para as misturas entre corpos. Neste ponto, destacamos que as populações que habitam o *semiárido* convivem com a física devido às altas temperaturas. Deleuze, além dos remeter para a física dos estoicos, trata de dizer que sua lógica lida com o que acontece envolvendo os corpos nas suas misturas mais profundas; no caso, as proposições permitem expressar o que realmente acontece aos corpos físicos, aos corpos que vivem assolados pelas temperaturas elevadíssimas, como no exemplo do sertão. Deleuze, no entanto, sublinha: o que nos permite falar, a partir de tais encontros, através de proposições, não pertence mais à ordem corpórea e física, dizendo respeito somente aos efeitos que acontecem nas superfícies dos corpos.

1. Das transmissões de sentido às mudanças de paradigmas

Na canção de João do Vale, podemos perceber a comunicação entre acontecimentos quando a planta que floresce e madura remete para a fabricação de mel por parte das abelhas: as conjugações entre devires vegetais e animais aparecem nas cantigas das populações sertanejas. No nosso caso, ao pensarmos na importância da lógica do sentido, a partir do sertão, das misturas físicas entre os corpos, em meio às temperaturas elevadíssimas e quando das misturas das águas que promovem o verdejar, quando do chover, somente queremos escrever sobre o que sentimos em termos de devires; somente assinalar no que se torna esta região semiárida em termos de inventividades que jamais aparecerão

nas mídias habituais. No nosso modo de pesquisarmos a filosofia de Deleuze, percebemos que, através deste escrito, podemos *enunciar potencialidades e cartografar virtualidades*.

No sertão, existem lógicas que são expressas *nos cordéis, nas cantorias, nas literaturas nas mais diversas poéticas*. No propósito de sempre nos aproximarmos de Deleuze, sublinhamos que sua lógica lida diretamente com as divergências, acasos, contingências e movimentos aberrantes, que a sua lógica não consiste em se pautar por elementos puramente formais, mas em lidar com a produção do real, sem deixar de levar em conta que nesta produção os aspectos naturais e artificiais se confundem, de modo que existe *uma disposição conectiva entre o berrante, o aboio e o mugido*, os quais se misturam devido a todos e quaisquer ferramentas e artefatos serem produzidos a partir de verdadeiros problemas, os quais remetem para as questões econômicas e sociais que envolvem as populações que habitam o semiárido. A mudança de paradigmas consiste na criação de novas tecnologias sociais, sendo produzidas a partir da compreensão que o paradigma do combate à seca somente levava aos interesses políticos dos gerenciadores da indústria da seca. Nas mudanças ocorridas nestes últimos vinte anos no sertão, encontramos também as produções de tecnologias de produção de água; sendo assim, assinalamos as linhas de intensidades que jamais podem ser esquecidas; sendo preciso sublinhar que as mudanças ocorridas são levadas através de projetos que possibilitam novas relações com os territórios e com o planeta; trata-se de uma nova compreensão de convivência, desde estes pontos e linhas, em que buscamos apresentar o que Deleuze-Guattari denominam de geo-filosofia, a qual sem dúvida tem o seu equivalente prático nestas novas modalidades de *convivências com o semiárido*. Vejamos o que nos diz Deleuze:

Um agenciamento não é jamais tecnológico, é até mesmo o contrário. As ferramentas pressupõem sempre uma máquina, e a máquina é sempre social antes de ser técnica. Há sempre uma máquina social que seleciona ou assimila os elementos técnicos empregados. Uma ferramenta permanece marginal ou pouco empregada enquanto não existir a máquina social ou o agenciamento coletivo capaz de tomá-la em seu *phylum*. No caso do estribo, é a doação da terra, ligada pelo beneficiário à obrigação de servir a cavalo, que vai impor a nova cavalaria e captar a ferramenta no agenciamento complexo: feudalidade. (DELEUZE-PARNET, 1998, p. 57)

O que queremos relatar, através destas citações, é que toda tecnologia está ligada aos modos como um povo convive com o seu meio, sendo deste modo de conviver com

os verdadeiros problemas que toda e qualquer tecnologia trará sempre conexões com as questões sociais e, conseqüentemente, com as de ordens econômicas e políticas. No caso que estamos estudando, o acontecimento reluz não mais como aquele que possibilitou o aparecimento do estribo, não se trata de doação de terra, pelo contrário, mas sim de escassez de água. *O que ocasionou as mudanças de paradigmas?* O acontecimento chover e o como produzir água, a partir da contra-efetuação, a partir da expressão “chove”, como um acontecimento sem sujeito. *Como a transmissão das necessidades de mudanças de paradigma foram passadas para as populações em seus territórios?* Neste ponto, trata-se de pensar a filosofia enquanto produção de conceitos a partir do acontecimento e do sentido como o expressado nas proposições.

2. Da pesquisa e do ensino da filosofia

O que nos motiva nestas considerações sobre as mudanças de paradigmas no sertão, sobretudo quando estudamos um filósofo que trata o conceito enquanto acontecimento, é tentar pensar não somente em termos de história da filosofia; mas pensar a experimentação filosófica junto aos povos e territórios do sertão. Neste ponto, em que as relações entre pesquisa e ensino nos levaram sempre em direção à extensão, aos meios de compartilhar com a comunidade o que começamos a pensar envoltos pelos acontecimentos das mudanças sentidas e percebidas nestes anos, vamos delinear as relações entre a filosofia e a poética do sertão nos remetendo para o texto *A imanência: uma vida ...*, no qual encontramos meios de pensar o acontecimento entre morrer e viver. Ora, a partir das tais relações entre esses acontecimentos, conseguimos perceber que, no sertão, antes das mudanças de paradigmas, as vidas eram acometidas pela possibilidade de morrer com muito mais frequência; não afirmaremos jamais que este problema foi dirimido, mas como a compreensão dos modos de contornar tais problemas se deram pela produção de novas tecnologias sociais, sobretudo aquelas que dizem respeito aos aspectos hídricos; porém, sem deixar de serem expressadas através de cordéis e cantorias, como também de articulações entre os movimentos sociais. Neste último texto escrito por Deleuze, encontramos meios de compreender as relações entre filosofia e literatura, as quais nos permitem pensar que o sentido de mundo, para o filósofo do acontecimento, sobretudo quando diz que precisamos voltar a acreditar no mundo, já não nos é fornecido após *as reduções eidéticas e transcendentais*. A posição de Deleuze é apresentar seus distanciamentos para com a *fenomenologia*, indicando que se trata *do impacto do acontecimento* em que uma vida se

torna singular, na iminência de morrer, na fronteira entre o acontecimento viver e morrer. Nos exemplos citados por Deleuze, percebemos dois movimentos: no primeiro em que um personagem de Charles Dickens, denominado Ridehood, está se afogando, quando todos se põem a salvá-lo; neste momento, trata-se de uma vida singular imanente fora da relação sujeito e objeto; no entanto, quando descobrem quem é o sujeito que está sendo salvo, todos se afastam proferindo exclusões de predicados a tal sujeito. Já no segundo exemplo, encontramos a citação da própria vida do escritor Joe Bousquet, o qual, quando jovem, era um atleta portentoso, e que acaba por se alistar no exército francês, servindo na primeira guerra mundial, na qual é atingido na coluna por um projétil durante uma batalha. Neste segundo exemplo, a partir da paraplegia de Joe Bousquet, ocasionada pela *ferida*, o filósofo do acontecimento extrai conjugações entre a física, a ética e a lógica dos estóicos. Vejamos o que nos diz Deleuze:

Uma vida não contém nada mais que virtuais. Ela é feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades. Aquilo que chamamos de virtual não é algo ao qual falte realidade, mas que se envolve em um processo de atualização ao seguir o plano que lhe dá sua realidade própria. O acontecimento imanente se atualiza em um estado de coisas e em um estado vivido que fazem com que ele aconteça. O plano de imanência se atualiza, ele próprio, em um Objeto e um Sujeito aos quais ele se atribui. Entretanto, por menos que Sujeito e Objeto sejam inseparáveis de sua atualização, o plano de imanência é, também ele, virtual, na medida em que os acontecimentos que o povoam são virtualidades. (DELEUZE, 2002, p.16)

Os exemplos poéticos e literários nos permitem sublinhar os propósitos de aproximação entre a filosofia do acontecimento de Gilles Deleuze e as mudanças ocorridas no sertão nestes últimos anos. No caso, a partir do exemplo de Joe Bousquet, começamos por compreender como a ferida, enquanto acontecimento virtual, não-efetuado e contra-efetuado, não se encarna por completo no corpo modificado e transmutado do jovem que tornara-se escritor; uma vida começa a ser produzida a partir da dignidade de afirmar o acontecimento, de afirmar um segundo nascimento próprio ao acontecimento, Neste sentido, podemos dizer que, no sertão, antes das mudanças de paradigmas, um corpo coletivo foi atingido pela ferida da seca, e que, a partir deste impacto, as vidas se afirmaram coletivamente, criando tecnologias não somente para vencer a necessidade de produção de água, mas para afirmar a produção de novas sociabilidades, afetividades e subjetividades. Deleuze, ao trazer-nos exemplo de Joe Bousquet, nos permite tais aproximações:

Os acontecimentos ou singularidades dão ao plano toda sua virtualidade, como o plano de imanência dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena. O acontecimento considerado como não-atualizado (indefinido) não carece de nada. É suficiente colocá-lo em relação com seus concomitantes: um campo transcendental, um campo de imanência, uma vida, singularidades. Uma ferida se encarna ou se atualiza em um estado de coisas e em um vivido; ela própria, entretanto, é um puro virtual sobre o plano de imanência que nos transporta em uma vida. Minha ferida existia antes de mim... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas sua imanência como virtualidade, sempre no interior de um *milieu* (campo ou plano). Há uma grande diferença entre os virtuais que definem a imanência do campo transcendental e as formas possíveis que os atualizam e os transformam em alguma coisa de transcendental. (DELEUZE, 2002, p.16)

3. Da geofilosofia e da convivência

Nosso propósito consiste na tentativa, no desafio, de apresentar o aprendizado de habitar uma região que na época era desconhecida, trazendo como aliados Deleuze-Guattari, tanto é que falaremos de nosso percurso pelos solos do sertão e, mais propriamente, de nossas experimentações *geo-filosóficas no Cariri cearense*. A região é peculiar por ser localizada no *ser-tão*, no clima semiárido, possuindo vegetação de caatinga e parte de cerrado. Nós procuramos tratar do conceito de acontecimento relacionando-o às nossas práticas em torno dos projetos de pesquisa, ensino e extensão, O presente artigo trata de apresentar o que conseguimos desenvolver a partir do aprendizado de conviver com as populações do semiárido, sobretudo com aquelas da região do Cariri cearense. Não há como não dizer da riqueza desta região em todos os sentidos, desde sua posição geológica, em que encontramos desde os sítios paleontológicos e arqueológicos, até aos mananciais e a Chapada do Araripe, com sua floresta, e também das tendências religiosas, místicas e metafísicas nas populações que se deslocam para a cidade de Juazeiro do Norte em tempos de romarias. Encontramos também, nas cidades da região como Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, o desenvolvimento de pesquisas sobre a cultura popular, uma vez que existem campus da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e da Universidade Regional do Cariri (URCA) nestes municípios. Os relatos que propomos apresentar caminham em direção das mudanças que ocorreram desde 2006, quando da expansão do ensino superior no país, sobretudo na região nordeste; no caso, a expansão do ensino superior no semiárido

nordestino, no qual está inclusa a região do Cariri Cearense. Portanto, o que buscamos trazer para nossas conversações são as atividades que conseguimos desenvolver no período de 2006-2021. Nestes aprendizados, buscamos aproximações com o tema da *convivência com o semiárido*, relacionando-o, como meios de orientação, ao capítulo *Geo-filosofia* do livro escrito em conjunto por Gilles Deleuze e Félix Guattari “O que é a Filosofia?”. Nestas considerações, em que propomos apresentar tais aprendizados, nos conduzimos por alguns excertos:

A desterritorialização absoluta não existe sem reterritorialização. A filosofia se reterritorializa sobre o conceito. O conceito não é objeto, mas território. Não há objeto, mas um território. Precisamente por isso, ele tem forma passada, presente e talvez por vir. (DELEUZE-GUATTARI, 2001, p.119).

Nas tentativas de cada vez mais relacionarmos os temas da *geo-filosofia* com aqueles que relatam as novas relações de sociabilidades, afetividades e subjetividades no semiárido, buscamos encontrar na poesia, na música, no cordel, meios de delinear a relevância do conceito de acontecimento. Neste sentido, podemos dizer que, no nosso projeto de iniciação científica *SPINDELGUA – Pesquisas Filosóficas em Spinoza, Deleuze e Guattari* - procuramos, através da ênfase nos conceitos de imanência, devir, produção de subjetividade e ecosofia, relacioná-lo ao projeto de extensão *Geofilosofia e convivência com o semiárido: mapeamentos e cartografias dos sítios da zona rural de Juazeiro do Norte*. O propósito deste artigo é sublinhar a adequação do tema da *geo-filosofia* em relação ao da *convivência com o semiárido*. O conceito de acontecimento possui grande importância para dizermos do aprendizado de conviver com as populações que habitam o sertão, justamente porque a chuva torna-se um acontecimento sem igual no modo dessas populações habitá-lo. Portanto, trata-se da *ética do acontecimento*, em que “o chover” é um acontecimento sem sujeito: *agenciamentos maquínicos do desejo e agenciamentos coletivos de enunciação*. Os aprendizados, os quais decorrem destas convivências com o semiárido, são as constatações do que foi produzido nestes últimos vinte anos no país, em termos de soluções de problemas em relação à captação de água, soluções que foram geradas pelas populações, pelos movimentos sociais, a ponto de tornarem-se políticas públicas. Neste sentido, jamais podemos ensinar filosofia sem aprendermos que o pensamento somente se dá a partir de encontros fundamentais com os verdadeiros problemas; com os acontecimentos que nos solicitam a pensar. Sem nenhum exagero, podemos dizer que este é o

aprendizado: no sertão, *a geo-filosofia é inseparável da convivência com o semiárido.*

Ao fazermos considerações sobre as conjugações entre os verbos *chover* e *viver*, vamos direto para outras modalidades de conjugação em que os verbos *conviver* e *combater* aparecem com ênfase, sobretudo quando remetem para mudanças de modos de vidas dos habitantes do semiárido; aproveitamos aqui para passear um pouco em torno destas modificações nos espaços desta região tão plena de potências. Os motivos de tais passeios remetem para as pesquisas em torno da geografia e também de dados que são importantes destacar. Notemos como não podemos falar de sertão, como não podemos pensar o semiárido, sem nos conjugarmos com o verbo *chover*: um acontecimento impessoal nos solicita a pensar os paradoxos dos objetos impossíveis, os paradoxos das representações sem objeto, diz o filósofo Gilles Deleuze em seu livro *Lógica do Sentido*. Desde então, percorreremos sempre estes passeios, em que buscaremos conjugar as relações entre os verbos que exprimem ações afirmativas no semiárido.

A partir dos problemas de escassez de chuvas, na região e das experiências de um trabalhador da terra que presenciou vidas sendo ceifadas, devido às dificuldades de obtenção da estocagem de águas em reservatórios, começaremos a mapear afetivamente as novas tecnologias sociais hídricas; tal como um retirante que retorna ao sertão, tomaremos carona junto com um habitante do sertão que fez os percursos que a maioria dos sertanejos fizeram no período pós-guerra. Juntamo-nos ao pedreiro-sertanejo *Nel*, que conseguiu ter uma ideia, a qual atualizou sobre uma matéria, sobre um suporte, em que formas geométricas, cilíndricas e cônicas ganharam sentido de reservatórios de água da chuva e receberam o nome de *cisternas de placas*.

Deleuze nos colocou diante do pensamento dos estóicos, dizendo que estes trazem uma lógica que nos permite pensar e dizer o sensível afirmando as divergências e desencontros, os verdadeiros problemas, inclusive nos alertando que no meio das impossibilidades de existência, os artifícios surgem enquanto criações de meios de contornar os obstáculos, como no caso da escassez de chuvas, em que surgem os dispositivos de produção de água a partir da captação e construção de reservatórios – surgem aí as tecnologias sociais hídricas. Tais aspectos mostram que uma invenção tecnológica é inseparável de uma máquina social conectada ao *caosmos*.

Lá no sertão, quase ninguém tem estudo
Um ou outro que lá aprendeu ler
Mas tem homem capaz de fazer tudo, doutor

Que antecipa o que vai acontecer
(VALE, 1965)

As tecnologias são máquinas sociais, as quais derivam de multiplicidade de sentidos, de afetos, mediante os verdadeiros problemas encontrados no sertão, sobretudo aqueles advindos da relação com o acontecimento *chover*. No semiárido, os que vivem a relação de habitá-lo não têm como deixar de afirmar as mudanças entre combater a seca e conviver com o semiárido, sendo que, a partir desta transição de paradigma, apareceu toda uma produção de práticas e teorias muito bem elaboradas em forma de textos, que podem ser atestadas quando, dentre elas, destacamos a primeira tese defendida sobre o semiárido, a partir do excerto a seguir:

A convivência com o Semi-árido requer a valorização e a reconstrução dos saberes da população local sobre o meio em que vive, sobre as suas especificidades, fragilidades e potencialidades. Os processos formativos, sistemáticos e participativos, são fundamentais para o resgate e a construção de conhecimentos e práticas alternativas. A contextualização dos processos de ensino-aprendizagem à realidade local é apresentada como uma estratégia de sensibilização, mobilização e organização da população sertaneja, para identificar as problemáticas e construir soluções apropriadas que visem à melhoria das condições de vida. Para isso, os processos formativos não podem se resumir à ampliação de conhecimentos e habilidades, como prevalece no ensino formal; nem deve ser limitada ao ensino de novas tecnologias de produção, como tem sido a tônica dos processos de assistência técnica e extensão rural. A formação contextualizada deve servir de instrumento de mudanças de atitudes e valores, a partir de um conhecimento aprofundado da realidade local, induzindo ou fortalecendo as alternativas de convivência. (SILVA, 2003, p.250)

Não existe uma maneira mais adequada de expor as mudanças que buscamos enunciar que a partir do excerto acima. Retirado da tese de doutoramento de Roberto Marinho Alves da Silva, cujo título é *Entre o Combate à Seca e a Convivência com o Semi-árido: transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento* (Universidade de Brasília, 2006), ela nos leva a considerar a relevância dos estudos sobre o semiárido, dado que, por exemplo, no dia 27 de novembro de 2017, o estado do Maranhão começou a ser parte integrante do semiárido brasileiro. O que este escrito vem apresentar é justamente a potência do pensamento das populações que habitam as regiões de clima semiárido e

vegetação de caatinga, sinalizando que também existem outros tipos de vegetações no semiárido como, por exemplo, o cerrado.

O semiárido brasileiro tem nova configuração desde 23 de novembro de 2017. A avaliação levou em conta critérios como o percentual diário de déficit hídrico, índices pluviométricos e aridez. O grupo de técnicos ressaltou que faltam estações adequadas para fazer as medições precisas destes índices e, por isso, seria melhor incluir as cidades que sofrem com a seca, mesmo sem a existência precisa de dados. Também dispensou a obrigatoriedade da presença do bioma caatinga para definir os novos limites da região. A medida foi aprovada pelo conselho deliberativo da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene). Com a inclusão de 73 cidades da Bahia (9), Ceará (10), Maranhão (2), Minas Gerais (6), Paraíba (24), Pernambuco (1), Piauí (2), o semiárido passa a ter 1,03 milhão de quilômetros quadrados (12% da área do país) e 25 milhões de habitantes (12% da população) em 10 estados. Além dos nove originais – Alagoas, Sergipe e Rio Grande do Norte não tiveram alterações –, o Maranhão passou a integrar a região. Os municípios de Araiases e Timon fazem parte da nova lista. (OLIVEIRA, 2017, p.1)

Os apontamentos sobre a inclusão destes municípios revelam as mudanças ocorridas em torno das subjetividades dos pesquisadores, que não deixam de ser preocupar com as populações que vivem a experiência da vulnerabilidade, sendo que tais notícias jamais aparecem na mídia. Este artigo é um meio de divulgar este trabalho coletivo de pesquisa, ensino e extensão dos estudos que *relacionam filosofia, literatura poesia, territórios e populações do semiárido*:

É a força dos estóicos ter feito passar uma linha de separação, não mais entre o sensível e o inteligível, não mais entre a alma e o corpo, e sim lá onde ninguém a havia visto: entre a profundidade física e a superfície metafísica; entre as coisas e os acontecimentos; entre os estados de coisas ou as misturas, as causas, almas e corpos, ações e paixões, qualidades e substâncias, por um lado, e, por outro, os acontecimentos ou os efeitos incorporais impassíveis, inqualificáveis, infinitos que resultam dessas misturas que se atribuem a esses estados de coisas que se exprimem nas proposições. Nova maneira de destituir o É: o atributo já não é uma qualidade relacionada com um sujeito pelo indicativo “é”, é um verbo qualquer no infinitivo que sai de um estado de coisas e o sobrevoa. (DELEUZE E PARNET, 1998, p.51)

Ao pensarmos o sertão fazendo conjugações com Deleuze, encontramos um meio de entender que a existência entre as populações, a fauna e a flora ocorrem em termos de relações imbricadas em que os verbos *chover* e *florescer* aparecem com muita nitidez; tudo gira em torno destes acontecimentos, de modo que o verbo *ser* nunca permite apontar a existência das coisas em separado, mas sempre articulando os conectivos; sendo que existir se torna sempre um emaranhado de articulações. Neste ponto, aparece um conceito que nos chama muita atenção, por trazer muitas vibrações contraídas de sertão: *o conceito de articulação do e no semiárido*.

SOBRE OS ESTÓICOS, por que escrever sobre eles? Jamais mundo mais sombrio e mais agitado foi exposto: os corpos... mas também as qualidades são corpos, sopros e as almas são corpos, as ações e as paixões são elas próprias corpos. Tudo é mistura de corpo, os corpos se penetram, se forçam, se envenenam, se imiscuem, se retiram, se reforçam ou se destroem, como o fogo penetra no ferro e o torna vermelho, como o comedor devora sua presa, como o apaixonado se afunda na amada. “Há carne no pão e pão na grama, esses corpos e tantos outros entram em todos os corpos, por condutos ocultos e se evaporam juntos...” (DELEUZE E PARNET, 1998, p.51)

Neste sentido, podemos falar de articulações no semiárido, como os movimentos que perpassam o sertão, sendo através da *ASA Brasil – Articulações no Semiárido Brasileiro*, que nos deparamos com as modificações efetivadas que procuramos apontar como relações imprescindíveis para pensarmos o passado e futuro no sertão. As articulações no semiárido se somam e se conectam ao que dizíamos no início do texto, quando nos reportamos à produção de sentido, tal como assinala Deleuze em suas considerações sobre a física e a lógica:

Poderíamos retomar os lugares comuns da evolução da humanidade: o homem, animal desterritorializado. Quando nos dizem que o *hominen* tira da terra suas patas anteriores, e que a mão é antes locomotora, depois preensiva, são limiares ou quanta de desterritorialização, mas, a cada vez, com reterritorialização complementar: a mão locomotora como pata desterritorializada se reterritorializa sobre os ramos dos quais se serve para passar de árvore em árvore; a mão preensiva como locomoção desterritorializada se reterritorializa sobre elementos arrancados, emprestados, chamados ferramentas, que ela vai brandir ou propulsar. Mas a ferramenta “bastão” é, ela própria, um ramo desterritorializado, e as grandes invenções do homem implicam uma passagem

à estepe como floresta desterritorializada; ao mesmo tempo, o homem se reterritorializa sobre a estepe. Em última instância, é a própria terra, a desterritorializada (“o deserto cresce...”), e é o nômade, o homem da terra, o homem da desterritorialização – embora ele seja também aquele que não se move – que permanece preso ao meio, deserto ou estepe. (DELEUZE & PARNET, 1998, p.109)

Nas tentativas de expor as mudanças ocorridas no sertão nestas duas décadas e meia, nos reportamos à defesa da primeira tese de douramento em relação à problemática da convivência com o semiárido, acrescentando que esta pesquisa contém todo um passado em que o pensamento de Josué de Castro vem à tona, sobretudo pelo que produziu em termos de cuidados com as populações vulneráveis em relação ao fenômeno social e político denominado fome, sendo que a partir seu livro *Geografia da fome*, esta passou a ser vista como um fenômeno social, econômico e, sobretudo político. O que procuramos fazer foi apresentar como a filosofia de Deleuze, a partir da ideia de acontecimento, levamos a fazer conjugações com *o acontecimento Deleuze-Guattari* e afirmar que, no sertão, *a geo-filosofia é inseparável da convivência com o semiárido*.

Referências

CONTI, I e SCHROEDER, E. **Convivência com o Semiárido Brasileiro**: Autonomia e Protagonismo Social. Editora IABS, Brasília-DF, Brasil - 2013.

DELEUZE, G. A imanência: uma vida... Tradução Tomaz Tadeu. **Revista Educação & Realidade**, v.27, n.2, jul/dez 2002.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DELEUZE, G., PARNET, C. **Diálogos**. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. Escuta, 1998

DELEUZE, G e GUATTARI, F. **Mil Platôs**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora34, v.1. 1997.

_____. **Mil Platôs**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora34, 1997. v.5.

_____. **O Anti-Édipo**. Tradução de A. Campos. Lisboa: Assírio e Calvim, 1996.

_____. **O que é a Filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2 ed. São Paulo: Editora34, 1993.

ASA (Articulação do Semi-Árido Brasileiro). Programa de Formação e Mobilização Social Para a Convivência com o Semi-Árido. Recife: ASA, 2001.

CASTRO, Josué. **Sete palmos de terra e um caixão**: ensaio sobre o Nordeste, área explosiva. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1967.

_____. **Documentário do Nordeste**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1968.

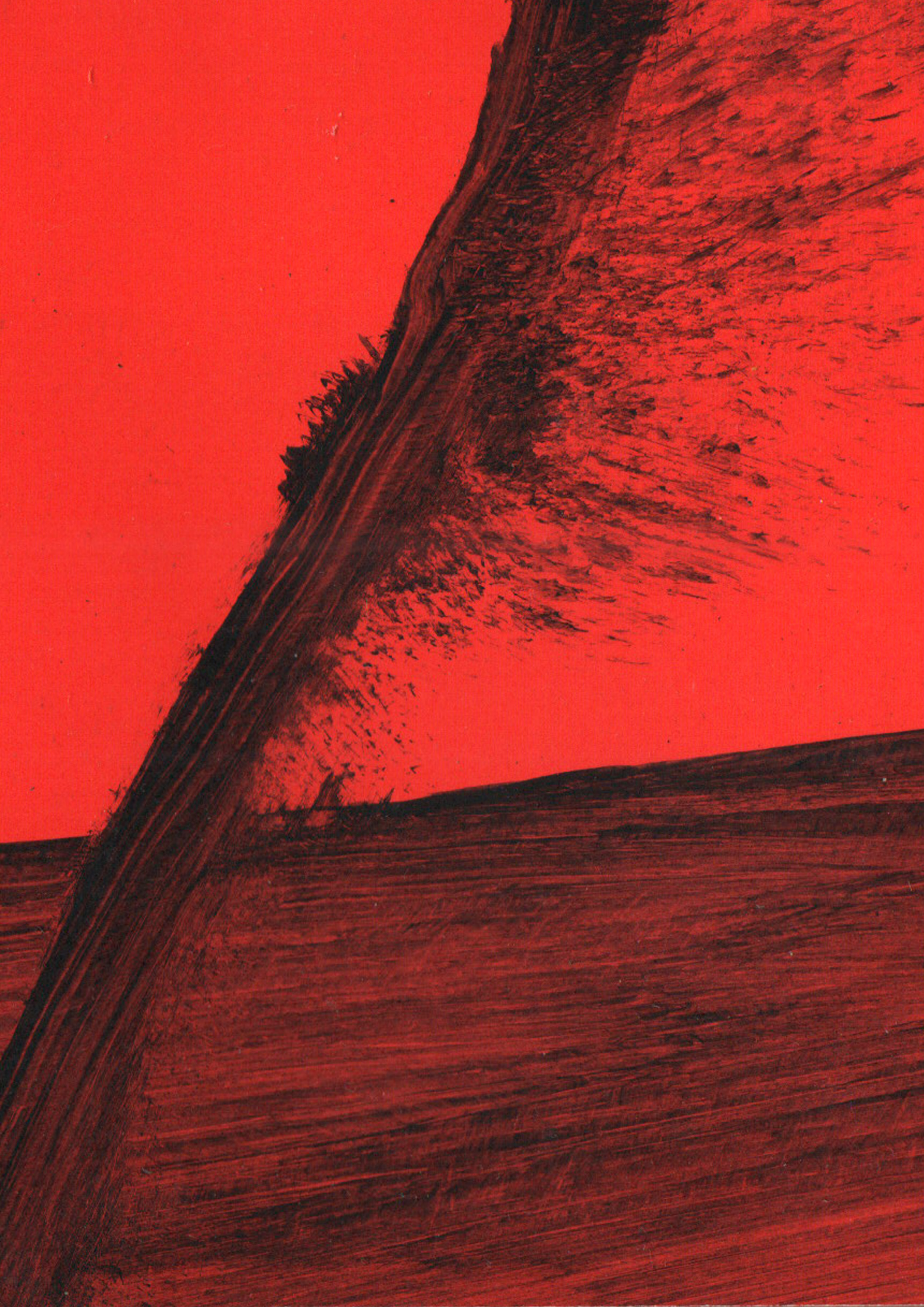
_____. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro – pão ou aço. 14 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DA SILVA, Roberto Marinho Alves. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 18, n. 1/2, p. 361-385, jan./dez. 2003.

_____. **Convivência com o Semiárido Brasileiro**: Autonomia e Protagonismo Social, Editora IABS, Brasília-DF, Brasil – 2013b.

OLIVEIRA, JOÃO. Maranhão é incluído no semiárido, <<https://www.meussertoes.com.br/2017/12/15/maranhao-agora-integra-o-semiarido>>, consultado em 21/09/2021

VALE, JOÃO DO. **Ouricuri, o poeta do povo**. São Paulo: Phillips, 1965.



ANTONIO CONSELHEIRO, COMUNISTA¹

Pedro Lima Vasconcellos²

Resumo:

O artigo discute a qualificação de “comunista” atribuída a Antonio Conselheiro e ao Belo Monte que liderou: tal caracterização jogou papel importante na criação da caricatura que justificaria a “guerra de Canudos” e o massacre dela decorrente. Mostra como o termo ganhou força no país por obra dos debates em torno da escravidão e da sua abolição, na segunda metade do século XIX.

Palavras-chave:

Antonio Conselheiro; Belo Monte (Canudos); Comunismo; Latifúndio; Escravidão.

ANTONIO CONSELHEIRO, COMMUNIST

Pedro Lima Vasconcellos

Abstract:

The article discusses the qualification of “communist” attributed to Antonio Conselheiro and the Belo Monte that he led: this characterization played an important role in the creation of the caricature that would justify the “war of Canudos” and the massacre that ensued. It shows how the term gained force in the country because of the debates around slavery and its abolition in the second half of the nineteenth century.

Keywords:

Antonio Conselheiro; Belo Monte (Canudos); Communism; Large farm; Slavery.

1 Artigo recebido em 13/05/2021

2 Professor da Unidade Educacional Palmeira dos Índios e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Mestre e livre-docente em Ciências da Religião, doutor em Ciências Sociais e pós-doutor em História. E-mail: plvascon@uol.com.br.

Introdução

Consideremos o cenário sociopolítico atual, no qual alçou posições de destaque midiático e de comando político um conjunto de segmentos que veem comunismo em tudo que os desagrade ou não convém a suas pautas retrógradas e obscurantistas: militâncias enfrentando demandas sociais de qualquer ordem, agendas em campos como o dos direitos reprodutivos ou o de gênero, atuações em prol de uma educação em vistas à cidadania, políticas que minimamente toquem a brutal desigualdade de renda e de oportunidades que marca a sociedade brasileira, reivindicações pela ampliação – em vistas a universalizá-los – de serviços públicos básicos, produções artísticas que ecoassem – ou parecessem fazê-lo – alguma coisa, qualquer coisa, de libertário. Tal cenário parece mesmo oportuno para a escrita deste artigo. A leitura do conciso e instigante “O anticomunismo preventivo” (SECCO, 2020) conduz à indicação dos contornos do que aqui se propõe. O texto não discutirá a pertinência da atribuição a Antonio Vicente Mendes Maciel, o Antonio Conselheiro, líder do povoado do Belo Monte que passou à história com o nome de Canudos, da caracterização de comunista, qualquer que fora a acepção que este termo assumia nas falas e debates que ocorriam em sua época. Da mesma forma não me coloco a tarefa de propor qualquer tipo de aproximação entre a experiência sociocultural que o Belo Monte encarnou com outras que aqui e ali são caracterizadas como “comunistas”, por exemplo o chamado “comunismo dos primeiros cristãos”, muito caro a certas tradições interpretativas de movimento tecedores de alternativas sociorreligiosas em universos marcados pelo cristianismo. Importa-me que a pecha foi lançada, e surtiu efeitos. Por isso, apenas trago algumas peças e identifico caminhos pelos quais foi possível, com o recurso ao termo em questão, estigmatizar o Conselheiro como uma liderança cujo empreendimento representava um cancro a ser extirpado a qualquer custo. Afinal de contas, parecia ele comportar as marcas daquele espectro que, se em 1848 rondava a Europa, logo passou a sacudir ares de outras latitudes e longitudes, incluídos aqueles do Brasil. Tudo isto em meio a espantos e horrores de variada ordem, passíveis de se instalarem na quase totalidade da opinião pública do país em fins do século XIX. A guerra contra o Belo Monte foi entendida também como embate necessário para eliminar o foco assustador de tão poderoso mal. Um primeiro tópico mostra como, ainda nos tempos do império, foi tecida a associação entre comunismo e abolicionismo; com isso se evidenciam elementos cruciais para a construção específica que aqui persigo, aquela referente ao subversivo dos sertões. A ela se consagra o segundo tópico da exposição, centrada nas manifestações, por escrito, de figuras tão distintas entre si quanto destacadas no cenário da época: Cícero Dantas Martins,

que ostentava o título de barão de Jeremoabo, proprietário de várias dezenas de fazendas na região em que o Belo Monte se encontrava e figura de proa nos embates que sacudiam a política baiana naquela que era a primeira década do regime republicano; e Raimundo Nina Rodrigues, médico de origem maranhense e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, que se notabilizou à época com vasta produção em vários campos do conhecimento. A eles se deve a caracterização categórica de “Antonio Conselheiro, comunista”.

1. Um precedente explosivo

Uma eventual abolição da escravatura, apregoava José de Alencar em 1867, ao fazer com que esta encontrasse uma morte que não a natural, ou seja, aquela que adviria quando não mais sua ausência colocasse em risco os interesses dos proprietários e os negócios que, dependentes dela, eles capitaneavam, representaria algo muito mais grave que o cativeiro de carne humana: indicaria o risco de desmoronamento das instituições alicerçadas na ordem social desfeita com gesto assim peremptório. O risco, afinal, é civilizatório; assim ele se expressava a ninguém mesmo que o próprio imperador: “a mesma monarquia [...] pode ser varrida para o canto entre o cisco das ideias estreitas e obsoletas. A liberdade e a propriedade, essas duas fibras sociais, cairão desde já em desuso ante os sonhos do comunismo” (ALENCAR, 1867 apud RIZZO, 2007, p. 253).

Se a ameaça predominava no campo, não demorava a esparramar-se mesmo pelas cidades, embora, como já foi bem notado, não houvesse uma classe operária no país. Isso não impediu que a afamada Comuna de Paris de 1871 produzisse seus impactos por aqui, reforçando temores em relação ao fantasma comunista. Que o diga manifestação de um deputado geral baiano, que conseguiu encontrar marcas de comunismo no relatório anual apresentado pelo então diretor do Imperial Instituto dos Meninos Cegos, o notório professor positivista Benjamin Constant Botelho de Magalhães. E quais seriam estas marcas? A resposta não pode deixar de surpreender: “a defesa do direito dos cegos à educação completa” (LEMOS, 2009, p. 404), reflexo evidente das doutrinas apregoadas no levante ocorrido na capital francesa.

Mas a conexão com o regime do cativeiro escravo é o que predomina. Era “comunista” o governo conduzido pelo que acabou conhecido como o “Gabinete 7 de março”, justamente por ter promulgado, em setembro de 1871, a chamada “Lei do Ventre-Livre”:

será qualificado também como gabinete “do morticínio” e “do roubo”, conforme registrará Rui Barbosa em seu parecer, de 1884, favorável ao que haveria de ser promulgado no ano seguinte como “Lei dos sexagenários”, que pode ser lido no volume *A abolição no parlamento* (BRASIL, 2012, p. 64). Um gabinete, o do Visconde do Rio Branco, que, justamente para se afastar da pecha de comprometido com a desordem comunista, apoiará moção, aprovada na Câmara e no Senado, condenando a “anarquia selvagem e sanguinária” representada pela Comuna de Paris (ALONSO, 2015, p. 72)³. Medida conveniente, com certeza, já que o tal projeto emancipador das crianças nascidas de ventres escravizados navegava, conforme denúncia de um deputado, “por um oceano onde voga também o navio pirata, denominado A Internacional” (BRASIL, 2012, p. 64).

Avançando no tempo, menciono o que à época ficou chamado o “Projeto Dantas”, visto que apresentado em 1884 pelo senador baiano Manuel Pinto de Sousa Dantas, prevendo uma série de medidas que deveriam acompanhar a abolição da escravidão (sem indenização aos proprietários), entre elas o acesso à terra para os contingentes libertados. A catilinária não se fez esperar: tratava-se de nada menos, segundo o parlamentar Sousa Carvalho, que “o suplício da Constituição, uma falta de fé e de escrúpulo, um verdadeiro roubo, a naturalização do comunismo, [...] o suicídio da nação” (SILVA, 2017, p. 348). Seria necessário desfigurar o projeto, na impossibilidade de simplesmente extirpá-lo: quando a “Lei áurea” da Princesa Isabel prever que ficariam, desde aquele 13 de maio de 1888, revogadas as disposições em contrário, tinha em mente também silenciar os debates que tal “Projeto Dantas”, reapresentado em 1887, ainda suscitava no parlamento.

No mesmo ano da primeira proposição do projeto, o temor do comunismo repercutia também nas reticências perante a indicação de Joaquim Nabuco como candidato do Partido Liberal em Pernambuco nas eleições que então deveriam ocorrer. A aceitação dele, na avaliação de um periódico da época, contagiaria todo o partido pelo abolicionismo, e este favoreceria “um programa que poderá levar-nos ao comunismo” (HOFFNAGEL, 2005, p. 15). E o próprio Nabuco precisou lidar com a ameaça de que o fantasma nele se grudasse de maneira indelével numa campanha eleitoral em que, a despeito de ter saído vencedor, a Câmara resistiu a reconhecer-lhe o mandato; sua posição de abolicionista lhe denunciaria o propósito de contestar o sacrossanto direito à propriedade⁴. Esse estigma a ele associado ultrapassaria as fronteiras nacionais, o que faz concluir que o que se faria

3 Para os impactos da Comuna de Paris nas discussões sobre o projeto de Lei do Ventre Livre, veja Ferreira (2021).

4 Veja coletânea de seus discursos em volume indicado na bibliografia.

a Antonio Conselheiro em órgãos da imprensa internacional não era propriamente uma novidade.

Neste fatídico ano (que tinha visto ser proclamada a abolição na então província do Ceará) não se deixou de ouvir, da boca de um deputado mineiro, de nome João Penido, a denúncia da existência de “grupos de demolidores” que propagandeiam a abolição; eles são do mesmo quilate daqueles que na França formam o partido comunista” (FALCI, 2015, p. 40). E o próprio Nabuco não deixou de ver comunismo – este espantinho – nas proposições do engenheiro negro André Rebouças em prol do que ele denominava “nacionalização do solo”, que conduziria a uma “democratização rural” e que consistiria em distribuição de terras para assentar a gente a ser libertada do cativo⁵. Como não ver eco desta posição de Rebouças na manifestação, entre exaltada e apavorada, encontrada em carta endereçada ao jornal *Diário de Pernambuco*, de 06 de novembro de 1884: doutrinas como essas [emancipação das pessoas escravizadas, não-indenização dos proprietários] “provam a evidência, que os candidatos abolicionistas querem a ruína do país, a miséria para numerosas famílias; o estabelecimento da República, ou melhor, o comunismo com a democratização da propriedade” (SANTOS, 2016, n/p.)?

Já em 1887, o jornal *O orbe*, em sua edição de 19 de junho publicava convocação de Antonio Gualter de Araújo Peixoto para que proprietários, impedidos pelos abolicionistas de “reconquistar os nossos direitos”, se movam, “confortados pela força de direito” e “com o direito da força”, em vistas a buscar gente escravizada no que denomina “quilombos de Maceió”, expressão com que parece designar as residências “dos tais abolicionistas, niilistas, ou comunistas” (MARQUES, 2018, p. 310). E enfim, na véspera do 13 de maio de 1888, João Mauricio Wanderley, o barão de Cotegipe, líder da bancada escravocrata no Senado, apenas para marcar posição, já que sabia que àquela altura sua posição se encontrava derrotada, apelava ao fantasma do comunismo pela referência alarmista à sua expressão mais pavorosa: “decreta-se que neste país não há propriedade [...] daqui a pouco se pedirá a divisão das terras [...]!” (SILVA, 2017, p. 124) Horror ainda maior lhe causava que toda esta devastação perpetrada à “ordem” fundiária pudesse ocorrer sem a devida indenização aos proprietários.

Antes de passar à consideração de como Antonio Conselheiro veio a receber a pecha de comunista, vale recordar testemunhos, ainda de seu tempo de vida peregrinando pelos sertões, de uma atuação no mínimo atenta ao drama e ao desvalimento vividos pelos

⁵ Ver a este respeito Jucá (1988, p. 211).

segmentos escravizados que vinham pressurosos escutá-lo, como se depreende de uns poucos testemunhos que o indicam (CALASANS, 2019; MOURA, 2000). E há inclusive a sugestão de que “talvez” quilombolas e “mucambeiros acaudalasses a sua [do Conselheiro] errante cruzada” (BENÍCIO, 2003, p. 103). Seja como for, postura como esta se articulava bem com o texto que deixaria escrito em volume ao qual logo farei referência mais detalhada, texto em que declara expressa concordância com a atitude da princesa Isabel, inclusive vendo nela o motivo que precipitou a Proclamação da República. A sintonia entre o líder ambulante e a gente a quem buscava, aquela tida por “mal-aventurada”, como costumava se expressar (BENÍCIO, 2003, p. 80), possivelmente terá oferecido elementos mais que suficientes para sustentar denúncias do arcebispo e do governador da Bahia, em 1887, de que o Conselheiro propala “doutrinas subversivas”, o que demandaria providências enérgicas, mesmo que fosse a internação dele num hospício.⁶ Estariam eles, político e prelado, pensando num Conselheiro que reproduziria contornos dos perigosíssimos desordeiros que buscavam o fim da escravidão, um “abolicionista plebeu” (MOURA, 2000, p. 76), portanto comunista?⁷

2. Uma seita comunista no sertão

Dez anos passados, estamos em janeiro de 1897. Antonio Conselheiro, agora líder de um arraial que, se antes existia com o nome de Canudos, há três anos havia sido rebatizado como Belo Monte, desde quando ele com seu séquito ali se fixou, em meio a tantos afazeres se pôs a confeccionar umas tantas anotações, que comporiam as seiscentas páginas de um caderno, ao qual deu o título de *Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da anunciação*.⁸ Eram os tempos em que transcorriam os combates da chamada “segunda expedição” enviada contra o vilarejo, comandada pelo

6 A sugestão é de Calasans (2019, p. 179); para a documentação veja Benício (2003, p. 74 e 76).

7 A propósito do envolvimento de setores eclesiásticos nas denúncias de subversão (e de comunismo) vale recordar que outro destacado líder abolicionista do tempo, Luiz Gama, não tinha receios em falar, com base no que lera de Ernest Renan, do próprio Cristo como comunista, ao mesmo tempo em que denunciava a maneira hipócrita com que o comunismo era descartado pela gente bem-situada socialmente: “Cristo estabeleceu o comunismo para a salvação da sociedade; a sociedade salva proscree o comunismo por amor de Cristo” (FERREIRA, 2007, p. 282).

8 É nesta obra que se encontram os dizeres elogiosos ao ato abolicionista da princesa Isabel (MACIEL, 1978, p. 180). Para uma visão da saga do Belo Monte em variadas perspectivas remeto aos meus trabalhos: Vasconcellos (2015; 2020). Para a produção escrita do Conselheiro, Vasconcellos (2017).

major Febrônio de Brito, cujas tropas se viram rechaçadas. Mais ao fim do mês, por força deste malogro, já estavam em curso os encaminhamentos visando deslocar o comando das empreitadas, da instância estadual (Bahia), onde até então se encontrava, para a capital federal (Rio de Janeiro), a partir de onde se enviaria, já no mês seguinte, a afamada expedição militar comandada pelo coronel Moreira César, que redundaria em mais um ruidoso fracasso. Foi em um desses dias atribulados que terá passado por aquela região em conflagração um “respeitável cavalheiro” que, chegado a Salvador, forneceria então informações logo repassadas a um jornal do Rio de Janeiro, *O país*; segundo o que apareceria em sua edição do penúltimo dia do mês, encontravam-se entre os membros do séquito do Conselheiro “sertanejos fanáticos pelos interesses, que para ali se dirigiam acreditando na ideia do comunismo, tão apregoada pelo Conselheiro”. E evidência maior não poderia existir: “Sobe a sessenta o número de fazendas tomadas pelos conselheiristas em toda a circunscrição” (FACÓ, 1980, p. 89-90).

Se esta terá sido a primeira manifestação na imprensa a respeito de um comunismo propalado pelo Conselheiro, ao longo do ano não faltariam outras, inclusive em páginas de órgãos jornalísticos internacionais.⁹ Mas não é disso que aqui me ocupo; saliente, isso sim, como a existência de uma alternativa viabilizada pela gente conselheirista para o acesso à terra ao largo dos moldes estabelecidos como convencionais e únicos – o latifundista, inaugurado com capitâneas, diversificado em sesmarias e pulverizado em fazendas – logo fez soar o alerta quanto ao pavoroso espectro. Ou seja, o binômio comunismo – “democratização rural” (para retomar a expressão mais geral de André Rebouças) mostrava sua força para além dos tempos da escravidão formal que ficavam para trás. O alarde quanto às dezenas de fazendas que teriam sido ocupadas – uma das tantas *fake news* que sacudiriam o país àquele tempo – só fazia reforçar o tamanho do perigo; os brios dos “cidadãos de bem” do momento precisavam ser movidos a qualquer custo.

2.1. Um barão e seus temores

Mas não demoraria mais de um mês para que o argumento mostrasse sua expressão mais acabada. Refiro-me a um artigo que sairia nas páginas do periódico soteropolitano *Jornal de notícias*, nas edições dos dias de 04 e 05 de março. Seu autor: Cícero Dantas

⁹ A este respeito veja Zilly, 2016; Recchia Paez, 2021.

Martins, o barão de Jeremoabo. Naquela conjuntura ele se encontrava na oposição ao governo estadual de então e identificava leniência e mesmo intenções inconfessáveis nas ações repressivas ordenadas por Luís Viana, a saber as duas expedições policiais que não haviam dado conta do Belo Monte: o que estaria sendo pretendido era tumultuar a região controlada politicamente por ele, o barão.¹⁰ Por outro lado, o que se propalava contra ele, por parte de seus adversários políticos, era que o sucesso da empreitada conselheirista se devia a boas relações, que já viriam de longa data, entre o fazendeiro e o líder do Belo Monte.

O escrito em questão é datado no dia 24 de fevereiro, quando as tropas comandadas pelo coronel “corta-cabeças” se deslocavam rumo ao Belo Monte para serem, também elas, fragorosamente derrotadas no início do mês seguinte; mas o barão, agora que o comando da repressão passara efetivamente para a esfera do poder federal, jogava toda a esperança no “tino, bravura e perícia do Sr. Coronel Moreira César” (MARTINS, 1995, p. 125). Quando da publicação no periódico, contudo, o malogro da expedição já se havia consumado. Sob este aspecto circunstancial, portanto, o texto já emergia ultrapassado, mas não naquilo que ele mostrava de mais substantivo: o posicionamento do barão naquela cena conflagrada sob tantos aspectos.

A importância deste escrito não pode ser minimizada, dada a força política exercida pelo barão, bem como o seu lugar central no cenário que se delineava visando a destruição do invento conselheirista. Por isso, chama a atenção que não lhe tenha sido dedicada abordagem mais detida e consistente; não a proporei aqui, para não me desviar do propósito que persigo¹¹. Quero apenas salientar que Martins (1995), com seu escrito, se propõe a objetivos distintos e complementares, quais sejam: a) atacar os dirigentes estaduais do momento responsabilizando-os pela permanência do Belo Monte em território que entende ser de seu controle político; b) responder às acusações de proximidade em

10 Aliás, o barão identificava este tipo de conspiração do poder central baiano já na fragilidade do aparato repressor enviado à região para combater os protestos populares nos inícios de 1893 que precipitariam a constituição do Belo Monte. Portanto, em sua leitura, a existência do vilarejo conselheirista só teria sido possível pela ação negligente dos governos estaduais que visavam, ao fazerem vista grossa para o empreendimento popular, desestabilizar politicamente a região controlada pelo barão e seus compadres.

11 Apelando a Gramsci, José Augusto Cabral Barretto Bastos oferece, situando o barão no âmbito do que denomina “intelectuais tradicionais”, a análise de mais fôlego que conheço sobre o documento de que aqui recolho e comento uma e outra passagens referidas ao tema que me importa, particularmente as páginas 177-186 (Bastos, 1995). Para um enquadramento do escrito nas trajetórias do barão e de seus compadres veja Sampaio (1999, p. 31-85), particularmente as pp. 63-66, embora, infelizmente, a carta aqui considerada não seja mencionada.

relação ao Conselheiro; e, para tanto, c) delinear os contornos do que, em seu entender, se tecia e experimentava no vilarejo (que ele sempre nomeia como Canudos).

É principalmente para atender a este último propósito que aparecem na carta enviada ao periódico as duas menções ao fatídico termo. Mas não só. Elas devem ser compreendidas na teia complexa confeccionada pelo argumento esgrimido no texto, na consideração dos vários alvos que pretende atingir. Até o estabelecimento do Belo Monte, ou talvez até um pouco mais, o peregrino dos sertões que aos poucos ia sendo conhecido como Antonio Conselheiro vinha sendo formatado numa caricatura para a qual contribuíram ingredientes como charlatanismo, fanatismo, subversão, criminalidade, doença mental, heresia; a isto correspondia a caracterização da massa que o tinha por líder como crédula, supersticiosa, fanática e afeita ao crime; o estabelecimento no povoado fazia dela foco de subversão e resistência ao novo regime implantado no país (BARTELT, 2009, p. 93-121).¹² Mas ao barão de Jeremoabo importam razões muito mais imediatas, regionais, na medida em que se vê pessoal e particularmente atingido pelo que ocorria. Recorrendo à catilinária que se ia formando contra líder e liderados, sumariza, na condição de alguém próximo dos acontecimentos em foco e a quem não faltam informações que lhe dirigem pessoas de seu trato situadas nos vários recantos em torno ao Belo Monte, como a existência do vilarejo o atinge diretamente, bem como afeta os interesses do setor que comanda:

Alguns lugares desta comarca e de outras circunvizinhas e até do Estado de Sergipe, ficaram desabitados, tal o aluvião de famílias que subiam para Canudos, lugar escolhido por 'Antônio Conselheiro' para o centro de suas operações (MARTINS, 1995, p. 118).

É óbvio que a preocupação do barão, expressa em forma evidentemente exagerada, não era com a rarefação do contingente populacional na região, mas com a concentração no Belo Monte, para a qual toda a gente fanatizada acorria pressurosa, após “apurar algum dinheiro” com a venda de tantos de seus parques bens para “ir repartir com o Santo Conselheiro” (MARTINS, 1995, p.118). A perspectiva que a abordagem de Martins adota é a de que o Belo Monte só faz agravar situação estabelecida anteriormente, “com a abolição do elemento servil” – não deixemos de notar o discreto eufemismo: “foi escasseando o

¹² Nestas páginas e nas imediatamente subsequentes (até a p. 233) Bartelt desenvolve importantíssimo itinerário referente àquilo que em outro texto denominou, de maneira muito feliz, “o cerco discursivo” ao Belo Monte. Surpreende, contudo, que ele não tenha dado ao escrito aqui comentado o devido espaço.

trabalho agrícola e é atualmente com suma dificuldade que uma ou outra propriedade funciona, embora sem a precisa regularidade” (MARTINS, 1995, p. 115). O Belo Monte atingia diretamente a ordem fundiária da qual naquela região era o prócer; Martins não fala em nome de uma classe cujos interesses representa, são particularmente suas as propriedades que se veem desprovidas das condições mínimas para operar no regime feito “normal” desde os tempos da colônia. Por outro lado, o vilarejo conselheirista consolida a desorganização do regime de trabalho vigente nos sertões – em que o “elemento servil” tinha reconhecido destaque – que vinha sendo processada por Antonio Maciel desde os tempos em que apareceu como andarilho:

Desde [18]74 até 76 continuou ininterruptamente este estado de coisas sempre em escala ascendente.

Começou, então, a desorganização do trabalho e os efeitos da ociosidade acentuadamente se fizeram sentir (MARTINS, 1995, p. 114).¹³

Fazendas esvaziadas de mão-de-obra, de um lado, pela convergência nefasta entre abolição formal da escravidão e repugnante propaganda, e, de outro, um Belo Monte em que “adeptos e sequazes” do Conselheiro se multiplicavam “assombrosamente” (MARTINS, 1995, p. 119), configurando um povo “miserável [feito de] tudo que foi escravo, tudo que é criminoso em todas as Províncias: não tendo uma só criatura que esta seja humana”, como sofregamente se expressava ao barão, já em 1894, um primo seu (SAMPAIO, 1997, p. 97). O resultado não poderia ser mais pavoroso: o “covil dos Canudos” não era outra coisa que um “reduto inexpugnável de desertores, ladrões e assassinos deste estado e dos limítrofes” (MARTINS, 1995, p.119). Eis o cenário aterrorizante delineado pelo fazendeiro-coronel, que enfim, ao estabelecer a conexão irreversível entre o povoado e a concentração de criminosos, podia asseverar:

A credulidade no maior auge de exaltação e a esperança de terem parte nos bens alheios levava-os à prática de atos de perversidade contra quantos não fossem filiados à seita do fanatismo e comunismo. E o governo sempre imóvel... (MARTINS, 1995, p. 120).

13 Tal “estado de coisas” é por ele descrito da seguinte forma: “[...] este indivíduo [Antonio Conselheiro...] sugestionava o povo, que em multidão acudia pressuroso, abandonando suas casas e afazeres” (MARTINS, 1995, p. 113).

Estava feito: o comunismo aparece como uma obviedade que a esta altura nem surpresa deveria suscitar; pelo contrário, resultava de uma operação lógica quase autoevidente: que a seita instalada no Belo Monte tivesse as marcas do “fanatismo” não era novidade; o barão não faz senão repetir manifestações a este respeito já exaradas em tantas outras peças de acusação e desqualificação do invento conselheirista. Já o termo “comunismo” soava novo na articulação da catilinária, mas nem por isso deveria suscitar qualquer tipo de surpresa: tal qualificativo era certo, a se julgar pelos alertas que, como foi visto, vinham desde Alencar, a respeito das consequências da abolição da escravatura: os alicerces da grande propriedade efetivamente se viam comprometidos, como asseverara o autor de *Iracema*; os “sonhos do comunismo” materializavam-se em forma de pesadelo contínuo justo naquelas terras controladas pelo barão. O escriba podia terminar esta primeira parte de seu manifesto, publicada no dia 4 de março, apelando à execração pública do governador do estado (Rodrigues Lima) em cujo mandato tais calamidades tinham vindo a suceder-se. O Belo Monte, feito de indivíduos (não humanos, insistira o primo!) recém-saídos da escravidão, materializava aquela sociedade comunista tão temida nas décadas anteriores.

No dia seguinte o periódico publicava a segunda parte do escrito, consagrada principalmente aos acontecimentos mais recentes, a saber os embates travados a partir do envio das duas expedições policiais contra o Belo Monte, ambas fracassadas, como já se disse, e às especulações do autor quanto às motivações políticas para estes malogros, a seu ver propositais. Não é preciso alongar-se nisso: basta destacar que, uma vez mais, é no término da exposição que a alusão ao comunismo comparece, mais uma vez associado ao desmantelamento da ordem fundiária que, segundo aquela pena apavorada e alarmista, varria a vastidão dos sertões sob seu controle e o atingia em cheio, bem como a sua família; protestando contra as aproximações que venenosamente quiseram estabelecer entre ele e o líder do Belo Monte, os dizeres evidenciam o grau a que chegara a fúria do coronel:

Protetor de Conselheiro eu, um dos alvos mais salientes de sua cólera, estou esperando a todo momento, a devastação de minha propriedade e a partilha das mesmas aos subchefes da seita, cuja doutrina é o comunismo!

Protetor do Conselheiro eu que, na pessoa de minhas queridas sobrinhas, lamento, com profundo sentimento, a destruição das fazendas Canudos e Cocorobó, a elas pertencentes! (MARTINS, 1995, p. 123-124).

Alguns parágrafos abaixo e a mesma certeza: a de que o governador enviara forças policiais em pequeno número e com baixo poder de fogo contra o Belo Monte apenas para dispensar os fanáticos para que posteriormente, “em bandos, arrasassem e destruíssem minhas propriedades e fazendas” (MARTINS, 1995, p. 124). Se o governador podia apostar numa seita de base comunista para apenas para comprometer o poderio de seu rival político, nada mais adequado que o governo federal assumira as rédeas da situação. O fracasso da expedição comandada por Moreira César só haver mostraria ao barão que as forças que o ameaçavam eram ainda mais fortes.

Antes de prosseguir trato de evidenciar algo que da exposição feita já pode ser desconfiado: ao barão pouco importam os instrumentos a serem utilizados para que se debele o Belo Monte e a “ordem” seja restabelecida. Em seu horizonte tudo se articulava e resolvia nos âmbitos das lutas entre as facções em que se dividia a oligarquia fundiária e política. Por isso, não é de se estranhar que, ao final da guerra, sejam endereçados ao barão cumprimentos efusivos “pelo arrasamento de Canudos com a morte do Conselheiro” (SAMPAIO, 1999, p. 220).

2.2. Um médico e suas convicções

A carta com tais dizeres fora enviada ao barão da parte de Joaquim dos Reis Magalhães, médico, político e diretor de jornal em Salvador, e datada de 09 de outubro, passados quatro dias após o término dos combates e três do incêndio do que restava do arraial. A guerra travada ao longo do ano adquirira, portanto, no entendimento de ao menos algumas figuras de destaque na cena política e social, o aspecto de combate a uma perversidade que, entre outros atributos, carregava o vírus do comunismo em suas veias. Tal convicção repercutiria mesmo depois de a dizimação do vilarejo conselheirista ter sido levada a cabo. Com efeito, ganharia as páginas da então prestigiada *Revista Brasileira*, de 01 de novembro de 1897, o primeiro de dois artigos que Raimundo Nina Rodrigues consagraria ao episódio “Canudos”, abordado na perspectiva de uma “loucura epidêmica” que teria dado as marcas e contornos do arraial, a começar de seu próprio líder. Nina publicava este texto, produzido no decorrer dos eventos bélicos e finalizado nos dias do encerramento destes, desde sua posição como médico e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. Neste ensaio não repercute ainda o laudo médico que haveria de exarar sobre um crânio, proveniente da região dos combates, que lhe chegara com a indicação de que era o de

Antonio Conselheiro: exumado o cadáver no dia posterior ao término das escaramuças, antes que o fogo tomasse conta das ruínas e dos corpos insepultos, fora ele fotografado e depois a cabeça foi cortada, com duplo propósito: a) oferecer à opinião pública (!) de todo o país prova inequívoca que de o intento militar “civilizador” tinha sido levado a bom termo; b) submeter a peça a exame craniométrico, para o qual não se poderia contar com mais habilidosas mãos e apurado engenho que os do respeitado profissional maranhense. Foi isso que lhe contaram, e disso a opinião pública foi informada; deixo de lado aqui a suspeita, que correu o sertão, de que o cadáver exumado, fotografado e decepado não era o do Conselheiro... A essa altura, e no âmbito de tantas convicções desacompanhadas de provas, nada importaria: a leitura do artigo sobre o qual teço as ponderações seguintes faz mesmo concluir que não poderiam ter confiado a pessoa mais qualificada tão nobre e delicada incumbência. Uma pitada de comunismo a temperar a avaliação geral só confirmaria ao público leitor o acerto das iniciativas visando eliminar aquele foco de insânia e fanatismo, de subversão e de desordem.

Não é o caso de proceder aqui a uma análise pormenorizada do referido artigo de Nina.¹⁴ Basta referir que nele o escritor se dedica a atestar com afinco a incapacitação mental de Antonio Conselheiro lançando mão da autoridade médica e sustentando-se no paradigma da degenerescência dos mestiços. Sua argumentação, de caráter basicamente opinativo, expande-se pela citação de autores eugenistas inexpressivos que escreveram sobre fanatismo religioso e loucura das multidões pelo contágio do líder: eis o resultado da deformação religiosa da mente degenerada dos mestiços, incapazes de operações mentais que exigissem a mínima complexidade. Antonio Maciel, por sua vez, evidencia em sua trajetória um caso evidente de “psicose progressiva” primitiva e crônica (RODRIGUES, 2006, p. 43), manifestada sucessivamente 1) na hipocondria que certamente se deu no íntimo do seu lar (embora sem possibilidade de comprovação); 2) na megalomania demonstrada pela encarnação da alcunha de Bom Jesus Conselheiro que lhe fora atribuída por seus seguidores; e 3) no delírio de perseguição, manifestado em sua reação contra o regime republicano, de que o estabelecimento do Belo Monte é expressão evidente.

Antes de prosseguir, aqui algo que reputo importante: a inserção do caso do Conselheiro, no campo da patologia não é invenção de Nina, como, aliás, notei de relance

14 Para tanto, ver o trabalho imprescindível de Taciana Vasconcellos (2020). Apenas acrescento que este artigo de Nina se somaria a outros (inclusive o segundo que o autor consagraria ao tema “Canudos”, intitulado “A loucura das multidões”, centrado nos resultados a que o referido exame craniométrico o conduziria) numa coletânea organizada por Arthur Ramos e intitulada *As coletividades anormais* (Rodrigues, 2006). Daí extraio as referências que importam para meus propósitos.

páginas atrás; o legista atuante em Salvador empresta o prestígio de que gozava, de intelectual que estaria antenado com as tendências mais avançadas da ciência de seu tempo – algo mais que discutível, diga-se de passagem – a motes a que se recorria já faz tempo; recorde-se a já mencionada tentativa junto a Pedro II de interná-lo compulsoriamente num hospital destinado a “alienados” – algo que só não se viabilizou por falta de vagas. Nina se responsabilizaria, isso sim, pelas elucubrações bizarras – para dizer o mínimo – articulando insanidade do líder e loucura da gente liderada, até então tomada genericamente como fanática, entre outros epítetos nem um pouco elogiosos (o próprio barão de Jeremoabo a tomava como feita de “alucinados” (MARTINS, 1995, p.122).

Avanço, portanto. É na segunda fase do percurso delirante acima apresentado, em meados dos anos 1870, na verdade, bem antes que o Belo Monte ganhasse forma e vida, que Nina viu o fantasma do comunismo se manifestar, deixar pegadas e evidenciar que o patológico do que está em questão tem as vestes e a coloração da desordem social:

Pregando contra o luxo, contra os maçons, fazendo queimar nas estradas todos os objetos que não pudessem convir a uma vida rigorosamente ascética, Antonio Conselheiro anormaliza extraordinariamente a vida pacífica das populações agrícola e criadora da província, distraíndo-as das suas preocupações habituais para uma vida errante e de comunismo em que os mais abastados cediam dos seus recursos em favor dos menos protegidos da fortuna (RODRIGUES, 2006, p. 44).

Há que se notar que, embora ciosíssimo de seus pendores e qualificações intelectuais, bem como dos reconhecimentos que eles lhe suscitavam, em nenhum instante – como, aliás, ocorrera ao texto publicado pelo barão de Jeremoabo – Nina se preocupou em conferir mais efetividade e consistência ao termo que aqui pinço como guia da presente exposição. A simples referência basta. Se no panfleto de Martins o comunismo podia ser concebido com os contornos de um fantasma ameaçador ao regime calcado na grande propriedade, abalado, como foi visto, pela abolição da escravatura, nos termos do argumento esgrimido por Nina a referência soa bem mais fluida, um raio assustador em céu azul que atemoriza um ambiente que tem as marcas da paz e da concórdia e prevê para sua gente nada mais que “preocupações habituais”. Neste mundo concebido pelo intelectual maranhense não existe o latifúndio, muito menos o regime de servidão; o que existem são populações agrícola e criadora, indistintas, cujos cotidianos, são “anormalizados” não pelos extremos da casa-grande e da senzala e todas as brutalidades deles decorrentes,

mas pela ação de um asceta, um Savonarola do sertão, que prega contra excessos¹⁵ e, ao final, lograria convencer pessoas mais abastadas a compartilharem com indivíduos “menos protegidos” daquilo que lhes sobrava. A notar também que a carência que assolava as populações desfavorecidas não se deve a nada referente ao ordenamento social, mas à “fortuna”, ou seja, à sorte. É curioso notar como Nina veja “anormalidade” em empenhos por minimizar danos – produzidos em última instância, garante ele, pelo azar – em inúmeras vidas...

Mas não é só a isso que as ponderações de Nina a respeito do delírio do Conselheiro conduzem. Pela ação desta “figura anacrônica” (RODRIGUES, 2006, p. 42) as pessoas, distraídas de seus afazeres convencionais, são desviadas a um modo de vida em que o ideário comunista dá mãos à errância. Neste caminho alternativo representado pelo nomadismo, certamente entendido na perspectiva da vagabundagem, mas que tem outras bases que aquelas definidas pela propriedade, haveria uma regressão ao mundo da selvageria, na contramão dos caminhos que conduziam à civilização, ao menos se se toma em conta o que pensava Lewis Henry Morgan, um dos pais da Antropologia, eventualmente conhecido de Nina.¹⁶ E este desvio regressivo teria contagiado, que fique claro, gente a quem a fortuna havia de alguma forma sorrido: teria Nina tido notícia de que, andando pelo Sergipe nos idos de 1872-74, Antonio Maciel teria “aconselhado”, recorrendo “à parábola ‘da passagem do camelo pelo fundo da agulha’”, um certo José de tal (segundo outra fonte, Joaquim da Macota) a deixar seus bens e seguir rumo à “terra prometida” (OLIVEIRA, s/d)?

Nina Rodrigues terminava a escrita de seu texto justamente quando lhe chegava a notícia de que a guerra contra o Belo Monte tinha alcançado seu escopo. Apondo a ele uma nota, deixou explícito seu entendimento do ocorrido: batera-se

completamente o bando de fanáticos que ali [em Canudos] se achavam entrincheirados.

[...] A conduta de Antonio Conselheiro mantendo-se até à morte no seu posto, quando lhe teria sido fácilimo retirar-se de Canudos para ponto mais estratégico, é a confirmação final da sua loucura na execução

15 Também o barão de Jeremoabo denunciava ser o luxo algo “contrário à doutrina pregada pelo inculcado missionário” (MARTINS, 1995, p.114).

16 “Começando do zero, na selvageria, a paixão pela propriedade, como representando a subsistência acumulada, tornou-se agora dominante na mente humana nas raças civilizadas” (MORGAN, 2005, p. 22).

integral do papel do Bom Jesus Conselheiro que lhe havia imposto a transformação de personalidade do seu delírio crônico (RODRIGUES, 2006, p. 41)

Não demorariam muitos dias e lhe chegaria como oferta, ao laboratório de medicina legal em que atuava, nas dependências da Faculdade de Medicina da Bahia, um crânio. Junto vinha uma incumbência: submetê-lo a exame. Poderia, então, “confirmar”, com não poucas tortuosidades na argumentação e no palavreado, aquilo do que já tinha certeza, certeza a respeito da qual acabava de dissertar. Estava – ou julgava estar, já que há dúvidas sobre se o crânio decepado era mesmo o do Conselheiro, como já foi notado – diante daquele delirante convicto de ter desempenhado, enquanto vivo “o papel de enviado de Deus” (RODRIGUES, 2006, p. 46) e, do alto desta condição, de haver propalado um tosco, mas sedutor “comunismo” agitador dos sertões.

3. Conclusão

Ao final de 1897, portanto, Antonio Conselheiro, já morto, estava incluído por seus detratores no rol de figuras detestáveis a setores significativos da elite política e social nacional: mais especificamente, fazia parte, em companhia de André Rebouças, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, entre outros, desta espécie rara, exótica, de um monarquista que ao mesmo tempo apregoava e fazia acontecer o comunismo.

Um traço da caricatura euclidiana da vila conselheirista – ao qual parece não faltar, porém, cumpre anotar, alguma bem disfarçada simpatia – parece ecoar de certa forma as associações ao comunismo que foram estabelecidas por Cícero Dantas Martins e Nina Rodrigues, eventualmente entre outros sujeitos envolvidos com a destruição do invento liderado por Antonio Maciel que terão recorrido a tal termo horripilante. Euclides, que de um lado desconhece completamente o fato da escravidão grassando nos sertões percorridos pelo Conselheiro¹⁷, de outro reconhece que no Belo Monte se abriam “aos desventurados os celeiros fartos pelas esmolas e produtos do trabalho comum” (CUNHA, 2001, p. 305). Sua apreciação não é escancarada como, por exemplo, a de Afonso Arinos, que em seu

17 “As palavras escravo e escravidão não têm vez nas páginas de *Os sertões*” (CALASANS, 2019, p. 171).

Os jagunços, obra de 1898, apontava que o socialismo do Conselheiro “e certas formas de comunismo” resultaram em que “ali não havia pobres; todos trabalhavam para a comunidade, à medida de suas forças” (ARINOS, 1985, p. 133).¹⁸ Mas ao final, que a fronteira da miséria tivesse sido ultrapassada pouco importava àqueles segmentos para os quais não pairavam dúvidas de que então se jogava o futuro de um país civilizado; imperioso era, isso sim, garantir que os males trazidos pela abolição não se espalhassem, e a lógica que presidiu a constituição de um Brasil desigual não se desfizesse. Que o Belo Monte fosse dizimado, isso sim, foi motivo de comemorações bem pouco disfarçadas naqueles setores que divisaram na experiência conselheirista nada mais que subversão e comunismo, associados a fanatismo, anarquia, desordem e outros qualificativos desabonadores. “Tudo bandido!”: a formulação ouvida faz poucos dias de notória figura da política brasileira em referência aos chacinados da comunidade do Jacarezinho, no Rio de Janeiro, certamente soou em meio aos festejos, entre brindes a alívios compartilhados por sujeitos e segmentos que já há bom tempo vinham dando vida ao epíteto aqui comentado, assentando bem as posições de quem tudo fizera para que o instituto da escravidão se perpetuasse por aqui e, na sequência dos anos – até o presente – militarizasse pela eliminação de quaisquer inventos que soassem alternativas populares, efetivamente civilizatórias.

Referências

BRASIL. *A abolição no parlamento*. Vol. II. 2ª ed. Brasília: Senado Federal, 2012.

ALONSO, A. *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BARTELT, D. D. *Sertão, república, nação*. São Paulo: Edusp, 2009.

BASTOS, J. A. C. B. *Intelectual e bárbaro inimigo: a guerra simbólica contra Canudos*. Salvador: Edufba, 1995.

18 Recorrendo a outra passagem de *Os sertões*, Facó (1980) identifica em Euclides o reconhecimento de que no Belo Monte se praticava “uma espécie de comunismo primitivo” (p. 93).

BENÍCIO, M. *O rei dos jagunços*. Crônica histórica e de costumes sertanejos sobre os acontecimentos de Canudos. In: AZEVEDO, S. M. “*O rei dos jagunços*” de Manoel Benício: entre a ficção e a história. São Paulo: Edusp, 2003. p. 41-330.

CALASANS, J. *Cartografia de Canudos*. 2ª ed. Salvador: Assembleia Legislativa, 2019.

CUNHA, E. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê/Imprensa Oficial do Estado/Arquivo do Estado, 2001.

FACÓ, R. *Cangaceiros e fanáticos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

FALCI, F. B. *Ecossistema na casa-grande: o pensamento escravista nos últimos anos da escravidão (1883-1888)*. 2015. 116 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

FERREIRA, F. “Os 150 anos da Comuna de Paris e a Lei do Ventre Livre”. *Fundação Perseu Abramo*, São Paulo, 18 de mar. de 2021. Disponível em: <<https://fpabramo.org.br/2021/03/18/os-150-anos-da-comuna-de-paris-e-da-lei-do-ventre-livre/>>. Acesso em: 19/04/21.

FERREIRA, L. F. Luiz Gama: um abolicionista leitor de Renan. *Estudos avançados*, v.21, n.60, p. 271-288, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/zJHRTBVXN8tq-fnkJNhG5YPk/?lang=pt>>. Acesso em: 19/04/2021.

HOFFNAGEL, M. J. O Partido Liberal de Pernambuco e a questão abolicionista, 1880-88. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, s/v., n. 23, p. 7-24, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24831>>. Acesso em: 20/04/2021.

JUCÁ, J. A questão abolicionista na visão de André Rebouças. *Caderno de Estudos Sociais*, v.4, n.2, p. 207-218, 1988. Disponível em: <<https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1047>>. Acesso em: 21/04/2021.

LEMOS, R. A alternativa republicana e o fim da monarquia. In: GRINBERG, K.; SALLES, R. (org.). *O Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 401-444.

MACIEL, A. V. M. Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da Anunciação. In: NOGUEIRA, A. *Antônio Conselheiro e Canudos*: revisão histórica. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 57-197.

MARQUES, D. L. *Sob a “sombra” de Palmares*: escravidão, memória e resistência na Alagoas oitocentista. 2018. 375 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2018.

MARTINS, C. D. “Antonio Conselheiro” e “Antonio Conselheiro II” (cartas publicadas nas edições do Jornal de notícias de Salvador, em 04 e 05/03/1897). In: MENEZES, E. D. B.; ARRUDA, J. (org.) *Canudos*: as falas e os olhares. Fortaleza: EUFC, 1995. p. 113-125.

MORGAN, L. H. A sociedade antiga. In: CASTRO, C. (org.). *Evolucionismo cultural*: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 21-30.

MOURA, C. *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos*: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

NABUCO, J. *Campanha abolicionista no Recife*: eleições de 1884. Brasília: Senado Federal, 2005.

OLIVEIRA, I. F. “No rastro de Conselheiro”. Disponível em: <<http://www.infonet.com.br/canudos/roteiro.htm>>. Acesso em: 09/03/2003.

RECCHIA PAEZ, J. La serie de Antonio Conselheiro y la rebelión popular de Canudos en la prensa periódica internacional hacia 1897. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, s/v., s/n., n/p., 2021. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/83353>>. Acesso em: 17/04/2021.

RIZZO, R. M. A arrogância da teoria contra a lei: direito, escravidão e liberdade em José de Alencar. In: *Prisma jurídico*, s/v., n.6, p. 243-262, 2007. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/934/93400615.pdf>>. Acesso em: 16/04/2021.

RODRIGUES, N. *As coletividades anormais*. Brasília: Senado Federal, 2006.

SAMPAIO, C. N. (org.). *Canudos: cartas para o barão*. São Paulo: Edusp, 1999.

SANTOS, M. E. V. Antes do 13 de maio: o 25 de março no Ceará e o movimento abolicionista em Pernambuco. *Afro-Ásia: Centro de Estudos Afro-Orientais – UFBA*, n.53, p. 149-183, 2016. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/770/77051153004/html/index.html>>. Acesso em: 02/02/21.

SECCO, L. O anticomunismo preventivo. *GMARX-USP*, s/v., n. 55, n/p., 2020. Disponível em: <<http://gmarx.flch.usp.br/boletim55>>. Acesso em 19/04/2021.

SILVA, J. M. *Raízes do conservadorismo brasileiro: a abolição na imprensa e no imaginário brasileiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

VASCONCELLOS, P. L. *O Belo Monte de Antonio Conselheiro: uma invenção “biblada”*. Maceió: Edufal, 2015.

VASCONCELLOS, P. L. *Canudos: de Antonio Conselheiro a Lula da Silva*. Curitiba/São Paulo: Kottter/247, 2020.

VASCONCELLOS, P. L. (org.) *Antonio Conselheiro por ele mesmo*. São Paulo: É Realizações, 2017.

VASCONCELLOS, T. M. M. Antonio Conselheiro: um sujeito com estilo. In: TORO – ESCOLA DE PSICANÁLISE. *Antígona*. 13ª ed. Maceió: Edufal, 2020, p. 157-193.

ZILLY, B. Canudos: notícias do fim do mundo. *Caiçara dos Rios dos Ventos*, 22 de abr. de 2016. Disponível em: <<http://meneleu.blogspot.com/2016/04/canudos-noticias-do-fim-do-mundo.html>>. Acesso em: 07/05/2021.

APÊNDICE

ARTIGO ORIGINAL EM FRANCÊS

*Du désert de la quête à l'océan de la quiétude :
Réflexion sur quelques éléments du soufisme à travers l'étude de la notion
de désert dans la poésie de Hâfez de Chiraz, maître soufi et poète persan
du 8eme siècle H. / XIV siècle apr. J.C.*

SOHRAB DOLATKHAH
GHAZALEH ESMAILPOUR QOUCHANI



DU DÉSERT DE LA QUÊTE À L'OCÉAN DE LA QUIÉTUDE

RÉFLEXION SUR QUELQUES ÉLÉMENTS DU SOUFISME A TRAVERS L'ÉTUDE DE LA NOTION DE DÉSERT DANS LA POÉSIE DE HÂFEZ DE CHIRAZ, MAÎTRE SOUFI ET POÈTE PERSAN DU 8^{EME} SIÈCLE H. / XIV SIÈCLE APR. J-C.¹

Sohrab Dolatkah²

Ghazaleh Esmailpour Qouchani³

Résumé :

Cet article tente d'analyser l'usage de la notion de désert dans la poésie de Hâfez de Chiraz, maître soufi « mystique » iranien du XIV^{ème} siècle. Il va pourtant au-delà de ça en prenant un certain nombre des distiques de Hâfez comme support pour décrire des éléments de *l'urfân*. D'origine arabo-persane, ce terme est souvent traduit par « soufisme » en occident. Il désigne l'ensemble des enseignements, des méthodes et des étapes initiatiques qui mènent à la connaissance de Soi qui équivaut la connaissance de l'Existence. Le désert qui se dit *biâbân* en persan est en rapport avec de nombreuses notions y compris la première étape du cheminement spirituel soufi qui est *talab* signifiant notamment *volonté, quête*. Hâfez, en faisant usage de la notion de désert, invite à la vigilance sur la voie de la quête spirituelle et évoque les dangers que l'on peut rencontrer. La volonté, alimentée par l'amour, entraîne le soufi dans une immense étendue de possibilités qui engendrent aussi bien des points d'intérêts détournant du chemin que des points de repères indiquant le but ultime, souvent symbolisé par la rencontre avec l'Aimé. Selon Hâfez, traverser ce désert nécessite un guide, un maître qui, en ayant parcouru toutes les étapes initiatiques, est capable de guider l'adepte soufi jusqu'à ce qu'il atteigne son but. Cela, dans le soufisme, consiste à connaître sa propre identité, son « Je » véritable qui, en étant soumis aux lois de l'Existence, se réalise comme le lieutenant de Dieu. Ce « Je », loin des définitions psychologiques, englobe les deux dimensions humaines inséparables qui sont *bâten* « le monde intangible de l'intérieur—champs de réception » et *zâher* « le monde tangible de l'extérieur—champs de perception ». Le soufi accompli est celui qui, en dépassant les limites de l'ordre individualiste, s'est réalisé en plénitude existentielle, à l'image d'une goutte d'eau qui a atteint la quiétude de l'océan.

Mots clés :

Soufisme ; Hâfez de Chiraz ; poésie persane ; désert ; Iran.

¹ Artigo recebido em 18/10/2021.

² Linguiste. Docteur en médecine de la Faculté de Médecine de Chiraz. Docteur en linguistique par l'École Pratique des Hautes Études, Paris.

³ Historienne de l'art. Licence en Arts Appliqués par L'Université Honar de Téhéran. Docteur en Histoire de l'Art par L'Université de la Sorbonne, Paris.

FROM THE DESERT OF QUEST TO THE OCEAN OF QUIETNESS

THOUGHTS ON SOME ELEMENTS OF SUFISM THROUGH THE STUDY OF THE NOTION OF DESERT IN THE POETRY OF HAFEZ OF SHIRAZ, SUFI MASTER AND PERSIAN POET FROM THE 8TH CENTURY H. / 14TH CENTURY A.D.

Sohrab Dolatkhah

Ghazaleh Esmailpour Qouchani

Abstract:

This article aims at analyzing the use of the notion of desert in the poetry of Hafez of Shiraz, a fourteenth-century Iranian Sufi master, but it goes far beyond that, taking certain couplets of Hafez as a base to describe elements of the *erfân*. This Arabic-Persian term is often translated as “Sufism” in the West. It designates the set of teachings, methods and initiatory stages that leads to the reception of Self-knowledge, which is equivalent to knowledge of Existence. The desert, called *biâbân* in Persian, is related to numerous notions, including the first stage of the Sufi spiritual path, which is the *talab*, meaning *will* or *quest*. Hafez, using the notion of desert, invites one’s vigilance on the path of spiritual search and evokes the dangers that can be found there. Will, impelled by love, leads the Sufi to an immensity of possibilities which may include points of interest, sources of deviation from the path, but also reference points that can indicate the way leading to the ultimate goal — often symbolized by the union with the Beloved. According to Hafez, a guide is needed to cross this desert, a master who, having passed through all the initiatory stages, is able to guide the Sufi adepts until they achieve their cherished goal. In Sufism, the ability to accomplish this mission resides in knowing your own identity, your true “I” who, being subject to the laws of Existence, realizes itself as God’s lieutenant. This “I”, far away from psychological definitions, encompasses the two interpenetrating human dimensions that are *bâten* – the intangible inner world, the field of reception; and *zâher* – the tangible outer world, the field of perception. The accomplished Sufi is one who, by surpassing the limits of the individualistic order, achieves existential fullness and peace, like a drop of water reaching the vastness and the quietness of the ocean.

Keywords:

Sufism, Hafez of Shiraz, Persian poetry, desert, Iran.

Introduction

Écrire au sujet d'une notion tel que *désert* nous a été à la fois fascinant et contraignant ; fascinant, car nous venons d'un pays dont l'un des patrimoines classés à l'UNESCO en tant qu'héritage universel de l'humanité est bien un vaste désert où l'on a enregistré la température la plus haute de la planète (voir le *désert de Lout* sur le site officiel de l'UNESCO⁴), et contraignant, parce que la notion de désert fait venir à nos esprits beaucoup de dénnotations et surtout connotations, en particulier quand on est amoureux de la littérature et chercheur en soufisme.

Pourtant, nous n'avons pas eu la crainte de tenter de nous y lancer. Nous nous sommes d'abord rappelés de l'équivalent de *désert* dans notre langue maternelle le persan : le mot *biâbân* qui signifie littéralement « sans eaux », donc sans possibilité d'habitation. Il indique ainsi un étendu de terre dont les confins sont hors de la portée de vue ; voilà que ce mot lui-même nous invite à la réflexion. Ensuite, *biâbân* suscite non seulement des souvenirs de notre pays natal dont une grande partie est désert au meilleur sens du mot, mais aussi nous renvoie à nos lectures de la poésie persane dans laquelle ce mot et ces équivalents ont une place assez particulière. Mais comme la poésie persane est un immense océan, nous avons décidé de nous limiter à un seul poète, et pourquoi pas le poète le plus représentatif de cette poésie ? C'est donc dans la poésie de Hâféz de Chiraz que nous avons cherché l'emploi des mots signifiant *désert*, leur fréquence et leur sémantique. Une raison de ce choix est l'importance de la poésie de Hâféz en ce qui concerne les enseignements soufis dont l'imagerie symbolique fait souvent l'usage du désert en tant qu'un lieu où se passe la traversée initiatique. Enfin, une autre raison de ce choix est que le Divân de Hâféz, c'est-à-dire l'intégralité de sa poésie est depuis une quinzaine d'années accessible aux francophones, grâce à la traduction de Charles-Henri de Fouchécour (Verdier 2006). Dans d'autres langues aussi, notamment en anglais, on peut trouver de bonnes traductions de ses poèmes. Et comme notre matière d'étude est la poésie persane, il nous a paru nécessaire, avant d'aborder le sujet, d'introduire la langue persane dans laquelle cette poésie est produite. Sont abordés ensuite la notion de désert dans la littérature soufie en citant des exemples de différents auteurs, mais aussi les étapes du cheminement spirituel soufi, avant de présenter Hâféz de Chiraz, sa poésie et la notion de désert dans cette dernière.

4 <https://whc.unesco.org/fr/list/1505/>.

1. Langue persane

La langue persane est l'une des langues iraniennes de la branche indo-iranienne de la grande famille des langues indo-européennes. Elle s'inscrit dans la continuité du moyen perse (pehlevi) lui-même issu du vieux perse de l'époque des Achéménides (559-330 av. J-C). Le persan a émergé dans un contexte de chaos linguistique durant lequel les anciennes langues telle que le pehlevi ont graduellement disparu durant les deux siècles suivant la conquête de la Perse sassanides (224-651 apr. J-C) par les musulmans arabophones, il y a plus de mille ans. Depuis, le persan a évolué d'une langue chargée des mots archaïques et des emprunts arabes à une langue plus épurée et présentant aussi des emprunts des langues occidentales. Il a toujours été la langue d'expression poétique et l'unique langue administrative et officielle du pays depuis des siècles. Le persan est actuellement parlé par quelque 80 millions d'Iraniens en Iran, environ cinq millions d'Iraniens de la diaspora. Il a été auparavant parlé dans des cours des sultanats moghols en Inde, des poches de population au Cachemire et au Pakistan. La variante orientale du persan appelé *dari* est l'une des langues officielles de l'Afghanistan. Le *tadjik*, la langue officielle du Tadjikistan est aussi une variante historique et très proche du persan.

Le persan est principalement reconnu dans le monde par sa poésie raffinée et chargée de concepts lyriques, philosophiques et soufis. Des centaines de poètes ont produit dans cette langue non seulement au sein des frontières de l'actuel Iran, mais aussi dans d'autres pays notamment Afghanistan, Tadjikistan, Pakistan, Inde et même la Turquie. L'importance de la poésie en Iran relève du fait qu'elle fut le moyen le plus efficace de la renaissance de la langue persane, et par conséquent, de l'identité nationale des Iraniens, et ce depuis il y a mille ans. Ce propos est essentiellement la traduction de ce que Ferdowsi écrivait, il y a environ dix siècles, dans son épopée le *Shâhnâmeh* « Le Livre des Rois » :

:

J'ai subi beaucoup de souffrances pendant trente ans

Ainsi, j'ai fait renaître l'Iran grâce à cette œuvre persane.

Une connaissance préliminaire de la poésie persane est donc indispensable, d'autant plus que la quasi-totalité des concepts soufis, dont le sujet de cet article, a été portée par cette poésie à travers l'œuvre des grands poètes. À vrai dire, le soufisme et la poésie persane se sont tellement liés l'un à l'autre que nous pouvons dire ceci :

de même que l'arabe fut la langue de révélation du Coran au Prophète Mohammad, le persan fut la langue dont la poésie a servi de lieu de réception des notions soufies que l'on peut désigner comme la suite des révélations prophétiques chez les maîtres soufis, eux-mêmes spirituellement liés au Prophète.

2. Poésie persane

Les plus anciennes formes poétiques iraniennes qui nous sont parvenues sont les *Gâthâs* rédigés en avestique, une langue proche du vieux perse. Ils sont attribués au prophète Zarathushtra (Zoroastre), vécut entre mille cinq cents et deux mille ans av. J-C. Les *Gâthâs* signifiant « chants » font partie des textes liturgiques des zoroastriens. De la période plus récente de l'antiquité iranienne, c'est-à-dire l'époque de la dynastie Sassanide, quelques morceaux de poèmes profanes aussi nous sont parvenus ; des poèmes qui, selon les spécialistes auraient été composés et chantés par les ménestrels à la cour des rois. Comme il est dit plus haut, à cette époque la langue persane s'appelait pehlevi et s'est marginalisé sous la domination administrative et religieuse de l'arabe après l'arrivée de l'Islam en Iran en VII^{ème} siècle. Cela dit, le persan et une forme populaire de sa poésie ont continué leur existence chez le « peuple » en dehors des cours et du milieu officiel des émirs qui pratiquait exclusivement l'arabe à l'écrit et à l'oral.

Le persan littéraire proprement dit a émergé au Khorassan et en Transoxiane, la partie orientale de la Perse, il y a environ mille ans. Cela, à la suite de l'établissement des principautés iraniennes à l'est de la Perse qui revendiquaient leur indépendance du calife arabe Abbasside (750-1258 apr. J-C) établi à Bagdad. En se basant sur l'identité nationale préislamique, les princes iraniens encourageaient la pratique du persan et patronnaient les poètes pour mettre en vers l'histoire des rois et des héros et les légendes mythologiques iraniennes (Z. Safâ 1964: 16-17). Au cours des siècles suivants, les poètes ont élaboré les formes poétiques existantes et ont adapté le métrique et certaines formes poétiques arabes à la poésie persane. En même temps, ils ont utilisé cette poésie comme un moyen éloquent pour exprimer leurs croyances religieuses et leurs inspirations soufies en plus de la sagesse héritée de l'époque préislamique. Ainsi fut le développement d'une poésie que l'on appelle « poésie classique persane » à nos jours (Voir aussi Gilbert Lazard, 1971: 307).

Les représentants les plus célèbres de la poésie classique persane sont Ferdowsi (X^eme siècle), Nezâmi Gandjavi (XII^eme siècle), 'Attâr Neyshâbûri (XII^eme siècle), Saadi Shirâzi (XIII^eme siècle), Mohammad Balkhi, appelé en Iran Mowlavi et connu en occident sous le nom de Rûmî (XIII^eme siècle), et Hâfez Shirâzi (XIV^eme siècle). Cette poésie est non seulement écrite en persan vernaculaire qui est la seule langue officielle du pays, mais également dans les variantes du persan qui sont parlées dans d'autres pays notamment l'Afghanistan, le Tadjikistan et le Pakistan. Un spécialiste de la langue et de la littérature persane l'a décrite ainsi: « La poésie persane est peut-être l'expression la plus brillante et la plus riche du génie iranien » (Gilbert Lazard, dans l'introduction de Z. Safâ 1964: 9).

La poésie persane a traversé les frontières des pays persanophones notamment l'Iran connu autrefois des étrangers sous le nom de Perse. De fait, dès les premiers siècles de floraison de cette poésie et en parallèle avec l'expansion territoriale du persan, les cours des principautés de différents pays même non persanophones comptaient des poètes qui écrivaient en persan, car il était considéré comme langue de prestige jouant ainsi-un rôle comparable à celui du français en Europe au XVIII^eme siècle (Gilbert Lazard, 1964 : 19). C'est ainsi que l'on trouve des poètes persans dans un vaste territoire qui s'étend du sous-continent indien jusqu'en Asie Mineure en passant par l'Asie centrale. Néanmoins, l'épicentre de la poésie persane reste l'Iran, et à l'intérieur de ses frontières, c'est surtout la ville de Chiraz qui a eu le mérite d'abriter les poètes les plus brillants dont la renommée a dépassé les limites de l'espace et du temps ; nous parlons de Saadi Shirâzi et son concitoyen Hâfez Shirâzi qui ont vécu avec environ un siècle d'écart.

3. La notion de désert dans la littérature soufie persane

Il y a plusieurs mots en persan qui peuvent se traduire « désert », dont le plus usité est *biâbân*. Ce mot est composé du préfixe privatif *bi-* « sans » et de *âbân*, le pluriel du mot *âb* qui signifie « eau ». *Biâbân* est donc un endroit qui manque de l'eau, par conséquent et dans le cas extrême, il est dépourvu d'habitants, des végétations, des animaux, des humains—un endroit hostile au vivant. Un équivalent du mot *biâbân* est le mot *bâdiyé* d'origine arabe. De plus, il y a le mot *kavir* qui s'emploie plus spécifiquement pour nommer certains déserts iraniens. Ainsi, nous avons *Kavir-e Markazi* « le désert central » en plus de *Dasht-e Lout* (voir plus haut) au centre-est de l'Iran. Ces deux déserts sont assez vastes et arides pour ne pas donner trop de chance de survie aux malheureux qui s'y perdent.

Les déserts iraniens sont, en revanche, entourés des chaînes de montagnes donnant sur des vallées dont certaines étaient jadis le bassin des civilisations, car dans ces vallées il y avait et dans certaines entre elles il y a toujours de l'eau courant en petits fleuves ou au moins des ruisseaux. Ce qui fait que l'on peut rencontrer des oasis accueillants et plaisants aux confins de ces déserts aux conditions hostiles. L'homme iranien habitant en voisinage de ces déserts avait aussi cette ingéniosité d'inventer, depuis des millénaires, un système d'exploitation d'eau souterrain nommé *qanât*. Les qanâts iraniens, dont les plus anciens sont classés par l'UNESCO comme patrimoine mondial, se constituent d'une chaîne de puits communicants dont le premier est creusé sur le flanc des collines et le dernier dans la plaine où l'eau sort et coule, irrigue les champs et se trouve dans les carafes des habitants.

Le désert iranien, peut-on dire, ne manque pas d'eau, car il y en a dans les bassins souterrains ; ce qui manque ce sont les moyens d'y accéder. Cela s'applique aussi quand on emploie le mot *biâbân* « désert » au sens figuré. Ce qui est souvent le cas dans les enseignements soufis portés par la poésie persane. Selon les maîtres soufis, qui se réfèrent à une parole du Prophète Mohammad, chaque être humain possède un trésor en lui, un trésor caché souvent sous des couches épaisses de poussières des désirs et des passions— un trésor à découvrir. Toute la difficulté est d'abord dans la prise de conscience de ce fait, mais aussi dans le fait d'avoir ou non les moyens d'exploiter ce trésor. Celui qui prend conscience de l'existence de ce trésor se positionne sur un bon point de départ sur la voie de la découverte. En effet, cette connaissance est aussi représentative du fait que l'homme ne manque de rien. Il a tout, mais à l'instar des habitants des zones voisinant des déserts où il y a des bassins d'eaux souterraines, il lui manque le savoir-faire pour y accéder. C'est là que l'ingéniosité des maîtres soufis entre en jeu. Le soufisme, né dans l'enceinte de l'Islam et porté à son point d'excellence en Iran témoigne des efforts et les sacrifices des maîtres soufis dans leur quête d'accéder d'abord à leurs propres trésors, ensuite d'aider par leur guidance ceux qui veulent faire la même démarche initiatique pour se découvrir.

Après la prise de conscience, que l'on peut désigner le degré zéro de *soluk* « le cheminement initiatique des soufis », débute la première étape de ce cheminement qui s'intitule *talab* signifiant notamment volonté d'agir, partir à la recherche, entamer une quête. Cette étape est primordiale, car elle se définit par la volonté sans laquelle rien ne peut se réaliser. Plus cette volonté est grande, plus l'envolée initiatique du soufi est haute. Une telle envolée nécessitera une vaste étendue. Cela pourrait expliquer pourquoi l'étape de *talab* est souvent symbolisée dans la littérature soufie par le mot *biâbân* sous cette déclinaison : *biâbân-e talab* « le désert de la volonté, de la quête ». La notion de vastitude n'est-elle pas en question ?

Dans les écrits des soufis iraniens, on rencontre aussi d'autres déclinaisons des mots équivalant le mot désert. Nous pouvons en citer: *désert des intellects, désert des poitrines, désert de l'amour, désert de l'anéantissement, désert de l'ignorance, désert de la cruauté, désert de la peine, désert de la douleur, désert de la non-existence, désert de la résurrection, désert du contentement (sobriété), désert de la folie, désert de la résignation (confiance en Dieu), désert du silence*. L'emploi des équivalents du mot désert, ses dérivés et ses déclinaisons est très répandu dans la littérature persane, surtout dans sa poésie. Viennent maintenant quelques exemples tirés des œuvres d'une dizaine de poètes et de maîtres soufis persanophones. Les distiques de ghazal cités ci-dessous sont tirés des sites Internet dédiés aux poètes persans (voir les sources en ligne).

Sanâi Ghaznavi (mort 1131), considéré comme le premier poète persan ayant créé des grandes œuvres d'inspiration soufie, invitait à « *faire galoper le cheval de l'enthousiasme dans le désert de l'amour* ». (Sanâi, ghazal n° 232).

Selon 'Attâr Neyshâbûri (mort 1221), pour pouvoir rencontrer l'Aimé il faut parcourir les déserts de son amour:

« Sur l'arène de Son amour, voici un monde entier qui est éperdu. Dans les déserts de Son amour, il y a à chaque instant des hauts et des bas. » ('Attâr, ghazal n° 670)

Dans un quatrain attribué à Mir Sayed Ali Hamadâni (mort 1385), contemporain de Hâfez et le 22^{ème} maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO)⁵, il y a un jeu de mots entre douleur et remède dont le premier est prépositionné du mot désert :

*« Si tu ne parcours pas le désert de la douleur
Tu ne parviendras jamais au remède
Si tu ne renonce pas au renom, aux désirs
Tu ne sentiras point le parfum de l'amour. »*
(Poème cité dans Mohebbi, 2001 : 111)

5 MTO pour l'intitulé originelle en persan : Maktab Tarighat Oveyssi « école de la voie soufie Oveyssi » dont la version la plus usitée est Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO Shahmaghsoudi). Pour plus d'information sur cette école de soufisme, voir son site internet : <http://mtoshahmaghsoudi.com/>.

Dans un traité du même maître on trouve ceci : « Ô cher ami, la vérité de la foi est la lumière de soleil du royaume céleste omnipuissant qui se lève à l'est de l'identité invisible et parcourt les niveaux divers des intellects et des âmes, et se couche au coucher de l'âme des épris du désert de l'Amour » (Mohebbi, 2001 : 83).

Vu ces différents emplois des équivalents du mot désert et les acceptions qu'ils portent, on constate qu'ils ne sont pas forcément employés dans le sens purement littéral du terme. De fait, le désert est vu comme une étendue immense à la disposition de l'âme qui pourrait en faire une arène d'activités diverses. Le désert peut même désigner l'état de détachement de l'âme des soufis de tout ce qui est mondain et qui pourrait attirer leur attention et leur regard intérieur et les détourner. C'est peut-être pour cette raison que certains soufis font allusion au désert en parlant de la poitrine, comme dans un autre écrit de Mir Sayed Ali Hamadâni : « *plaisirs du vin de l'amitié venant des nuages de la générosité divine aux déserts des poitrines des épris [de l'aimé] au moment de leur prière* » (Mohebbi, 2001 : 93).

Cette analogie entre le désert et la poitrine où demeure le cœur a trouvé une autre expression dans ce distique de Rûmî (mort 1273):

« *Je suis arrivé à un désert dans lequel l'amour apparaît, et [dans lequel] toute impureté se transforme en pureté absolue.* » (Rûmî, ghazal n° 583)

Cette image du désert, en tant que lieu d'apparition de l'Amour, chez Saadi de Chiraz, d'ailleurs contemporain de Rûmî, perd ses caractéristiques périlleuses dès qu'il y a l'amour entre deux êtres, disons, entre quiconque ayant un but recherché, un objectif de valeur :

« *Entre l'amoureux et l'aimé s'il y a un désert, il y aura des fleurs à la place des buissons épineux.* » (Saadi, ghazal n° 609).

Selon Awhadi Marâghéï (mort 1338), un autre poète soufi persan, l'amour ressemble à un désert sans fin :

« *Le désert de l'amour n'a pas de fin. Et toi, qu'as-tu vu dans cet infini, raconte !* » (Awhadi Marâghéï, ghazal n° 862).

Sâéb Tabrizi (mort 1676) a employé la déclinaison de *désert de la quête* à plusieurs reprises ; en voici deux exemples :

« *Celui qui bat le tambour du départ aux rythmes de son cœur est le chef de ma caravane dans le désert de la quête* » (Sâéb Tabrizi, ghazal n°700).

Ou encore :

« *Dans le désert de la quête, notre état d'esprit est à voir ; car ici même Khezzr,⁶ le guide des autres, est un voyageur perdu* » (Sâéb Tabrizi, ghazal n° 385).

Pour certains soufis, à l'instar de Abdolqâder Bidel Dehlavi (mort 1720), de ceux qui entrent dans ce désert il ne reste rien que l'amère nouvelle de l'égaré éternel :

« *Ô amis ! Ne cherchez pas de nous des traces dans ce désert. Car, s'il y en a une, elle s'est inscrite dans l'égaré éternel.* » (Bidel Dehlavi, Tome 6 de son divân, ghazal n° 80)

Selon Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha (né 1945), le 42^{ème} maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, la traversée de désert est indispensable pour atteindre le but recherché :

« *Comment pourra-t-il atteindre la Kaaba de but, celui qui n'a point mis les pieds dans son désert ?* » (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 2021 : 195).

⁶ Khezzr, al-khadir en arabe, est un personnage mystique, à qui selon les exégèses musulmanes, le Coran fait allusion dans la sourate 18 verset 65. Il est pour les soufis l'archétype du maître spirituel dont la fonction est de se manifester aux soufis sous différentes apparences à des moments où ils ont besoin d'un guide.

En lisant ces exemples issus de la poésie soufie, l'on comprend que le but recherché des soufis se trouve dans un état d'esprit hors de l'espace-temps pour lesquels les poètes emploient des métaphores bien précises tels que le désert qui correspondent surtout à la première étape du cheminement initiatique soufi que nous allons présenter.

4. Les étapes de *soluk* « cheminement initiatique soufi »

Il est connu, en particulier depuis la parution de *la Conférence des Oiseaux*, l'œuvre de Faridoddin 'Attâr Neyshâbûri, que le cheminement initiatique soufi compte sept étapes principales. Dans l'ordre établi par 'Attâr, elles sont *talab* « quête, recherche », *'eshq* « amour », *ma'rafat* « connaissance », *esteqna* « suffisance », *tawhid* « unicité », *heytrat* « émerveillement », *faqr va fanâ* « pauvreté et anéantissement ». ('Attar, Conférence des oiseaux: 380-429). Ces étapes se trouvent d'ailleurs dans les enseignements de la plupart des grands maîtres soufis avec parfois des variations importantes dans l'ordre et l'appellation.

Notre réflexion dans cette étude se focalise sur la première de ces étapes, c'est-à-dire *talab* « quête, recherche ». À propos de cette étape, Shahmaghsoud Sadegh Angha (1916 - 1980), le 41^{ème} maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, a écrit un chapitre dont voici un extrait :

« Sur la voie du cœur il y a sept lieues
 Qui sont les étapes de cheminement du chercheur de la Vérité.
 La première en est ce qui se dit « volonté »
 Il n'est que des souffrances, des tourments, de la peine.
 Il te demande tellement ce cœur hypocrite
 De toutes choses, bonnes ou mauvaises, pendant cette étape.
 Ces attirances ne font pas partie de la voie et ces étapes
 Ils n'ont rien de commun avec la forte exaltation du cœur.
 Hâte de purifier ton âme
 Afin de parcourir cette voie à la lumière de la foi.
 Attention ! Sur cette voie dangereuse et délicate
 Ne tente pas t'aventurer sans un guide. »
 (Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1980 : 100)

Comme il est dit dans ces vers, l'étape de *talab* comprend des dangers et des souffrances. Elle nécessite beaucoup d'efforts pénibles, beaucoup d'attention. Pourquoi cette étape est-elle si difficile ? La réponse, semble-t-il, demeure dans l'acception plébiscitée du mot *talab* « volonté » qui, accentuée par la force de l'amour, arrive à casser toutes les limites pour entrer dans une dimension qui touche à l'Absolu ; ce qui émerveille par ces multiples possibilités ceux qui sont impliqués dans cette étape, risque de les égarer et donc les éloigner du but ultime de la quête qui est l'union avec l'Aimé. Comme tout le cheminement spirituel, cette étape nécessite un guide, d'autant plus qu'il s'agit de la toute première des étapes. Cela pourrait expliquer le fait que cette étape soit comparée à une vaste étendue, un désert (voir plus haut).

Cette comparaison a même trouvé un écho dans les écrits d'un maître soufi populaire iranien du XV^{ème} siècle où il trouve dans le mot *kherqa* « le manteau initiatique des soufis » un rapport sémantique avec le désert, car *kherqa* est un dérivé de la racine arabe *kharaqa* qui signifie « désert vaste et plan ». Par cette acception, le mot *kherqa* symbolise le cheminement de son porteur, le soufi, dans le désert infini de l'amour divin qui nécessite des efforts et des sacrifices incommensurables (Vâ'ez Kâshefi, édité en 1971 : 152).

La quête spirituelle des soufis trouve une réponse sûre chez l'Aimé, car il est dit dans une parole divine : « *Celui dont je suis l'objet d'intention me connaîtra, et celui qui me connaît me sera soumis, et celui qui m'est soumis me voudra, et celui qui me veut me trouvera, et celui qui me trouve me servira, et celui qui me sert se rappellera de moi, et je me rappellerai par ma miséricorde de celui qui se rappelle de moi* » (*Paroles divines*, 1999 : 68-69).

Selon les enseignements soufis tels qu'ils sont enseignés par Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, le maître contemporain de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi, le but de la quête soufie est *se connaître*. Si l'on utilise la métaphore de voyage pour cette quête, il s'agit d'un « voyage de soi vers Soi », autrement dit, partir du « je » avec un *j* minuscule vers le « Je » avec un *J* majuscule (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1994 : 3-4). Ce « Je » réunit en lui-même tous les éléments de ce voyage : le voyageur, le voyage, le chemin, le processus de cheminement, le guide, le processus de guidance, et la destination. Il est donc important de préciser qu'il s'agit premièrement d'un voyage intérieur, alors toute la terminologie doit être interprétée dans ce sens. Cela dit, ce voyage a aussi une dimension extérieure, car à peu près tous les soufis ont réalisé des voyages au sens apparent du terme, souvent pour aller chercher un guide spirituel ou rencontrer des maîtres de leurs temps ou bien faire des pèlerinages aux lieux saints tels que la Mecque.

On voit bien qu'il y a deux aspects intérieur et extérieur qui correspondent aux aspects invisible et visible ou caché et apparent de la quête spirituelle. Et de même que pendant les voyages extérieurs, surtout sur le plateau iranien, on peut subir des traversées de désert, pendant les voyages intérieurs l'âme peut traverser des étapes analogues. Chez les soufis, cette épreuve s'appelle *qat'-e bâdiyé* signifiant littéralement « couper, trancher, franchir un désert ». Cette étape, pour le soufi, consiste à traverser sa propre âme dans toutes ses dimensions et éviter les différentes caprices, désirs et passions de cette dernière ; de manière qu'il en soit libéré et puisse continuer son voyage jusqu'à la demeure de l'aimé, autrement dit, l'état divin de son propre être désigné par les maîtres comme « état Adamique ». Ainsi, la traversée du désert ne signifie pas « abandon de Dieu » ou une période d'aridité spirituelle, comme elle est comprise en référence aux 40 années d'errance en désert du peuple juif dans l'ancien testament. Pour les soufis la traversée du désert est une épreuve qu'ils rencontrent à la première étape de leur cheminement et consiste à prouver leur résolution mais aussi leur pleine confiance en Dieu qui les protège de tout danger dans des circonstances d'extrême difficulté. La réussite dépend d'ailleurs de cette même confiance que les soufis appellent *tavakkol* et qui résulte en *radjâ* « espérance ».

De même que la pratique de *tamarkoz* « concentration sur le cœur » des soufis a pour but de fermer la porte des sens à ce qui vient de l'extérieur et éteindre ce qui se génère mentalement à l'intérieur afin d'atteindre un vide qui rend possible la plénitude, la traversée du désert pour eux est de se mettre dans un espace-temps où les perturbateurs sensoriels sont réduits au minimum. Dans l'expérience extérieure c'est l'espace-temps caractérisé par *la nudité et le silence* du lieu (voir Le Clézio, 1997 : 139), et dans l'expérience intérieure qui se déroule hors temps-espace, c'est *tadjarrod* « isolement » même de ses propres pensées qui mettent le soufi dans un état de *qorb* « rapprochement », c'est-à-dire plus près de sa réalité de propre identité, son « Je » véritable qui est en harmonie avec la Vérité.

Ces notions préliminaires peuvent aider à mieux examiner l'emploi de la notion/phénomène de *biâbân* « désert » et ses équivalents dans la littérature soufie dont la poésie de Hâféz est un remarquable monument illustrant toute la beauté des enseignements soufis.

5. Hâfez de Chiraz : maître de la poésie lyrico-mystique

Shamseddin Mohammad Hâfez Shirâzi naquit à Chiraz, la capitale provinciale du Fârs au sud de l’Iran, dans la première moitié du XIV^{ème} siècle et y mourut en 791 H./1389 apr. J.-C. Il avait opté « Hâfez » comme son nom de plume qui apparaît au *beyt* « distique » final de tous ces ghazals, car il était *hâfez-e qor’ân* « connaisseur du Coran par cœur ». Sa poésie lyrico-mystiques lui avait garanti une belle renommée de son vivant. Hâfez est de loin le poète le plus lu chez les Iraniens. Son Divân, ouvrage recueillant l’intégralité de sa poésie, se trouve souvent à côté du Coran chez les musulmans persanophones. Son tombeau aux portes de Chiraz est un lieu de pèlerinage et l’un des lieux touristiques les plus visités. Selon certains spécialistes de la poésie persane, Hâfez est le plus grand poète lyrique iranien, sinon sans doute l’un des plus grands (G. Lazard dans Z. Safâ 1964 : 257). Charles-Henri De Fouchécour, le traducteur en français de son Divân complet, le considérerait même « le plus grand poète du monde » (propos recueilli auprès de De Fouchécour en 2007 par Sohrab Dolatkhah à Paris). Mais l’éloge le plus parlant de l’œuvre de Hâfez de la part des occidentaux fut exprimé d’une manière sans égale par Goethe poète et philosophe allemand dont l’œuvre majeure le *Divân d’Orient et d’Occident* en est le témoin. Cette dernière est considérée comme étant une réaction « sur le mode de l’appropriation active, de l’assimilation créatrice du modèle admiré » (*Divân d’Orient et d’Occident*, 2012 : XI). Ce mode de réaction semble être la même réaction que Hâfez aurait eu en percevant du monde extérieur et en recevant dans son esprit toute la beauté de l’Existence qu’il nomme l’Aimé ; et c’est ainsi que son œuvre poétique devient le lieu de *tadjalli* « l’épiphanie » de la Beauté absolue. C’est peut-être dans ce sens que l’on puisse lire cette affirmation de Goethe :

Les poèmes de Hâfez à l’encre indélébile

Fixent une vérité incontestable »

(Goethe, 2012, 19).

La poésie de Hâfez n’est pas seulement lue et aimée par les savants et les érudits de la littérature ; elle a réjoui, depuis son époque, d’une popularité exceptionnelle chez les persanophones de telle manière que l’on utilise son Divân pour divination : en invoquant l’âme du poète, on ouvre le livre au hasard et on cherche le message du poète dans le ghazal qui commence ou se termine sur la page paire visitée. Bien qu’elle jouisse d’une telle popularité, sa poésie défie pourtant l’entendement intellectuel—l’une des raisons pour les-

quelles il y a de très nombreux ouvrages, des centaines sans doute, dédiés à la critique et à l'interprétation de la poésie hâfezienne. Cette poésie fait parfois allusion à la vie libertine ; ce qui a suscité depuis son époque des oppositions quelquefois hostiles envers lui de la part des religieux musulmans orthodoxes.

Hâfez a excellé son art poétique dans *ghazal*—l'une des nombreuses formes de la poésie persane. Cette forme est la plus plébiscitée pour aborder les thèmes lyriques. Ce lyrisme de Hâfez est souvent mêlé du message parénétiq ue et surtout d'enseignements soufis. Du point de vue formel, le ghazal est assez court, il compte souvent entre cinq et quinze distiques dont le deuxième vers est pareillement rimé. Chaque ghazal suit le même rythme du début jusqu'à la fin (pour plus ample d'information sur le ghazal persan, voir C-H De Fouchécour 2006 : 10, et G. Lazard 1971). La forme de ghazal a été employée depuis la fin du XIX^{ème} siècle pour aborder aussi des thèmes socio-politiques, mais elle véhicule toujours, même après la venue des formes modernes, le sujet de l'amour et les enseignements soufis sous la plume des maîtres soufis contemporains.

En ce qui concerne la vie spirituelle de Hâfez, la source principale d'information est sa poésie qui témoigne d'une grande affinité chez le poète avec les thèmes relevant des enseignements soufis basés sur le Coran, le texte révélé de l'Islam. De fait, Hâfez connaissant le Coran par cœur (voir plus haut) ne manque pas insister que s'il a atteint un haut niveau de connaissance c'est justement grâce au Coran (voir le Divân : 806). À propos de son parcours initiatique dans le soufisme, l'on connaît de sa poésie qu'il avait un maître nommé *Pir-e Golrang*, qui se traduit « le maître aux couleurs de roses ». Ce maître dont l'identité est très peu connue aurait été un disciple indirect de Cheïkh Ruzbehân Baqli Shirâzi, le 15^{ème} maître de la voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), qui a vécu en XII^{ème} siècle dont les œuvres tels que *Le jasmin des fidèles d'Amour* sont connus en occident (voir Mohebbi 2001 : 163). En outre, des informations éparées sur la vie de Hâfez montre qu'il était de son vivant connu non seulement comme un grand poète mais aussi un maître d'études coraniques et un maître soufi en contact avec les autres maîtres soufis de son temps (voir Golsorkhi 1994).

6. La notion de désert dans la poésie de Hâfez

L'édition de Qazvini et Ghani du Divân de Hâfez,⁷ celle qui est devenue la référence principale, comprend environ cinq cents ghazals chacun constitué de dix distiques en moyenne. Le Divân compte donc en tout environ cinq mille distiques dont seulement quinze contiennent le mot *biâbân* « désert » et son équivalent *bâdiyé* d'origine arabe. Cette minime occurrence peut être due au fait que Hâfez passa presque toute sa vie à Chiraz, sa ville natale, qui a été connue pour ses multiples jardins vastes et somptueux, grâce à son climat doux et sa terre fertile, à la grande différence avec les zones désertiques de l'Iran. Une autre raison pourrait être le travail méticuleux de Hâfez sur sa poésie dans laquelle nul élément langagier ne peut entrer sans être en accord avec non seulement les exigences structurales poétiques mais aussi avec l'état d'âme du poète nourri des enseignements soufis selon lesquels la mesure et l'équilibre doivent être établies dans toute la vie et par conséquent dans toute œuvre produite dans cette vie.

Nous allons maintenant exposer les distiques de Hâfez concernés par le thème de notre étude. Il est à préciser que chacun de ces exemples est tiré d'un ghazal, et les ghazals du Divân, selon une tradition spécifique aux ghazals persans, sont classés en ordre alphabétique de la dernière lettre des rimes ou des refrains. Nous avons donc suivi cette mise en ordre traditionnelle dans la présentation des exemples. Notre source principale a été la traduction intégrale du Divân de Hâfez faite par C-H. De Fouchécour, mentionnée dorénavant par Le Divân. Concernant cette traduction, quoique sans égale, nous avons eu des réserves dans certains distiques pour lesquels nous avons ajouté notre traduction qui suit celle de De Fouchécour. De plus, nous n'avons pas manqué de consulter l'édition principale du Divân en persan (voir plus haut). Le texte originel des distiques, en alphabet persan, est aussi inséré en note de fin de document.

⁷ Hâfez ne fit pas un Divân de ces poèmes de son vivant et mourut en laissant ces ghazals non recueillis. Peu après sa mort, un manuscrit de sa poésie contenant une cinquantaine de ghazals fut créé avec l'introduction de l'un de ces disciples. Des manuscrits de différents volumes se succédèrent pendant des siècles suivants. Des éditions critiques modernes parurent pendant le XX^{ème} siècle que l'on peut en compter une douzaine, dont la plus authentique est celle de Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani (voir la bibliographie).

1. « Zéphir, dis avec délicatesse à cette gracieuse Gazelle :
Tu nous as fait errer par les monts et les déserts ! »
 (Le Divân, ghazal n° 4, p. 96)⁸

Zéphir, en persan *bâd-e sabâ*, cette douce brise tant aimée et employée par Hâfez, est le messager entre l'amoureux et l'aimé ; elle apporte des nouvelles de l'un à l'autre. Et dans la poésie de Hâfez, ce rôle de messager ne peut être donné qu'au Zéphir qui se parfume en traversant les roseraies pour atteindre le destinataire. Pour Hâfez, ce dernier est si gracieux, si sublime, et si raffiné que hormis Zéphir nul ne pourrait y avoir accès. La gazelle est employée comme un symbole de cette beauté et cette douceur. Sa demeure est naturellement les plaines chaudes et les montagnes les entourant du plateau iranien. Il est donc très probable que les soufis voyageant dans les déserts rencontrent des gazelles. Hâfez dans ce distique met en jeu de corrélation symétrique la gazelle et le désert où se déroulent la traversée du soufi, sa quête alimentée par son amour ardent envers l'aimé ; un amour qui mène à l'extase et qui fait errer l'amoureux dans les déserts et les montagnes—la demeure de sa Gazelle, mais en réalité dans la vastitude de sa propre âme que le rappel à l'aimé ne laisserait aucune place pour les désirs et les passions allant dans tous les sens.

2. « *En ce désert le bord de l'eau est loin. Alors sois sur Tes gardes,
 Et que l'ogre du désert ne T'abuse par le mirage.* »
 (Le Divân, ghazal n° 16, p. 138)⁹

Dans ce distique, l'image désertique comprend d'autres éléments qui sont l'ogre et le mirage—deux dangers importants à l'affût des voyageurs du désert. Selon la croyance populaire iranienne, l'ogre habite au désert et en prenant une apparence humaine, il se présente comme guide aux voyageurs pour les mener vers une source d'eau. Or, cette source d'eau qu'il montre n'est qu'un mirage—une illusion optique, sait-on grâce aux sciences, qui

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را⁸
 که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

دور است سر آب از این بادیه هوش دار⁹
 تا غول بیابان نفریبد به سرابت.

se produit sous l'effet de la chaleur sur la surface plate du désert. L'ogre symbolise l'âme animalière du soufi qui l'invite à satisfaire ses désirs qui sont d'ailleurs plus aiguës sur la voie de la quête. Elle lui montre le mirage qui ressemble à la source d'eau, son origine existentielle, son but recherché : son Aimé. Ainsi, le soufi, s'il est naïf, tombe dans le piège et va vers une illusion de la Beauté/Vérité ; ce qui l'emmène vers son péril.

Dans le Coran il est dit : « *Quant à ceux qui ont mécru, leurs actions sont comme un mirage dans une plaine désertique que l'assoiffé prend pour de l'eau. Puis quand il y arrive, il s'aperçoit que ce n'était rien ; mais y trouve Allah qui lui règle son compte en entier, car Allah est prompt à compter* » (Le Coran, 24 : 39).

Il y a donc de l'espoir même pour les égarés dans le désert des désirs et des passions, car il suffit que le rappel de l'Aimé soit rétabli, comme il est dit dans le Coran : « *Souvenez-vous de Moi donc, Je me souviendrai de vous* » (Le Coran, 2 : 152).

3. « *Au désert de l'amour de Toi le lion devient un renard. Ah, cette Voie sur laquelle nul danger ne manque !* » (Le Divân, ghazal n° 74, p. 310)¹⁰

Le désert dans ce distique symbolise l'étendue indéfiniment vaste de l'amour de l'Aimé. Dans un tel espace sans fin et plein de dangers, même le lion qui symbolise la puissance ultime de la nature animalière se réduit en renard dont le manque de puissance et de courage est compensé par la ruse. Cette transformation paraît d'autant plus étonnante à Hâfêz que le lion est le roi de la nature ; raison pour laquelle il soupire de douleur d'avoir découvert que sur ce chemin toute sorte de dangers est tristement au rendez-vous.

4. « *De quelque côté que j'allais, seule ma frayeur augmentait.
Prends garde à ce désert et à cette route sans fin !* »
(Le Divân, ghazal n° 93, p. 349)¹¹

شیر در بادیه عشق تو روباه شود¹⁰
آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود¹¹
ز نهار از این بیابان، وین راه بی نهایت.

Se trouvant dans l'étendue de l'Amour qui l'a mené à vouloir l'Aimé, le soufi ne sait plus où se diriger, car dans ce désert plat aux mesures indéfinies, il n'y a pas de repères, ni lignes, ni signes qui puissent l'indiquer un début ou une fin ; c'est donc la frayeur totale, ce qui fait que le poète, le sujet voyageur de ce distique, exhorte les autres à prendre garde avant même d'entamer cette aventure de quête qui met en péril toute quiétude.

5. « *En la nuit sombre je ne saurais avancer jusqu'à Ses cheveux, à moins que le rayon de Sa face me soit la lampe sur le chemin.* » (Le Divân, ghazal n° 113, p. 383)¹²

Notre traduction : « *En la nuit sombre et dans le désert peut-on arriver nulle part, à moins que le rayon de Ta face me fasse la lumière sur le chemin.* »

Le voyage dans le désert se complique davantage quand il fait nuit, et surtout quand il s'agit d'une nuit de *zolmat* « obscurité absolue », comme il est question dans ce distique. Il met en évidence la nécessité d'une source de lumière pour parcourir le désert dans cette obscurité. Et quoi d'autre que la face lumineuse de l'Aimé pour répondre à cette nécessité ? Selon le soufisme, cette face est la face du *wali-ye zamân* « le maître du temps » qui rediffuse la lumière divine. Cette lumière est décrite dans le Coran en ces termes :

« *Allah est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un (récipient de) cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu la touche. Lumière sur lumière. Allah guide vers Sa lumière qui Il veut. Allah propose aux hommes des paraboles et Allah est Omniscient.* » (Le Coran, 24 : 35).

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن¹²
مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد.

Le verset dit « Allah est la Lumière [... et] Omniscient ». Cette lumière est donc la science dont toute l'univers est processus et produit. Elle est aussi représentée par une étoile dans une autre sourate : « *Par l'étoile à son déclin ! Votre compagnon ne s'est pas égaré et n'a pas été induit en erreur* (Le Coran, 53 : 1-2). « Votre compagnon » dans ce verset est une allusion au Prophète qui a été protégé par Allah contre erreur et égarement. La protection et la guidance d'Allah est omniprésent ; car c'est Lui le compagnon suprême, non assujetti à l'erreur—le seul qui peut guider les égarés et confier cette guidance à qui Il vaut.

En effet, Allah omniscient se nomme aussi *wali* « maître » comme il est dit « C'est Allah qui est le seul Maître et c'est Lui qui redonne la vie aux morts, et c'est Lui qui est Omnipotent. » (Le Coran, 42 : 9). Et cette maîtrise sur les âmes dans le but de les guider est confiée par Allah à *owliyâ* « les maîtres » (pluriel de *wali* « maître »). Ils sont Ses lieutenants, les représentants parfaits de Sa face et Sa lumière, indispensable pour que les voyageurs parcourant l'obscurité du désert des conditions humaines trouvent leur chemin de sortie.

6. « *Montées et descentes au désert de l'amour sont le piège que tend le malheur. Où est l'intrépide qui ne se gardera du malheur ?* » (Le Divân, ghazal n° 151, p. 460)¹³

Notre traduction : « *Montées et descentes du désert de l'amour sont le piège du malheur. Y'a-t-il un hardi qui ne se gardera du malheur ?* »

Le désert de l'Amour est non seulement vaste, indéfini et inconnu ; il est aussi doté de tous les dangers qui font piège au voyageur. Dans un tel espace-temps plein d'imprévu et d'aléas, seul un voyageur hardi peut s'y aventurer et s'en sortir indemne et sauvé. Une telle entreprise de courage n'est que l'affaire de ceux qui sont à la recherche d'une chose qui leur est connue, qui leur est même plus chère qu'eux-mêmes. Il est donc hors de question qu'ils y renoncent.

¹³ فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست
کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد.

7. « Je redirai que non, Hâfez n'est pas seul dans cette réalité : bien d'autres encore en ce désert se sont enfoncés. » (Le Divân, ghazal n° 237, p. 660).¹⁴

Notre traduction : « Je redis clairement : Hâfez n'est pas seul dans cette aventure ; bien d'autres encore dans ce désert se sont enfoncés. »

Dans ce distique, Hâfez relate son expérience personnelle des périls rencontrés pendant le parcours initiatique se déroulant dans un état d'esprit, désertique dont de nombreuses autres victimes sont à déplorer. Hâfez raconte son récit d'une manière claire, car étant un maître soufi il y voit plus clair, avec la certitude de quelqu'un qui s'est lancé dans cette aventure et est allé jusqu'au bout et en est sorti pour raconter, en tant que témoin oculaire, ce qui se passe dans ce désert de quête. Cela, pourrait-il servir de leçon aux non-initiés qui ont l'intention de parcourir ce désert ? Rien n'est sûr, tant qu'il n'y a pas d'expérience directe. Donc, chacun son parcours et ses propres périls ou profits. Le témoignage de Hâfez est juste une brève scène lumineuse projetée sur ce distique final d'un ghazal qui porte son nom de plume, sa signature poétique.

8. « Si par passion de la Kaaba tu veux marcher au désert, si l'épine de la ronce t'aiguillonne, ne te désole pas ! » (Le Divân, ghazal n° 250, p. 666)¹⁵

Notre traduction : « Si tu veux parcourir le désert par passion de la Kaaba, ne te désole pas si les épines de la ronce t'aiguillonnent. »

La Kaaba, cet édifice en forme de cube se trouve à la Mecque en Arabie Saoudite. Bâtit initialement par le prophète Abraham, selon la tradition musulmane, il a été depuis connu comme maison d'Allah. Cette Kaaba terrestre, construite pour les hommes, a une

باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست¹⁴
غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر.

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم¹⁵
سرزنشها گر کند خار مگیلان غم مخور.

réplique angélique dans les cieux réservée aux anges. Pour le soufi, cette Kaaba n'est qu'une représentation, une référence tangible à une Kaaba intérieure qui est son propre cœur. Allah, donc, demeure dans le cœur du soufi, à conditions que ce cœur soit suffisamment propre et préparé pour l'accueillir.

Ce distique parle d'un voyage dans le monde tangible vers cette Kaaba de la Mecque demandant autrefois aux pèlerins de parcourir des déserts pour l'atteindre. Et qui dit désert, dit différents dangers y compris des buissons et des arbustes épineux. Mais il y a une contrepartie à ces dangers : c'est la passion du pèlerin pour la Kaaba, à vrai dire, c'est son amour pour le maître de cette maison : Allah. En revanche, si ce voyage extérieur n'est pas complété par un voyage intérieur vers les tréfonds de son cœur, le parcours initiatique n'est pas réalisé, le but recherché ne peut être atteint. De même que le soufi ne doit pas se désoler à cause des épines sur le chemin désertique menant à la Kaaba, il ne doit pas céder aux difficultés causées par son propre égo, source des désirs et des passions et des penchants qui lui font obstacle sur la voie menant à la connaissance de l'Aimé.

9. « *La beauté de la Kaaba dédommagera peut-être les pèlerins, car elle brûla en son désert l'âme des êtres au cœur ardent.* » (Le Divân, ghazal n° 276, p. 729)¹⁶

Notre traduction : « *La beauté de la Kaaba dédommagera peut-être les pèlerins ; ceux au cœur vivant qui se sont brûlés l'âme en son désert* ».

L'amour et la jalousie font bon ménage. L'âme de l'amoureux doit donc se brûler dans les flammes de l'amour. Elle doit s'anéantir pour que seul l'amour y reste, mais un amour qui a la marque de tel amoureux ; cette marque n'est que l'absence de ce dernier, le vide de son absence. Dans ce vide ne peut résonner que le *zeker* « rappel », invocation à la présence de l'Aimé. A l'instar de la Kaaba qui fut vidée des idoles—représentations de la multi-divinité—par le Prophète au 7^{ème} siècle et qui est depuis remplie par la présence d'Allah, divinité unique. Quand l'amoureux arrive au rendez-vous, la présence de l'Aimé le dédommage toutes les souffrances qui lui ont causé l'anéantissement « *fanâ* ». Autrement dit, l'Existence se substitue au néant. Il renaît du néant dans la miséricorde de l'union

جمال كعبه مگر عذر رهروان خواهد
که جان زنده دلان سوخت در بیابانش.

retrouvée « *vasl* ». Et comme il est dit plus haut, la Kaaba du soufi est son propre cœur rempli de la présence de l'Aimé. Ainsi, la renaissance du soufi, l'ultime dédommagement, se réalise dans son cœur. C'est pourquoi l'une des devises du soufisme est « Surveille ton cœur ! ». Il s'agit d'une parole de Oveys Qarani (mort 37 H. / 657 apr. J.-C.), le premier maître de la Voie Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO) qui porte son nom.

10. « *Au désert de la Quête, il y a danger de toute part, mais Hâfez, cœur perdu, avance paisible vers Ton amitié.* » (Le Divân, ghazal n° 282, p. 742)¹⁷

Notre traduction : « *Au désert de la Quête, bien qu'il y ait danger de toute part, Hâfez, amoureux, protégé par Ton amitié, y avance paisiblement.* »

Malgré les dangers omniprésents de toute sorte, le soufi n'est pas désespéré pour autant, tant qu'il se dirige vers lui-même pour découvrir qu'il est devenu *bidel* « cœur perdu » ; il s'agit de se rendre compte que son cœur s'est vidé de tout ce qui lui appartient : ces désirs, ses souhaits, ses passions ; et la découverte la plus importante c'est que ce cœur vide est entièrement rempli par *tawallî* « l'amitié » omniprésente de l'Aimé, ce qui donne de l'espérance et du courage au soufi pour qu'il continue sa quête, non pas dans l'inquiétude mais dans la paix. À noter que *tawallî* fait référence à *wali*, un mot de la même racine, qui est l'un des beaux noms d'Allah signifiant ami, maître et protecteur entre autres. *Wali* est aussi l'attribut principal des maîtres soufis par le biais de l'amitié qu'Allah leur a accordée ; ce qui leur procure aussi l'autorité divine pour guider ceux qui cherchent de guidance. Dans le Coran il est dit : « *Votre guide et ami protecteur n'est qu'Allah, mais aussi son messager et les croyants sincères* » (Le Coran, 5 : 55).

11. « *Et si, comme Hâfez, je ne parviens à sortir du désert, j'irai en compagnie du cortège de l'Âsaf de notre époque.* » (Le Divân, ghazal n° 351, p. 892)¹⁸

17 در بیابان طلب گر آنچه ز هر سو خطریست
می رود حافظ بی دل به تولای تو خوش.

ور چو حافظ ز بیابان نبرم ره بیرون¹⁸
همره کوبه آصف دوران بروم.

Et s'il est impossible pour le soufi voyageur de parvenir à sortir du désert, « y-a-t-il un moyen d'en sortir ? », comme se pose cette question dans le Coran (40 : 11). Ou, notre voyageur est condamné, comme Sisyphe, à porter sa charge pénible jusqu'aux confins du possible et revenir, malgré lui, en arrière pour répéter la même chose à perpétuité ? En considérant la différence du mythe de Sisyphe, essayant d'atteindre l'immortalité, et le soufi, sachant que la mort n'est qu'une étape transitoire, l'on comprend que leurs sorts ne sont pas semblables. Car le soufi sait dès le début, qu'il y a une issue ; mais chez qui chercher la clé de la porte de sortie ? Hâféz nous indique qu'il ira rejoindre le cortège de l'Âsaf de son époque.

Dans ce distique, Hâféz fait, semble-t-il, le double jeu de référence ; il mentionne non seulement un personnage historique, le vizir surnommé Âsaf du roi de Chiraz de son époque, qui le patronnait peut-être (voir le Divân pp. 893 et 900), mais aussi à Âsif fils de Barkhiyâ qui aurait été, selon le récit traditionnel des musulmans, le grand vizir de Salomon, le roi des juifs. Âsif, aurait été un sage, un connaisseur des sciences ésotériques, et par cela, il est l'un des prototypes du maître spirituel. Ce maître ou patron spirituel veille à ce que son disciple ne s'égaré point dans le désert de la quête, où ses propres désirs débri-dés constituent les dangers les plus redoutables. Ce maître, selon les enseignements soufis, est désigné par Allah qui le fait connaître au disciple à la fois à travers son cœur mais aussi par le biais de ses sens, car comme nous l'avons vu plus haut, Allah a promis de guider ceux qui veulent parcourir la voie de Sa connaissance.

Il est donc primordial que celui qui veut parcourir la voie soufie puisse trouver « son maître », le maître de son temps. Pourtant, la connaissance seule de ce maître ne garantit pas la réussite du disciple ; il lui est indispensable de se mettre tout entier entre les mains divines de son maître, « tel un cadavre entre les mains du laveur de morts », selon un dicton célèbre des soufis. Cela signifie une confiance absolue en son maître ; ce qui est une condition *sine qua non* pour pouvoir profiter de cette source de connaissance, de ce guide sans lequel la caravane des disciples ne parviendra pas à sortir du désert de la quête vers l'océan de la découverte, vers le Vrai qui enveloppe tout par sa miséricorde et sa science à qui plus d'un verset du Coran fait allusion.

12. « *Jusqu'à quand, enfin, se perdre au désert des passions ? Nous demandons le chemin, espérant parvenir à ce qui importe.* » (Le Divân, ghazal 366, p. 926)¹⁹

Notre traduction : « *Jusqu'à quand, enfin, se perdre au désert d'anéantissement ? Demandons le chemin ! Peut-être parviendrons-nous à comprendre ce qui importe.* »

C'est dans un état d'esprit désertique, dans l'anéantissement totale du vouloir et du pouvoir du soufi qu'apparaît d'une manière très convaincante la nécessité de se tourner vers un guide, ou s'il est déjà présent, ce qui est vrai quant au guide soufi, de se soumettre entièrement à lui. Car, il n'y a que lui qui connaît bien le chemin vers la sortie de ce désert sans repère. C'est lui qui a traversé toutes les étapes initiatiques jusqu'à la réalisation parfaite de son identité Adamique ; ce qui lui a permis de bien connaître les êtres humains et parmi eux ceux qui sont aptes à parcourir le chemin de la quête spirituelle et qui ont la capacité de recevoir les ordres divins passés à travers les paroles et les actes du maître. C'est seulement par lui que le droit chemin de sortie du désert des errances se montre au voyageur et le mène à la découverte de sa propre identité, sa propre source de vie éternelle hors de laquelle il n'y a rien qui mérite de s'en occuper, il n'y a rien qui importe.

13. « *Prends soin de l'assoiffé au désert, et même avec de l'eau pure, au nom de l'espoir qu'en Dieu Tu as sur ce chemin !* » (Le Divân, ghazal n° 440, p. 1076)²⁰

Notre traduction : « *Viens aussi au secours de l'assoiffé du désert avec de l'eau pure, au nom de l'espoir que Tu as en Dieu sur ce chemin.* »

Dans ce distique, le soufi errant dans le désert et souffrant de la soif, appelle son Aimé dont la procuration est donnée au guide spirituel, au maître du temps, et lui demande de venir au secours au nom de l'espoir, cette lumière dont la source inépuisable

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی¹⁹
 ره بیرسیم مگر پی به مهمات بریم.
 تشنه بادیه را هم به زلالی دریاب²⁰
 به امیدی که در این ره به خدا می‌داری.

est bien l'Aimé. Tant que cet espoir demeure dans le cœur du soufi, il lui est possible de voir la lumière de guidance du maître du temps, qui a en revanche une présence hors du temps-espace, car il est le lieutenant de l'Omniprésent, et pour le voir, il suffit de se retourner vers lui dont le siège est le cœur du soufi, et donc, il lui est plus proche que lui-même, comme il est dit dans le Coran (50 : 16) : « *Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire* ».

À noter que le mot arabe *radjâ'* signifiant « espoir, espérance », l'un des termes chers aux soufis, signifie aussi le bord du puits à eau. Ainsi espérer rencontrer l'Aimé est comme se trouver au bord d'un puits à eau dans le désert. En revanche, ne pas avoir espoir de rencontrer l'Aimé, c'est-à-dire être en état de désespoir, est considéré comme un signe d'inattention, voire mécréance, envers Allah, comme lui-même a dit : « *Ceux qui n'espèrent pas Notre rencontre, qui sont satisfaits de la vie d'ici-bas et s'y sentent en sécurité, et ceux qui sont inattentifs à Nos signes* » (Le Coran, 10 :7).

14. « *La caravane est partie et toi, tu sommeilles au chemin de l'embuscade.*

Hélas, tu es bien privé des nouvelles de tant de tintements de grelots ! »

(Le Divân, ghazal n° 446, p. 1089)²¹

Notre traduction : « *La caravane est partie et tu sommeilles, et le désert est devant toi.*

Ô comment tu ignores tant de tintements de grelots [t'invitant au départ] ! »

L'interlocuteur de ce distique est ce voyageur, endormi dans un caravansérail, dont les compagnons ont pris la route au petit matin, mais lui, malgré les tintements de tant de grelots de la caravane, ne sort pas de son sommeil profond. Ce sommeil qui est « le frère de la mort », selon un dicton persan. Ce sommeil est aussi l'état d'ignorance de ceux qui sont si attachés aux affaires d'ici-bas qu'ils sont devenus aveugles aux signes indiquant la réalité des choses, la Vérité. Ils sont aussi sourds aux appels de partir de cette ignorance vers la connaissance. Mais quelle connaissance ? Les enseignements soufis ne parlent que de la

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش²¹
 وه که بس بی خبر از غلغل چندین جرسی.

connaissance de Soi, car c'est elle qui est la clé de connaissance de la Vérité, que l'on appelle Dieu. Car il est dit dans cette parole du Prophète Mohammad : « *Quiconque connaît son âme, connaît son Seigneur* ».

Ce point est d'autant plus essentiel que, selon les enseignements soufis, chaque être, et de manière plus parlante, l'Homme, est le centre de l'Existence, car « *l'Existence est simple et infinie et chaque manifestation en est pleine* », ainsi nous enseigne le maître soufi de notre temps Salaheddin Ali Nader Angha. Donc, pour connaître l'Existence, il suffit d'en connaître une unité à son image. Et c'est encore le soufisme qui nous apprend que « l'Homme est l'index de toute l'Existence ; il est le visage du Vrai, le Sublime » (Shah-maghsoud Sadegh Angha, 1985 : 26). Seulement, l'homme ainsi honoré à raison, ne peut être que celui qui se montre capable de sortir de l'état désertique de son âme en appliquant les enseignements donnés par son Seigneur et transmis par le maître de son temps. Ce dernier ne peut être qu'un homme qui a pu sortir des conditions humaines, semblable au désert, et qui peut de plus entrer en contact avec le cœur du disciple pour le guider.

Mais, pour pouvoir parvenir à ce stade de connaissance, il faut connaître en premier lieu son état d'ignorance qui ressemble à un sommeil profond ; autrement dit, de prêter l'oreille aux appels et aux alarmes et se réveiller pour ne pas se trouver privé de compagnon—du guide.

15. « *La caravane est partie, tu sommeilles et le désert est devant toi.*

Comment iras-tu ? À qui demander ton chemin ? Que feras-tu ? Comment seras-tu ? »

(Le Divân, ghazal n° 449, p. 1095)²²

Notre traduction : « *La caravane est partie et tu sommeilles, et le désert est devant toi.*

Quand partiras-tu ? A qui demanderas-tu le chemin ? Que feras-tu ? Comment seras-tu ? »

Ce distique est l'unique distique du Divân dont le premier vers est une répétition d'un autre (voir distique n° 14). Cette réapparition est en soi significative, car elle indique

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در بیهوشی،
کی روی ره ز که پرسای چه کنی چون باشی.

la persistance d'une image forte chez notre poète dont toute la poésie est un rappel de la beauté absolue de l'Aimé voilée dans les manifestations, dans ce qui est apparente, mais en même temps un appel au départ de cette apparence vers l'Essence, vers cette omniprésence de la Beauté où il n'y a ni « où », ni « quand », ni « qui », ni « quoi », ni « comment ». En effet, dans cette présence pleine de sens pure il n'y a que Lui, unique comme il est décrit dans le Coran (42 :11) : « *Il n'y a rien qui Lui ressemble* », comme Il a été depuis... mais il n'y est même pas « depuis » non plus, car Il est intemporel. Cela, malgré une rafale de questionnements tombée sur le deuxième vers dans lequel sautent aux yeux du lecteur les quatre points d'interrogation avec lesquels Hâfez exhorte le voyageur endormi à se réveiller, à prendre conscience de ses conditions humaines. Ce réveil est plus que nécessaire pour le soufi qui s'est mis à l'épreuve de ce périple, de cette quête de la Vérité, mais qui risque, par insouciance, de ne pas atteindre la connaissance qui l'attend dès sa naissance.

7. Conclusion

La littérature classique persane, en particulier sa poésie, a été le moyen le plus expressif de la quasi-totalité des enseignements soufis depuis environ mille ans. Les étapes du cheminements initiatiques des soufis, dit *soluk-e 'erfânî*, constituent une partie majeure de ces enseignements. La première étape en est *talab* « volonté, quête » ; elle est souvent symbolisée par les équivalents persans du mot « désert », s'agissant d'un immense étendu—au sens figuré, un état d'esprit caractérisé par la soif de connaître qui pousse le soufi vers son but ultime, l'union avec son Aimé qui incarne le Vrai, la Vérité.

En cela, la poésie de Hâfez est très représentative, non seulement pour sa richesse conceptuelle mais aussi pour sa puissance technique qui, en employant des métaphores fortes, trace le chemin d'accéder à l'Aimé. « Hâfez, en tant que poète, vit dans la « cité de l'amour » écrivit De Fouchécour (2006 : 15). Cette cité n'est pas un lieu sur Terre ; il s'agit d'un lieu qui se dessine à travers toute la pensée de Hâfez exprimée dans sa poésie. Ce lieu de poète a son propre espace-temps, une intimité qu'il a construit au fur et à mesure de l'élaboration de son œuvre poétique en parallèle avec l'élévation de son âme durant sa quête spirituelle—une quête dont le commencement est la volonté de connaître—se connaître, et cela avec une soif brûlante telle la soif d'un voyageur perdu tout au début de son voyage dans un désert qui voisine son point de départ et qui est étendu jusqu'aux horizons inconnus.

En utilisant la notion de « désert », Hâfez décrit une image forte de la situation qui attend les soufis et les conditions qui leur sont nécessaires pour traverser ce désert—l'étendue de leur propre âme—et arriver au bout de la quête. La Kaaba ou une belle gazelle, ou parfois l'océan, parmi d'autres motifs, sont des métaphores utilisées pour décrire ce but si recherché—une rencontre qui aboutit à l'union avec l'incarnation de toute connaissance : l'Aimé. Le soufi ne parvient à l'atteindre que par l'amour. Et qui dit l'amour, dit le passage des épreuves. Ce qui, en soufisme, ne se réalise qu'en faisant une traversée du désert, souvent au sens figuré, s'agissant d'entamer une quête, avec une volonté sans failles. Hâfez nous indique la nécessité de cette quête et prévient des dangers auxquels l'on risque de courir. Il met en scène ses propres expériences et la façon dont il a pu sortir du désert en profitant des enseignements d'un guide, le maître de son temps. Ce dernier, connaisseur des deux dimensions interne et externe de l'Homme, guide l'adepte soufi jusqu'à la connaissance de sa globalité humaine, sa plénitude existentielle, jusqu'à la découverte de son « Je » - l'identité dans laquelle l'union avec l'Aimé, disons Dieu, se réalise.²³

Glossaire

Allah – Dieu unique, omniprésent, omniscient et omnipuissant de l'Islam qui a révélé le Coran, l'unique texte sacré des musulmans, au Prophète Mohammad en 7^{ème} siècle apr. J.-C. Le mot Dieu, tel qu'il est ordinairement employé et compris par différents peuples, n'est pas un équivalent satisfaisant pour le mot Allah. Car, comme enseigné par le Professeur Salaheddin Ali Nader Angha, le maître soufi de notre époque, « La réalité de « Allah » est en rapport avec l'état d'annihilation. En prononçant « Allah », le saint prophète Mohammad (que la paix soit sur lui) indiquait son propre état d'annihilation dans l'Existence Absolue, et ainsi sa parole portait en elle-même la capacité de guider. » (Salaheddin Ali Nader Angha, 1999 : 132). Vu cette explication, les auteurs de cet article ont préféré de ne pas traduire le mot Allah là où il apparaît dans les textes d'origine coranique ou d'origine soufie.

Âref – Maître soufi, connaisseur de l'apparent et du caché, connaisseur de Soi

Bâdiyé – Désert (pl. *bavâdî*)

²³ Pour mieux connaître la notion du *Je* en tant que l'identité réelle de chaque individu, voir *Les angles cachés de la vie* de Hazrat Shahmaghsoud Sadegh Angha et *Le soufisme : la réalité de la Religion* de Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha aux éditions MTO Shahmaghsoudi.

Bâten – Un terme d'origine coranique, il désigne la dimension non apparente, l'aspect intérieur de la Réalité dont l'autre dimension est *zâher*, la face manifeste, l'aspect extérieur (voir plus bas). Dans le soufisme, *bâten* renvoie à tous ce qui n'est pas tangible ou perceptif, mais l'objet du témoignage cordial, de la réception, d'où notamment *elm-e bâten* que l'on peut traduire par science ésotérique.

Biâbân – Désert (pl. *biâbanhâ*)

'Erfân – L'ensemble des enseignements et des méthodes initiatiques basés sur le Coran et les paroles du Prophète et des saints musulmans pour réaliser la connaissance de l'apparent et du caché, la connaissance de Soi qui équivaut la connaissance de Dieu.

'Eshq – Amour, la force unificatrice de tous les éléments de l'existence ; la deuxième étape du cheminement initiatique des soufis.

Esteqnâ – Suffisance ; la quatrième étape initiatique des soufis.

Fanâ – L'anéantissement de la volonté du soufi dans la volonté de l'Aimé ; domination de Sa présence dans toute la vie du soufi.

Faqr va fanâ – Pauvreté et anéantissement ; la septième ou l'ultime étape initiatique des soufis.

H. – Hégire. En 622 apr. J.-C. le Prophète quitta la Mecque pour Médine ; cet événement fut appelé 'hégire', signifiant émigration, et a été tenu comme le début du calendrier islamique qui est basé sur l'année lunaire.

Heyrat – Émerveillement ; la sixième étape initiatique des soufis.

Kaaba – Bâtisse en forme de cube désignée comme maison d'Allah se trouvant à la Mecque en Arabie Saoudite ; au sens figuré il s'agit du cœur du soufi qui est le siège de l'Aimé, la demeure d'Allah, le but initiatique recherché des soufis.

Maktab – École ; l'ensemble de méthodes et d'enseignements soufis.

Ma'rafat – Un dérivé de l'*erfân* (voir plus haut), connaissance ; la troisième étape du cheminement initiatique des soufis.

‘**Orafâ** - pl. de ‘Âref ; maîtres soufis.

Qorb – Rapprochement ; l’état dans lequel le soufi est en harmonie parfaite avec l’Existence, ce qui rend possible son rapprochement maximal avec la Vérité, voilée dans la beauté des apparences qui le rappelle au nom de l’Aimé.

Radjâ – Espérance d’atteindre le but recherché, l’une des stations spirituelles (maqâm) du cheminement soufi.

Sâlek – Adepte de la voie soufie

Soluk – Conduite, comportement ; cheminement initiatique des soufis (*Soluk-e ‘erfânî*)

Soufi – Initié de la voie soufie

Tadjalli – Manifestation divine, l’épiphanie ; dans le soufisme : dévoilement de l’identité réelle de l’homme, le «Je» qui se manifeste tel qu’il est, porteur des attributs divins dans sa globalité.

Tadjarrod – L’état dans lequel le soufi s’est détaché de tout intervenant de l’extérieur et de son propre intérieur ; l’état d’isolement absolu qui est l’une des conditions pour que le soufi entre en harmonie parfaite ou *Tawhid* « union » avec l’Existence.

Tamarkoz – Concentration soufie spécifique aux maîtres de la Voie Oveyssi Shahmagh-soudi (MTO) qui se constitue de plusieurs exercices méditatifs y compris une concentration profonde sur le cœur d’où le nom donné à cette pratique.

Talab – Quête, recherche ; en soufisme : volonté ; la première étape du cheminement initiatique soufi.

Tariqat – Sentier, méthode, manière ; voie ou doctrine spécifique à chacune des écoles d’enseignements soufis.

Tassavvof – Un équivalent de l’*erfân* : doctrine soufie de connaissance de Soi

Tavakkol – Confiance totale en Allah en étant conscient de son omniprésence, son omnipuissance et sa miséricorde ; l’une des stations initiatiques du cheminement soufi.

Tawalli – L'amitié d'Allah (l'Aimé) accordée au soufi ; de la même racine, il y a le mot *wali* qui est l'un des noms d'Allah mais aussi l'attribut des maîtres soufis qui ont atteint le rang de ses amis et sont accordés la permission de guider les adeptes.

Tawhid – Unicité existentielle, la cinquième étape du cheminement spirituel des soufis.

Vasl – Union avec l'Aimé ; dans le soufisme, l'état de conscience d'une connection permanente avec l'Aimé, Allah.

Zâher – Un terme d'origine coranique, il désigne la dimension manifeste, l'aspect extérieur de la Réalité dont l'autre dimension est *bâten* qui signifie à peu près la dimension non apparente de la Réalité, son aspect intérieur (voir plus haut). Selon le soufisme, *zâher* renvoie à tous ce qui est apparent et tangible ou perceptif, d'où, notamment, *elm-e zâher* que l'on peut traduire par science de l'apparence, toute science dont l'objet est l'aspect matériel, social, culturel et psychologique de la vie.

Zekr – Rappel, invocation de la beauté et de la miséricorde de l'Aimé, Allah.

Bibliographie :

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Ghazaliat* [en persan] « recueil de ghazals ». Londres : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2021.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Le Soufisme : la réalité de la Religion*. Beyrouth : Éditions Albouraq, 1999.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Sufism*. Washington DC : MTO Shahmaghsoudi Publications, 1994.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Ghazaliat* [recueil de ghazals en persan]. 2^{ème} édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1985.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Hamâsé-yé Hayât* [en persan] « *L'épopée de la vie* ». 6^{ème} édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1980.

'Attâr Neyshâbouri, Faridoddin. *Manteq al-Tayr* « *Conférence des Oiseux* », édité par Mohammad-Reza Shafiei Kadkani. Téhéran : Éditions Sokhan. 11^{ème} réédition, 1391 H. / 2012.

Ferdowsi, Abolqâsem. *Shâhnâme* « *Le Livre des Rois* ». Publication en ligne, consulté à l'adresse : <http://ganjoor.net/ferdousi/hajvname>.

Golsorkhi, Iraj. *Sharh-e Morâdât-e Hâfez be qalam-e Sayed Ali Hamadâni* [en persan] « *Explications des objectifs de Hâfez par la plume de Sayed Ali Hamadâni* », Téhéran : Éditions du ministère des affaires étrangères d'Iran, 1994.

Goethe, Johann Wolfgang. *West-Östlicher Divan* traduit sous le titre : *Divân d'Orient et d'Occident*. Traduction, introduction et notes par Laurent Cassagnau. Paris : Éditions Les Belles Lettres, 2012.

Hadith Qodsi [en persan] « *paroles divines* », Mönchengladbach : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1999.

Hâfez Shirâzi. *Divân*. Edition originelle en persan. Édité par Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani. Téhéran : Éditions Farhangsarâ Yasâvoli, 1375 H. / 1996.

Hâfez de Chiraz. *Le Divân : Œuvre lyrique d'un spirituel en Perse au XIV^e siècle*. Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour. Paris : Éditions Verdier, 2006.

Lazard, Gilbert (avec l'assistance de Mehdi Qavâm-nejâd). *Dictionnaire Persan-Français*. Qom : Éditions Mohaddes, 2002.

Lazard, Gilbert. *Les origines de la poésie persane*. Cahiers de Civilisation Médiévale Année 1971 14-56 pp. 305-317. 1971. Consulté le 09 juin 2021 à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1971_num_14_56_1900.

Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets. Beyrouth : Albouraq, 2001.

Le Clézio, Jemia et J.M.G. *Gens des nuages*. Paris : Stock 1997 (Collection folio Gallimard).

Mohebbi, Mohammad. *Aghtâb-e Oveyssi* [en persan] « Chronologie des maîtres Oveyssi », tome 7. Düsseldorf : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2001.

Safâ, Zabihollâh. *Anthologie de la poésie persane*. Traduction, adaptation et annotations : Gilbert Lazard, Lescot Roger et Henri Massé. Paris : Gallimard / Unesco, 1964.

Vâ'ez Kâshefi Sabzevâri, Hosseïn. *Fotovvat-nâmé-yé Soltâni* [en persan] « *Le livre de générosité royale* ». Ed. Mahdjoub Mohammad Djafar. Téhéran : Éditions Fondation de Culture d'Iran, 1971.

Les sources en ligne :

<http://ganjoor.net/hafez>

<https://ghazalestan.com/>