



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

FERNANDO LISBÔA DE OLIVEIRA

“[NÃO] SAI DA BÍBLIA, SANT’ANNA”:
A INTIMIDADE EM CRÔNICAS DE AFFONSO ROMANO DE
SANT’ANNA

Londrina
2016

FERNANDO LISBÔA DE OLIVEIRA

“[NÃO] SAI DA BÍBLIA, SANT’ANNA”:
A INTIMIDADE EM CRÔNICAS DE AFFONSO ROMANO DE
SANT’ANNA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos Simon.

Londrina
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

O48n Oliveira, Fernando Lisbôa de.
"[Não] Sai da Bíblia, Sant'Anna" : a intimidade em crônicas de Affonso Romano de Sant'Anna / Fernando Lisbôa de Oliveira. - Londrina, 2016.
119 f.

Orientador: Luiz Carlos Santos Simon.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2016.
Inclui bibliografia.

1. Intimidade - Teses. 2. Bíblia - Teses. 3. Interdiscurso - Teses. 4. Affonso Romano de Sant'Anna - Teses. I. Simon, Luiz Carlos Santos. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU 869.0(81)-4.09

FERNANDO LISBÔA DE OLIVEIRA

“[NÃO] SAI DA BÍBLIA, SANT’ANNA”:
A INTIMIDADE EM CRÔNICAS DE AFFONSO ROMANO DE
SANT’ANNA

Dissertação ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Santos Simon
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Telma Maciel da Silva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 14 de abril de 2016.

A minha mãe, que primeiro me ensinou as Letras.
Ao meu pai, que primeiro me ensinou a Palavra.
Aos dois, que primeiro me ensinaram o
Amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pois foi aprendendo sobre Ele que surgiu essa dissertação.

Sou grato também aos meus pais, Silas e Marlene, pois eles foram a base de tudo que vivi e aprendi. A eles também dedico o fruto desse trabalho, pois sei que sou fruto de muitos trabalhos dos dois.

Agradeço a minha irmã. Ela sempre foi mais do que uma irmã pra mim e ajuda sempre que preciso.

Agradeço ao professor Simon, orientador deste trabalho e amigo em todas as horas. Sua seriedade e dedicação marcaram não só os meus estudos, mas também toda a minha vida profissional.

Também agradeço aos professores Telma Maciel e Alfredo Oliva. Além de comporem a banca de avaliação deste trabalho, com apontamentos precisos, foram essenciais em minha carreira acadêmica para que eu conseguisse unir duas áreas de estudo pelas quais me encantei.

À Fundação Capes, pelo incentivo financeiro ao longo dessa pesquisa.

Gostaria de lembrar e agradecer também às professoras Maria da Conceição dos Santos e Maria Cristina Pereira. As duas me ensinaram, nos tempos do Colégio Estadual Vicente Rijo, a amar a Literatura e querer conhecer a Língua Portuguesa cada vez mais. Foram elas que primeiro plantaram a semente que hoje germina.

Agradeço a José Adriano Filho, amigo e exemplo de humildade. Seu trabalho me inspira desde menino e é fonte para meu estudo, mesmo que às vezes ele não saiba.

Por fim, sou grato a Maíra, musa inspiradora, que primeiro incentivou esse desafio que é o Mestrado. Seu companheirismo e amor me sustentam.

*Então ficamos minh'alma e eu
Olhando o corpo teu sem entender
Como é que a alma entra nessa história
Afinal o amor é tão carnal...*

Zeca Baleiro – Alma Nova

OLIVEIRA, Fernando Lisbôa. “[Não] Sai da Bíblia, Sant’Anna: a intimidade em crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna. 2016. 119 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

RESUMO

Vários são os autores que, ao longo da história da literatura, usufruíram do intertexto em suas produções e não poucos desses mencionam o texto bíblico de tal forma. Nessa linha com grandes nomes, encontramos hoje Affonso Romano de Sant’Anna com sua vasta produção de poemas, crônicas e ensaios, os quais abrangem variadas áreas de nossa sociedade. A presente dissertação busca, assim, analisar nove crônicas do autor, todas publicadas em livro, nas quais a Bíblia é de alguma maneira retomada, não só através de intertextos diretos, mas também interdiscursivamente, o que significa a presença de elementos das ideologias cristãs no texto produzido e em seu discurso, sendo o interdiscurso mais comum do que o intertexto nessa seleção. Além disso, essas crônicas apresentam a temática da intimidade de casais contemporâneos, o que, no diálogo com o texto bíblico, cria uma forte e curiosa relação entre o sagrado e o profano. Nesse sentido, o enunciador apresenta relacionamentos profanos perpassados pelo sagrado, sem que um consiga anular o outro completamente, isso porque o sagrado é alcançado através do profano. Nas crônicas analisadas, esse contato acontece normalmente no ato sexual, revelando a intimidade das personagens; tal contato transforma o corpo das pessoas ao ponto de conseguirem emitir luz, o que revela, por sua vez, o sagrado envolvido. Essa metamorfose possui tamanho significado que todo o ambiente, seja ele privado ou público, também é atingido e transformado. São justamente essas muitas transformações criadas na relação entre sagrado e profano que nossa análise busca observar. Para tanto, dividimos o trabalho em três momentos: “A intimidade” em que analisamos o espaço íntimo; “O corpo”, no qual as metamorfoses corpóreas são observadas e como sua luz transpassa também para o espaço público; e “O amor”, tendo em vista que o elemento sagrado se revela no formato do sentimento amoroso. Tudo isso apoiados em textos que abordam os limites – ou a falta deles – entre o público e o privado, além de comentários bíblicos e teorias sobre intertextualidade e interdiscursividade.

Palavras-chave: Intimidade. Bíblia. Interdiscurso. Affonso Romano de Sant’Anna.

OLIVEIRA, Fernando Lisbôa. “[Don’t] Get out of the Bible, Sant’Anna: intimacy in Affonso Romano de Sant’Anna’s chronicle. 2016. 119 p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016.

ABSTRACT

There are several authors who, in the history of literature, enjoyed the intertext in their productions and not a few of these mention the biblical text in such a way. In this line with great names, today we find Affonso Romano de Sant'Anna with his vast production of poetry, chronicle and essays, which cover various areas of our society. Thus this paper tries to analyze nine chronicle written by the author, all published in book form, in which the Bible is recovery somehow, not only through direct intertexts but also interdiscursive relations, which means the presence of Christian ideologies in produced text and in his discourse, in this selection the interdiscourse is most common than intertext. In addition, these chronicle show the theme of intimacy in contemporary couples, which, in dialogue with the biblical text, creates a strong and curious relationship between the sacred and the profane. In this sense, the enunciator presents unholy relationships permeated by the sacred, and no one can cancel each other completely, because the sacred is achieved by the profane. In chronicle analyzed, this contact usually happens in the sexual act, revealing the intimacy of the characters; such contact transforms the body of the people to the point of achieving emit light. Wich reveals, in turn, the sacred involved. This metamorphosis has length meaning that the entire environment, whether private or public, is also hit and transformed. It is precisely these many changes created in the relationship between sacred and profane that our analysis seeks to observe. For that, we divided the paper into three stages: “Intimacy” where we examine the intimate sapece; "Body" in which corporeal transformations are observed and how its light also passes over into public space; and "Love" in order that the sacred element is revealed in the loving feeling format. All this is supported by texts that approach the limits - or lack thereof - between the public and the private, as well as Bible commentaries and theories of intertextuality and interdiscursivity.

Palavras-chave: Intimacy. Bible. Interdiscourse. Affonso Romano de Sant’Anna.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A INTIMIDADE	20
3	O CORPO	47
4	O AMOR	79
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
	REFERÊNCIAS	97
	ANEXOS	101
	ANEXO A – Abrindo espaços íntimos	102
	ANEXO B – Quando os amantes dormem	104
	ANEXO C – Despir um corpo a primeira vez	106
	ANEXO D – Mistérios gozosos	108
	ANEXO E – O surgimento da beleza	110
	ANEXO F – Metamorfose amorosa	112
	ANEXO G – Pele de verão	114
	ANEXO H – Amor, interminável aprendizado	116
	ANEXO I – O homem que conheceu o amor	118

1 INTRODUÇÃO

E a Bíblia, biblioteca portátil, era nossa leitura diuturna. Tê-la lido e relido me deixaria para sempre essa sensação de que todo romance ou poema que se escreva é uma pálida obra de ficção diante da ficção real que é a palavra do inominável. (SANT'ANNA, 1994, p. 73).

Com essa citação da crônica “Minhas primeiras bibliotecas”, retirada do livro *Mistérios gozosos* (1994), já percebemos a estreita relação da escrita de Affonso Romano de Sant’Anna com o texto bíblico. Seu discurso é muitas vezes perpassado pelos ensinamentos da tradição cristã, permitindo a criação de muitos novos significados para esses antigos escritos. Sendo assim, o ato de criação literária torna-se um reflexo dessa “ficção real” apresentada pelo eu do cronista, trazendo em si inúmeros outros discursos, todos em constante diálogo com a “palavra do inominável”, a qual está presente na própria Bíblia.

Além disso, há certos riscos a que as escrituras religiosas são submetidas, tendo em vista a polissemia que a produção textual permite, independentemente à qual religião elas pertençam. E é justamente nesse caráter polissêmico da escrita que a literatura se aproveita profundamente da religião e suas tradições, questionando-a e renovando seus significados. É verdade que muitos outros autores da literatura brasileira e mundial já beberam dessa rica fonte que é o texto bíblico, seja para simplesmente criticá-lo ou para tentar aproximar as ideias ali presentes de um novo contexto.

A História da Literatura facilmente nos apresenta tais relações em textos de importantes nomes como o do poeta Luís Vaz de Camões, ou ainda do irônico Machado de Assis, para ficarmos apenas com grandes exemplos da língua portuguesa. Tais autores, cada qual a sua forma, apreenderam possíveis discursos presentes na polissemia do texto bíblico e os recriaram com novas condições e, conseqüentemente, também novos significados.

Ademais, é pertinente pensarmos que esse contato da literatura – e da arte de modo geral – com a religião nem sempre foi livre, pois sabemos que em tempos antigos a Igreja tentava controlar a arte para que não ocorressem “heresias” em sua produção. A Inquisição é exemplo bastante conhecido dessa tentativa de censura que durou muito tempo. O período da Renascença, por outro lado, foi crucial para que a arte ganhasse maior liberdade e conseguisse se distanciar das imposições da Igreja, sem, contudo, precisar desconectar-se completamente da religião. Com essa liberdade conquistada, os artistas puderam, enfim, produzir suas críticas sem precisar mascará-las em ironias muitas vezes despercebidas pelos detentores do poder eclesiástico.

O fato é que essa “biblioteca portátil” está disponível aos leitores desde há muito tempo e sua leitura abrange variados temas, os quais são constantemente retomados pelos leitores-autores que com ela mantêm contato. Mesmo após mais de 2000 anos da vinda daquele que a Bíblia chama de Messias, os discursos ali produzidos, inspirados na representação do amor desse Jesus, continuam vivos não só no contexto religioso, mas também em outros meios justamente pela existência dessas recriações artísticas e, neste caso, literárias.

Além disso, as crônicas de Sant’Anna, por estarem inseridas na realidade social que nos cerca, apresentam uma visão sobre o ser humano atual. Dentre as muitas críticas elaboradas sobre os estilos de vida vigentes e suas representações literárias – e conseqüentemente sobre o ser humano como um todo –, o professor Zwinglio M. Dias em seu artigo “Desvelando Deus nos entremeios da vida” destaca:

Como reveladora e intérprete da condição humana a literatura oferece, sem dúvida, renovados questionamentos para uma teologia que, partindo do humano desumanizado de nossas sociedades, mil vezes proscrito como Jesus de Nazaré, seja capaz de mudar de registro e viver o divino (“aquilo de Deus em nós” como dizem os Quakers) em lugar de apenas procurar aprisioná-lo na jaula da racionalidade, pensando poder entendê-lo. (DIAS, 2001, p. 37, grifo nosso).

Quando esse “humano desumanizado” entra em contato com o divino, dificilmente ele permanecerá da mesma maneira, pois as possibilidades de transformação são várias. E é isso o que vemos em vários dos textos escritos por Affonso Romano de Sant’Anna, principalmente os que retratam o cotidiano amoroso de um casal brasileiro qualquer.

Vale já deixarmos claro que não pretendemos criar aqui um discurso moralista, o qual supervalorize os “bons modos” que eram vistos no passado. Se colocamos citações as quais analisam essas mudanças sociais com olhares bastante críticos e de modo negativo, isso ocorre tão somente para pontuarmos que há também esse ponto de vista.

Por outro lado, inúmeros são os autores que apontam para uma espécie de vulgarização do amor em tempos contemporâneos, no sentido de ele se tornar cada vez mais frágil e, por isso, ter uma duração temporal muito curta se comparado a outras épocas. Nesse sentido, a contemporaneidade, com seus conceitos de pós-modernidade, apresenta-se como o momento de fluidez das relações humanas, como apontado pelo pensador Zygmunt Bauman em vários de seus trabalhos sobre a *Modernidade Líquida* (2001). Seguindo essa visão, não seria de se surpreender que o ser humano seja considerado “desumanizado”: os relacionamentos e, conseqüentemente, os sentimentos a eles relacionados pouco ou nada

duram em um mundo que se faz existir mais pela quantidade de coisas conquistadas do que pela qualidade dos relacionamentos produzidos.

Não significa que a “qualidade” de um relacionamento possa ser medida tão somente pelo tempo que o mesmo durou, como se um casamento longo fosse melhor do que o atual “ficar” por alguns instantes. A questão central é a intensidade de sentimentos permitida na relação. Um beijo único, durante uma festa qualquer, pode provocar sensações mais intensas do que um casal de velhinhos jamais sentira ao longo de seus 50 anos de casados. O fato é que, na ânsia pelo acúmulo de conquistas e posses, homens e mulheres da pós-modernidade parecem trazer consigo um *vazio* sentimental, preenchido por esses relacionamentos “líquidos” que não conseguem se solidificar e se fixar nas vidas humanas. Eles simplesmente passam.

É claro que não podemos definir esse *vazio* como algo apenas de nossa época. O psicoterapeuta Rollo May, analisando a sociedade norte americana, considera essa ausência de sentimento o principal problema de meados do século XX e ainda afirma que “O ‘vazio’ vem se transformando em desespero, destruição, violência e assassinato; e é agora inegável que estes andam a passo com a apatia” (MAY, 1992, p. 29). Por mais que se diga o contrário, a busca pelo constantemente novo caracteriza em partes a nossa sociedade vazia, alcançando pouco a pouco, aos olhares menos otimistas, o desespero humano e a destruição dos relacionamentos.

Nesse sentido, algumas contradições se estabelecem entre os próprios seres humanos. Nas palavras do sociólogo Bauman, no prefácio do seu *Amor líquido* (2004), os nossos contemporâneos

[...] garantem que seu desejo, paixão, objetivo ou sonho é “relacionar-se”. Mas será que na verdade não estão preocupados principalmente em evitar que suas relações acabem congeladas e coaguladas? Estão mesmo procurando relacionamentos duradouros, como dizem, ou seu maior desejo é que eles sejam leves e frouxos [...]? Afinal, que tipo de conselho eles querem de verdade: como estabelecer um relacionamento ou – só por precaução – como rompê-lo sem dor e com consciência limpa? (BAUMAN, 2004, p. 11).

Isso pode aparentar que o amor e outros sentimentos, como a paixão e o desejo, sejam vistos como uma “pequenez” em meio a tantas outras coisas ditas maiores ou mais relevantes. Esses sentimentos, nessa linha de raciocínio, tornam-se banais. Além disso, a noção de fim iminente, ainda que se esteja no início de um relacionamento, impede a própria noção de “relacionamento”. Por isso, ainda segundo Bauman, é mais comum o

desenvolvimento de “redes” em que se pode conectar e se desconectar dos demais, sem os riscos e a fragilidade que o compromisso gera. Dessa forma, faz sentido o pessimismo de May ao apontar o assassinato inclusive do amor.

A título de comparação, podemos pensar em um conhecido soneto de Vinicius de Moraes, o “Soneto de Fidelidade”, no qual o eu lírico declara o cuidado que deseja ter para com o seu “Amor”. Além disso, mesmo tendo consciência das limitações de seus relacionamentos amorosos, o eu lírico aceita e se entrega a eles com bastante dedicação, ao ponto de desejar, no final do texto, “que seja infinito enquanto dure”. Nas visões de Bauman e May, talvez ocorra justamente o contrário em nossa sociedade: a noção de finitude é o que impede o aprofundamento sentimental nos relacionamentos íntimos entre as pessoas.

Acontece, contudo, que a mesma sociedade a qual aparentemente se afasta cada vez mais dos seus próprios sentimentos reconhece a necessidade que tem dos mesmos, em mais uma de suas muitas contradições, ao ponto de Luc Ferry (2012) afirmar: “sem ele [o amor], nada teria significado para nós. Seria, nesse caso, o verdadeiro desencanto do mundo” (FERRY, 2012, p. 13). Por isso, há a resistência de alguns casos representados também na literatura os quais, através desses pequenos momentos de verdadeiro êxtase amoroso, tentam se fazer fortes e duradouros, fugindo da violência gerada pelo vazio. Não se trata, assim, de um registro “insólito” da sociedade, mas sim da representação literária de uma das muitas facetas sociais que encontramos hoje, como vimos no soneto citado e também encontramos nos textos analisados nessa dissertação.

Dessa forma, a crônica aparece como um gênero bastante pertinente para a representação de tais casos, por sua permissividade lírica e, principalmente, pelo seu atento trato com o chamado “fato miúdo”. Ao observar esses momentos simples e quase despercebidos pela pressa contemporânea, a crônica apresenta com simplicidade a seus leitores possibilidades de transcendência literária e recuperação sentimental – sem precisar parecer ou ser um gênero saudosista ou exageradamente romântico.

Além disso, por ser um texto “ao rés do chão”, como Antonio Candido (1992) sugere, a crônica consegue falar a língua do povo que realmente vive tais momentos, sejam com relacionamentos ou conexões. Assim, as várias possibilidades de escrita do gênero, passeando entre a narrativa, o comentário e o lirismo, transformam-se também em inúmeras maneiras de representação do cotidiano de homens e mulheres contemporâneos, os quais buscam – ou não – resistir à liquidez da nossa era.

Todas essas características, então, apesar de serem inicialmente literárias, podem estar representadas também por aspectos que envolvem o sagrado. Quando fogem da

realidade profana do mundo e tentam pertencer, ainda que momentaneamente, a uma outra esfera, mulheres e homens adentram em um ambiente sagrado, ainda que eles permaneçam humanamente profanos. Sendo assim, o amor permite aos amantes uma espécie de encontro epifânico com o fator divino presente tanto nessas personagens quanto no próprio sentimento em si.

Então, é nesse momento sublime, quase abandonado pela contemporaneidade, que o sagrado de cada ser se revela, como percebemos em crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna. Nelas, as várias demonstrações de sentimento assumem características divinas e se transformam em revelações sagradas em meio ao ambiente profano de tal modo que esses dois opostos se unem formando uma coisa única, paradoxal. Por isso, aproxima-se daquilo que o escritor irlandês C. S. Lewis aponta em seu livro *Os quatro amores* (2009):

Nesses casos, o Amor Divino não substitui o natural – como se tivéssemos que jogar fora a prata a fim de dar espaço ao ouro. Os amores naturais são chamados a tornar-se modos de Caridade, ao mesmo tempo que continuam sendo os amores naturais que sempre foram. (LEWIS, 2009, p. 185).

Nessa obra, a qual será frequentemente revisitada aqui, o autor aborda várias facetas do Amor, baseado em três termos gregos os quais são recorrentes no Novo Testamento bíblico – mas que foram normalmente traduzidos apenas pela palavra “amor”. Assim, na visão de Lewis, a Afeição (*storge*), a Amizade (*philia*) e o Eros (*eros*) são as três formas de amor natural que temos, ou seja, as representações humanas de Amor. Além destes, ele aponta a Caridade como a representação do “Amor Divino” e completa, na citação acima, que é possível aos amores naturais transformarem-se em divino sem que percam suas características originais.

De modo semelhante ocorre com as personagens das crônicas de Sant’Anna, tendo em vista que elas passam a apresentar aspectos típicos da esfera sagrada sem, contudo, deixarem de expor suas características mundanas. Um girassol, um abajur ou outros objetos caseiros, e também as pessoas envolvidas em um ritual perpassado pelos variados tipos de amor podem refletir a graça que alcançaram ao adentrar no espaço divino, ainda que jamais tenham deixado o ambiente profano. É o eu do cronista, com seu discurso, quem revela esses acontecimentos.

Ademais, ainda que seja retratada de forma “pálida” – retomando a citação inicial – essa transcendência representa ficcionalmente o contato da realidade cotidiana com a

“ficção real”. Isso porque, como aponta Antônio Magalhães em seu livro *Deus no espelho das palavras* (2000), a transcendência é “um experiência de todos os seres humanos. Ela não é destinada somente a gênios religiosos e místicos espirituais. É uma experiência do cotidiano, mesmo na sociedade secular” (MAGALHÃES, 2000, p. 30, grifos nossos).

Dessa forma, o eu do cronista se transforma quase em um profeta da contemporaneidade, ou seja, é aquele que visualiza os acontecimentos do cotidiano pela esfera sagrada; ele tem contato constante tanto com o profano quanto com o divino, e o transmite aquilo que vê para o seu povo. Os seus relatos, contudo, não conseguem reproduzir completamente o que foi visto no ambiente sacro, pois a linguagem humana é limitada e não pode expressar detalhadamente todos os aspectos divinos. Daí o fato de o relato ser “pálido”, algo que pode ser comparado, por exemplo, com a simbologia do texto de Apocalipse.

Tal como ocorrera ao autor desse livro bíblico¹, ao eu do cronista são revelados “segredos” do universo os quais ele deve transmitir às outras pessoas. Esse universo do eu do cronista é justamente a vida cotidiana das pessoas da cidade, seja no espaço público ou mesmo na intimidade de cada lar. Conhecendo então os detalhes desses ambientes e as características das pessoas que os frequentam, o eu do cronista consegue literariamente apresentar o ser humano em contato com o sagrado. Por mais que os detalhes por ele vistos se percam parcialmente no relato da crônica, a graça presente na mensagem é transmitida.

Fora dessa esfera “sacro-literária”, Affonso Romano de Sant’Anna pode ter seu nome facilmente relacionado entre os importantes autores do final do século XX, não só pelo impacto político e social de seus textos no período da Ditadura Militar no Brasil, mas também pelo seu reconhecimento como crítico e intelectual no meio acadêmico. Além disso, sua obra – ainda em produção – influencia os novos escritores que surgem em todo o país, tendo em vista sua presença em vários eventos culturais em grande parte do território nacional.

Mesmo assim, poucos são os trabalhos de longo fôlego que abordam essa relevante produção. Em uma rápida pesquisa no Banco de Teses da Capes, realizada em 30 de outubro de 2015, tendo o nome do autor como palavra-chave, apenas três resultados aparecem, todos dissertações na área de Letras defendidas nos anos de 2011 e 2012. É pertinente ressaltarmos ainda que apenas uma dessas pesquisas aborda Affonso Romano de

¹ Quando lemos o texto de Apocalipse, deparamo-nos com um narrador o qual afirma se chamar *João*, o que fez pensar por muito tempo que seria este o mesmo João aquele participante dos Doze Apóstolos que andaram com Jesus. Outros estudos, porém, conseguiram demonstrar que por vários fatores essa relação é difícil de se confirmar. Para mais detalhes, ler os vários comentários sobre este livro, como LADD, G. E. *Apocalipse: Introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1982.

Sant'Anna como autor literário, a de Priscylla Alves Campos (2011); as outras duas o citam como crítico.

Pelo fato de ser ele um professor universitário, não é de surpreender que sua produção teórica seja utilizada em pesquisas acadêmicas – principalmente se levarmos em consideração o fato de ele ter ministrado cursos inclusive em outros países, como França e Estados Unidos –, mas deve-se reconhecer, por esses números, que há pouco empenho em analisar profundamente sua escrita literária. Além disso, essa pesquisa de Campos (2011), *Fragmentos de um sujeito no cyberspaço*, como o próprio título aponta, analisa as obras disponíveis na internet, em um site que o autor mantinha na época, mas hoje já não é mais atualizado. Também deve-se levar em consideração que a maioria dos textos pesquisados são do gênero do poema – gênero esse amplamente aceito no mundo acadêmico – e apenas alguns poucos são crônicas disponibilizadas também em rádio.

Esse dado aponta para mais uma característica relevante a nós: as crônicas que compõem a obra de Affonso Romano de Sant'Anna são pouco pesquisadas. Não desconsideramos aqui o fato de o próprio gênero crônica possuir um espaço bastante limitado no ambiente acadêmico, devido a sua ainda baixa aceitação; muito pelo contrário, percebemos que esse pode ser um dos causadores do pouco estudo encontrado. Isso tudo, enfim, mostra-nos como o autor possui uma aceitação praticamente “informal” no campo dos estudos literários, informal aqui no sentido de não serem formalizadas dissertações e teses sobre a sua obra, em comparação com outros autores nacionais.

Justamente pelo fato de Sant'Anna ter sido pouco estudado, é pertinente fazermos alguns apontamentos sobre a vida desse autor. Ele nasceu em Belo Horizonte (MG), em 1937, e foi nesse mesmo estado onde iniciou sua carreira de escritor com a publicação de poemas e ensaios na década de 1960 em livros como *Canto e palavra* (1965) – único livro literário do autor citado por Alfredo Bosi em sua *História concisa da Literatura brasileira* – e *O desemprego do poeta* (1962), respectivamente. Foi também nessa década que participou ativamente de grupos de vanguarda, ajudando a reformular a forma de escrever e pensar o gênero poema no Brasil e, conseqüentemente, a literatura nacional como um todo.

Consoante Letícia Malard, “como jornalista, trabalhou nos principais jornais e revistas do País” (MALARD in SANT'ANNA, 2003, p. 216). Seus textos foram publicados nas páginas do *Jornal do Brasil*, no qual substituiu Carlos Drummond de Andrade em 1984 como cronista, no *O Estado de S. Paulo*, no qual foi colaborador e, mais recentemente, em *O Globo*, também com suas crônicas. Além disso, marcou presença em revistas como *Veja* e *IstoÉ*, escrevendo crítica literária na primeira e sendo cronista da segunda.

Nesses veículos, sua escrita ganhou visibilidade principalmente na época final da última ditadura em nosso país. Naqueles anos, publicou poemas nas páginas de Política como o intitulado “Que país é este?”, texto que foi posteriormente utilizado como símbolo da luta pela redemocratização do país, estampado em universidades e sindicatos, além de traduzido para várias línguas como, dentre as quais o espanhol, o inglês e o alemão.

No que diz respeito à crônica, seu primeiro livro dedicado exclusivamente ao gênero data de 1986, *A mulher madura*. Nele, já encontramos um pouco das várias temáticas abordadas pelo autor: a política, o amor, a arte em suas muitas vertentes, as várias formas de violência social, a maturidade e, como o título já nos aponta, a mulher. Nos demais livros que compõem sua obra dentro desse gênero, esses temas vão se repetir e se recriar, às vezes, com maior enfoque em um do que em outros.

Em *O homem que conheceu o amor* (1988)², por exemplo, há mais crônicas voltadas para os relacionamentos amorosos e interpessoais, enquanto em *A raiz quadrada do absurdo* (1989) encontramos mais textos que abordam a política e os problemas sociais das cidades brasileiras; mas há também crônicas sobre política no primeiro e sobre amor no segundo, ainda que em menor número. Já no ano de 2003, a editora Global dedicou um dos livros de sua “Coleção Melhores Crônicas” à obra de Affonso Romano de Sant’Anna, com seleção feita por Letícia Malard.

As crônicas que selecionamos para o presente trabalho foram então retiradas dos livros *A mulher madura* (1986), *O homem que conheceu o amor* (1994), *A raiz quadrada do absurdo* (1989), *Mistérios gozosos* (1994) e *Tempo de delicadeza* (2011). Além disso, algumas delas reaparecem em algumas coletâneas como a *Que presente te dar?* (2002) e também na seleção feita por Letícia Malard em 2003 supracitada.

Por todos esses fatores, elaboramos um estudo de análise de algumas crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna, tendo como objetivo, além de apresentar e endossar os estudos do gênero no meio acadêmico, levantar também possibilidades de interpretação das mesmas. Além disso, apesar da amplitude de temas abordados pelo autor, dentre os quais destacam-se a política e a arte, o nosso recorte parte para a abordagem sobre as relações íntimas entre homens e mulheres. Soma-se a isso o fato de ser perceptível na obra do autor como essas relações (e também as outras temáticas) são perpassadas pelos discursos comuns no meio cristão, como já apontamos anteriormente, ao ponto de intertextos serem

² A primeira edição deste livro data de 1988, nesta dissertação, contudo, utilizamos a 2ª edição, de 1994.

produzidos nos quais a Bíblia é retomada. A partir desses resgates, os textos desse autor criam uma esfera de sagrado em que o ser humano adentra e se faz presente.

É para essas relações sublimes que voltamos nossos olhos neste estudo, buscando compreender os possíveis efeitos de sentido que tais textos produzem, levando em consideração também o universo pós-moderno que os cerca. É na confusão efêmera do cotidiano que as crônicas de Sant'Anna estão e é nesse ambiente profano que o sagrado se revela e os seres humanos se sacralizam. Ademais, de acordo com conceitos cristãos – inclusive de outras muitas religiões – o homem pode ser considerado um ser tipicamente profano e, por isso, necessita de certos rituais sagrados que o beatifiquem. A título de exemplo rápido, basta olharmos para o processo da Igreja Católica para nomear novos santos existente até os dias atuais.

Apesar disso, os textos que aqui analisamos apresentam um ritual bastante peculiar para o conceito de santificação: o ato sexual. Normalmente, tal ato é relacionado ao pecado na visão popular sobre o cristianismo. Esse aspecto já aponta para uma dificuldade que encontramos ao estudar certos conceitos religiosos: o cristianismo foi ramificado em várias vertentes, o que nos impede de tratá-lo como uma ideologia única, mas pede, pelo contrário, que usemos o termo no plural, pois há *ideologias cristãs*. Além disso, os dogmas e ensinamentos oficiais das muitas igrejas existentes, quando entram em contato com o universo popular, ganham novas interpretações. Nesse sentido, a crônica de Sant'Anna se faz um objeto rico para a análise dessas ideologias e suas materializações em tais textos, tendo em vista os novos significados que podemos encontrar.

Mais do que isso, esses discursos questionam os limites entre o sagrado e o profano, pois a sacralização ocorrida como consequência do ritual íntimo (sexo) não retira o vínculo que as pessoas envolvidas possuem com a esfera profana. Sendo assim, não o ato sexual em si, mas sim os participantes dele se encontram uma zona limiar a qual. Ou seja, não há como retirar os homens e mulheres da esfera sagrada, nem muito menos da profana: nessa situação, eles participam das duas mesmo sem pertencer exclusivamente a nenhuma delas.

Eles se aproximam de um “ponto limítrofe” que Agamben (2007, p. 70) aponta:

[...] no cristianismo, com a entrada de Deus como vítima do sacrifício e com a forte presença de tendências messiânicas que colocaram em crise a distinção entre o sagrado e o profano, a máquina religiosa parece alcançar um ponto limítrofe ou uma zona de indecidibilidade, em que a esfera divina está sempre preste a colapsar na esfera humana, e o homem já transpassa sempre para o divino.

Como vemos nas análises das crônicas, as personagens apresentam, com o decorrer do ritual, cada vez mais características divinas, características as quais permanecem nelas após o término do rito. Por mais sagradas que se façam, contudo, não é possível remover tais personagens da esfera profana, pois elas continuam apresentando também suas características humanas. Na prática, elas fazem parte dos dois ambientes completamente, impedindo uma clara distinção entre eles.

Tudo isso marcado nas relações textuais e discursivas que nos atentamos neste estudo. Ademais, quando citamos essas duas possibilidades de relação, apoiamo-nos no que José Luiz Fiorin (2005) define como intertextualidade e interdiscursividade, tendo em vista que a primeira necessariamente aparece no texto, enquanto a segunda não está restrita a tal exigência. Nas palavras desse autor:

[...] chamaremos qualquer relação dialógica, na medida em que é uma relação de sentido, interdiscursiva. O termo intertextualidade fica reservado apenas para os casos em que a relação discursiva é materializada em textos. Isso significa que a intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade, mas que o contrário não é verdadeiro. (FIORIN, 2005. p. 181).

Com isso, já limitamos um pouco a utilização dos dois termos. Intertextualidade ocorre quando, de fato, encontramos um texto dentro de outro, por meio de sua materialização linguística, ao passo que a interdiscursividade não necessita desse aspecto material do texto, estabelecendo relações no nível discursivo as quais são, portanto, mais abstratas. Dessa forma, percebemos que os textos estabelecem entre si conexões interdiscursivas o tempo todo, mas elas não necessariamente se transformam em relações intertextuais.

Para se ter uma ideia, nas crônicas aqui selecionadas, é mais comum encontrarmos o recurso da interdiscursividade, pois há ideias apresentadas sobre o sagrado e o profano as quais permitem o diálogo das mesmas com os escritos cristãos. Nem sempre essas ideias citam diretamente a passagem bíblica da qual foram retiradas, mas uma leitura atenta, com o conhecimento prévio necessário, consegue encontrar os pontos de conexão entre os discursos. Isso, então, revela um sujeito – o eu do cronista – perpassado por essas ideologias, o que faz com que ele reproduza e recrie os discursos anteriores. Em outros poucos momentos, esse mesmo sujeito faz uso do intertexto na elaboração de seus enunciados.

Além disso, é pertinente já explicarmos também o título desta dissertação que parece quase um pedido ao autor. Ele nasceu, na verdade, em uma entrevista que

Sant'Anna concedeu à editora L&PM, juntamente com sua esposa Marina Colasanti, disponível no site da editora. A certa altura da entrevista, eles conversavam descontraidamente sobre títulos de livros e como um ajudava o outro em algumas criações. Nisso, Marina Colasanti brincou com um sonoro “Sai da Bíblia, Sant'Anna!”, em resposta a uma brincadeira que o esposo lhe tinha feito a respeito das muitas guerras pelas quais passou. Ele ficou claramente sem graça e revelou a importância que esse livro religioso teve na sua vida, além de toda uma educação cristã de base Metodista que o fez querer inclusive se tornar pastor – sonho abandonado com o tempo. Ainda assim, sua relação com a religiosidade permanece até hoje também em sua obra.

Com isso, não queremos apontar de antemão a relevância do texto bíblico na produção de Sant'Anna, ou mesmo comprovar a existência dessas relações, tão somente pelo fato de que o próprio autor afirmou isso. Ou seja, não há uma relação de causa e consequência como “Tendo em vista que ele leu a Bíblia, escreve coisas sobre a Bíblia”. Diferente disso, os próprios textos analisados apresentam possibilidades de leitura dialógica com a escrita bíblica, como observamos ao longo de todo o trabalho, revelando um eu do cronista perpassado por tal ideologia, o que não depende da história do autor empírico.

Apenas a critério de esclarecimento, alguns apontamentos devem ser feitos também sobre as escolhas metodológicas aqui realizadas: 1) a maioria das citações bíblicas presentes no corpo do trabalho são retiradas da *Bíblia de Tradução Ecumênica* (1994), publicada pela Edições Loyola, a qual aparecerá pela sigla TEB, tendo em vista justamente seu caráter ecumênico e sua aceitação em meio acadêmico; 2) outras duas traduções também são analisadas, são elas a *Bíblia do Peregrino* (2011), de Luís Alonso Schökel, por seu rico trabalho linguístico especialmente com a poesia hebraica, e *A Bíblia Sagrada*, Revista e Atualizada; 3) é dessa última tradução que retiramos os nomes bíblicos citados (com exceção daqueles que aparecem nas citações diretas de outras traduções), a fim de deixarmos o texto mais claro e facilmente apreendido.

2 A INTIMIDADE

“Eis que o véu do santuário se rasgou em duas partes de alto a baixo”

“Ela sabia que a entrada daquele homem pela porta de sua casa não era uma coisa banal.” (SANT’ANNA, 2011, p. 28). É assim que se inicia a crônica “Abrindo espaços íntimos”, de Affonso Romano de Sant’Anna, presente no livro *Tempo de Delicadeza* (2011), e esse período já nos permite refletir bastante sobre a atual situação em que se encontra o ambiente privado do brasileiro. Em tempos “líquidos”, com seus relacionamentos superficiais, é curioso que uma crônica reflita a intimidade de um casal, tratando esse relacionamento, ou melhor, essa entrada na casa do outro como algo que não seja banal.

Essa temática de abertura dos espaços íntimos, na verdade, é bastante recorrente na obra do autor, inclusive a utilização dessa metáfora como uma forma de penetrar mesmo na vida do ser apaixonado, desejado e até amado. Nesse sentido, Sant’Anna segue uma linha recorrente na literatura nacional a qual, segundo Sussekind (1993), desde a década de 1980, passa a questionar mais frequentemente os limites entre o público e o privado na vida das pessoas. Logo, a exposição dessa vida íntima do casal é o reflexo literário de questões sociais muito mais amplas, como a permissividade e a real profundidade dos relacionamentos no mundo contemporâneo.

Claro que não podemos deixar de lado a revolução gerada nos dois decênios anteriores, 1960 e 1970, em vários meios artísticos como o teatro e, principalmente a música. Neles, os artistas começaram a produzir letras musicais mais sugestivas e insinuavam os relacionamentos mais quentes, “mas também foram anos de massiva propaganda, de falta de liberdade, de censura e perseguições. Intelectuais, estudantes e artistas resistiram. Houve prisões, tortura e exílios” (DEL PRIORE, 2011, p. 178). Dessa forma, a repressão – gerada pelo momento político do país – impediu que vivêssemos de forma mais plena os anos da chamada “Revolução sexual” que tinha se iniciado nos Estados Unidos e em países europeus.

Foi, então, nos anos 80 que o movimento ganhou forças no nosso país e a literatura nacional pôde observar o ambiente da intimidade como através de uma vitrine, voltando às ideias de Flora Sussekind. Dessa forma, a literatura passa a questionar os limites entre o público e o privado, pois “É neste lugar especial entre o segredo e a exposição, é nesta vitrine que parece se mover a prosa literária nesta década de 80. Mesmo quando o assunto em questão parece íntimo demais. Mesmo aí há visita pública.” (SUSSEKIND, 1993, p. 244-245). Os terrenos passam a se entrecruzar e quem observa agora também é observado.

Ainda assim, essa vitrine não permite uma visão completa dos fatos, pelo contrário, na época, ela é distanciada e assim limitada, ao passo que não são raros os casos em que encontramos superficialidade no retrato da vida íntima, além da liquidez dos próprios relacionamentos, refletindo o momento histórico e cultural. No caso específico das crônicas de Sant'Anna, de certo modo, o que chama mais a atenção é justamente o fato de não ser considerado “uma coisa banal”, ou seja, algo que foge de alguma forma daquele tratamento proposto antes pela literatura produzida no Brasil.

Além disso, a exposição deixa de ser como por uma vitrine, pois o eu do cronista se insere de fato na cena cotidiana, de modo tal que lhe é permitido apresentar não somente a cena, mas também as reflexões e sentimentos ali gerados. Em vários casos, ele é um observador atento da vida alheia, em outros se faz personagem ativo dos fatos, mas em todos eles o eu do cronista está presente na cena retratada. O ambiente, por outro lado, dominado por esse clima íntimo gerado pelas personagens, é retratado por ele como algo sublime. É dessa relação entre o espaço da casa e os corpos dos sujeitos ali discursivizados que temos a “não-banalidade” retratada.

A sequência do primeiro parágrafo de “Abrindo espaços íntimos” confirma tal ideia e a aprofunda um pouco mais:

Não chegava a ser um terremoto, mas se preparava para alguns deslocamentos geológicos na sua alma. Diria que ela propiciava que isto acontecesse, como se ali fosse se cumprir um ritual. E seria bom que ele também soubesse disto, que as pessoas não deviam entrar numa vida, numa casa e conseqüentemente num corpo de maneira desatenta e egoísta. A casa é lugar de permanência, mais que motel ou hotel. Exige cumplicidades mais delicadas. (SANT'ANNA, 2011, p. 28).

O deslocamento da alma, então, apresenta-nos o aprofundamento da relação aí representada, ou, pelo menos, o desejo de que isso ocorra, pois podemos interpretar que a intimidade da casa é mais do que um relacionamento momentâneo para o eu do cronista. Além disso, a relação entre casa-vida-corpo é bastante recorrente na obra do autor e também muito significativa, pois é no corpo que a plenitude da vida se revela – como detalhamos no segundo capítulo – e só se chega a ele pela entrada na casa.

Além disso, essa casa não pode ser invadida, violada ou ainda se tornar local de simples passagem, como vemos na comparação com os motéis e hotéis, sem desmerecê-los. Os dois últimos podem ter seus momentos de júbilo, podem se tornar ambientes de revelações incríveis e íntimas – como vemos no segundo capítulo. Ainda assim, a comparação

sugerida na crônica é quantitativa e aponta que a casa permite *mais* intimidade do que os motéis, tendo em vista principalmente o seu aspecto de permanência. Essa última característica, então, é o que permite que a entrada na casa não seja banal.

Dessa forma, a relação representada na crônica aproxima-se da ideia de “relacionamento puro” proposta por Giddens (1993, p. 68-69), tendo em vista que

Refere-se a uma situação em que se entra em uma relação social apenas pela própria relação, pelo que pode ser derivado por cada pessoa da manutenção de uma associação com outra, e que só continua enquanto ambas as partes considerarem que extraem dela satisfações suficientes, para cada um individualmente, para nela permanecerem.

Logo, podemos interpretar que a crônica apresenta uma espécie de relacionamento que se realiza em si, ou seja, ele permanece porque as pessoas envolvidas assim desejam, retirando dele individualmente valores dos quais necessitam. Mais do que isso, no texto, a intimidade dos amantes é comparada a um ritual o qual possui exigências e, através dele, busca-se algo que não é conquistado de maneira simples. Por isso, apesar da individualidade marcante apontada pelo texto do sociólogo britânico, temos aqui uma intimidade compartilhada, um ritual em que mais de um elemento se faz necessário.

A própria ideia de relacionamento já indica a necessidade de mais do que um membro – tendo em vista a transitividade do verbo, pois quem se relaciona se relaciona *com* alguém ou *com* alguma coisa –, mas o eu do cronista tenta reforçar esse fato, característica tal que se materializa textualmente em “cumplicidades mais delicadas”. Enquanto a sociedade valoriza o aspecto individual dos relacionamentos, no sentido de colocar em primeiro plano a tentativa de satisfação das necessidades de cada pessoa, o texto nos leva a pensar na coletividade desse ritual, ou seja, na partilha de sentimentos.

É com esse e outros pequenos termos que as crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna nos conectam com um ambiente insólito, ou seja, nos textos do autor ocorre aquilo que Eliade (2010) denomina “hierofania”: a manifestação do sagrado. A vida íntima, assim, é elevada a esse local sublime e nele é revelada a humanidade do relacionamento. Aprofundando um pouco mais, é através de objetos e atos que normalmente são considerados profanos, os quais representam a cumplicidade do casal, que o texto nos permite observar os aspectos sagrados dos relacionamentos humanos.

Ademais, “o ritual é que dá sentido aos fatos” (SANT’ANNA, 2011, p. 28). A partir dessa afirmação, o eu do cronista passa a descrever a singularidade do ritual e também sua gravidade:

Porque uma coisa é o ver, o aproximar-se, o apertar a mão, dar um sorriso e se tocar progressivamente procurando intimidade. Mais do que ocupar espaços, isto é ir povoando espaços. Externamente é quando os amantes vão se ampliando, se alongando e habitando conjuntamente o que é público: o cinema, o restaurante, a caminhada na praça ou praia. Mas, de repente, estar na casa, na sala, no quarto, no toalete do outro, ver as roupas dependuradas nos cabides, a escova e os grampos na bancada junto à pia, os vidros de perfume, aqueles objetos de decoração na mesa da sala, cinzeiros de prata, uma escultura da Polinésia ou cópia de uma santa barroca, isto, convenhamos, é estar com a alma exposta. (SANT'ANNA, 2011, p. 28-29).

Com esse parágrafo, percebemos a estreita relação entre o público e o privado, quando tratamos de relacionamentos íntimos. No caso, podemos pensar que a ocupação do segundo só ocorre depois que o primeiro já foi experimentado. A locução adverbial “de repente” é o que provoca essa interpretação, apesar de permitir uma segunda análise: a) por ser algo repentino, pode ocorrer antes mesmo da ocupação pública – algo muito comum nos dias atuais, seria o caso de dizer –, o que sugere uma comparação entre os dois espaços apresentados na crônica; ou ainda b) repentino é o “estar na casa”, pois no cumprimento do ritual sugerido, o casal ainda se encontrava na parte da ocupação pública.

Também é possível pensar no que é a gravidade do ambiente íntimo: “é estar com a alma exposta”. Habitar o ambiente público, então, apesar da publicidade dos atos, é preparar o terreno para algo mais sério, para a revelação de características mais sinceras que só aparecerão quando os amantes estiverem em um local reservado. O caráter repentino da ocupação do ambiente privado, então, é reforçado nessa exposição da alma, pois no espaço público era possível ainda manter alguns locais escondidos, mas ao penetrar na casa e, portanto, na vida do outro, fica difícil ocultar qualquer característica do amante conquistador.

É claro que podemos pensar nos papéis sociais exercidos na casa. DaMatta (1987), por exemplo, lembra o fato de sermos ora anfitriões, ora visitantes em casos assim. Essas máscaras existem e permanecem na maioria das relações. Ainda assim, quando o eu do cronista sugere a “alma exposta” e todo o cumprimento de um ritual em espaço público, podemos pensar em um relacionamento no qual já há o desenvolvimento – ainda que inicial – de uma amizade.

A amizade é, na visão do irlandês C. S. Lewis em seu *Os quatro amores* (2009), uma das formas de revelação do amor. Além disso, dentro das casas, ela tem uma característica bastante particular:

Em casa, nós, além de sermos Peter ou Jane, cumprimos também uma função geral – marido ou mulher, irmão ou irmã, chefe ou subalterno. Mas não entre nossos amigos. É uma relação entre mentes livres, despidas. Eros pede corpos nus; a Amizade, personalidades nuas.” (LEWIS, 2009, p. 99-10, grifos nossos).

De fato, a visão de Lewis é um tanto idealizada, pois a própria ideia de “amigo” pode funcionar como uma máscara social. Mas ter a *personalidade nua* é algo muito próximo da *alma exposta* apontada pelo eu do cronista, pois o amor se revelou em seu formato da Amizade. Além disso, na crônica, Eros também se faz presente, pois há a entrada no corpo sugerida ainda no primeiro parágrafo. A união dos dois provoca a exposição da alma.

É nesse momento, então, que se revela tudo o que a pessoa tem em sua essência, logo, deixa o amigo-amante descoberto e vulnerável. É por isso que as descobertas devem ocorrer pouco a pouco, como o exemplo do parágrafo seguinte: como a abertura de uma caixa chinesa. Os objetos apontados, como as roupas no cabide e a escova de dente, cada um deles permite pequenas revelações sobre a verdadeira identidade de sua dona, fato esse reforçado na crônica pela cumplicidade que os objetos da casa têm para com ela. Personificados, eles sentem a presença de um novo homem na vida daquela mulher e, conseqüentemente, na deles também, o que lhes permite revelar-se e, assim, apresentar um pouco mais de sua dona. Se essa cumplicidade – fruto da vontade de permanência – não ocorre, então não se chega à última caixa, mantendo as máscaras levantadas e não conseguindo despír a personalidade, mesmo que o corpo já esteja nu.

Curioso é notar a relevância do homem nesse importante momento da vida da mulher, a qual antes estava parcialmente fechada para os relacionamentos em uma espécie de luto. Para o eu do cronista, cabe ao homem ser um “cauteloso conquistador”, pois

Se ele, em vez da delicadeza do gato que é capaz de passar por taças de cristal sem quebrá-las, for do tipo invasor, um godo ou visigodo, que não controla os limites de seu corpo e fala preenchendo tudo egocêntrica e desatentamente, então ocorrerá uma inapelável ruptura, a profanação do instante. (SANT’ANNA, 2011, p. 29).

Sendo assim, o ritual que necessita de dois elementos também precisa que eles estejam em uma perfeita harmonia, valorizando, como já apontamos, a necessidade e o espaço do outro mais que seus próprios egoísmos. A figura do “invasor” representa bem o que deve ser evitado, pois já nessa palavra a ideia de violência se faz presente, violência essa que deve ser evitada para que o ritual se concretize de forma plena e satisfatória para ambos os

lados. Além disso, quando há um invasor, sempre o ambiente invadido fica derrotado e consequentemente submisso ao conquistador vulgar, satisfazendo as necessidades e desejos dele com possíveis sofrimentos dos perdedores.

Dessa forma, o homem apresentado na crônica deve ser distinto daquele que permeia a história recente da humanidade segundo Giddens (1993, p. 70), tendo em vista que, na visão desse autor “desde o início das transformações que afetam o casamento e a vida pessoal, os homens em geral excluíram-se do desenvolvimento da intimidade”. Talvez essa afirmação seja facilmente perceptível em boa parte do mundo, mas o que o eu do cronista propõe é que o homem se insira nos domínios da intimidade da mulher com quem se encontra para, dessa forma, desenvolver também a sua própria vida íntima.

Com isso, a crônica aponta para algumas ideias levantadas pelos estudos feministas e, mais recentemente, pelos estudos sobre as masculinidades – ou de gênero, de modo geral. O homem que o eu do cronista sugere não se encaixa naquele antigo padrão de virilidade: o macho alfa, detentor de todo o poder e mantenedor deste inclusive com a violência; nem a mulher é comparada com aquela dona de casa sempre submissa ao companheiro. Homem e mulher acompanham sim as transformações da intimidade, mas a crônica nos sugere que eles o façam juntos, para o bem comum.

Nesse sentido, o homem deve ter a “delicadeza de um gato”, o que remete a conhecer bem o local onde está pisando, a fim de evitar quaisquer danos a si, à mulher e ao próprio ambiente. Poucos são os que conseguem tal característica, mas eles existem, na visão de Mara Barasch (1997):

Alguns homens, mais atentos, mais sensíveis às mudanças têm condições de acompanhar melhor esse novo quadro. Eles se tornam cúmplices da mulher e de seu desenvolvimento, complementam seus novos papéis e ainda fazem uso disso como fonte de crescimento pessoal e mútuo. Para esses homens, a consciência da constância da mudança faz a busca ficar mais interessante e misteriosa. (BARASCH, 1997, p. 96-97).

Tanto na crônica quanto no texto de Barasch, a mulher se torna até certo ponto um referencial, pois é ela quem permite a entrada do homem no espaço privado e são suas mudanças sociais o que direciona a adaptação do homem a esse novo contexto. O homem atento, ou seja, aquele que consegue penetrar a intimidade dela sem invadi-la, é aquele que consegue buscar os mistérios os quais envolvem essa relação.

Assim, percebemos a valorização do “relacionamento puro”: ambos os envolvidos retirando do relacionamento satisfações pessoais, além de cederem possibilidades

para que o outro encontre suas próprias satisfações. Para que se evite a “profanação do instante”, o eu do cronista então sugere um homem que se faça homem diferente do registro social apontado por Anthony Giddens, ou seja, ao invés de um sujeito excluído da produção da intimidade, alguém que se insira com delicadeza.

Mais do que um simples companheiro de jornada, para que se abram os espaços íntimos como um ritual, é preciso que o homem tenha a “virilidade suave de um anjo” e que, por isso, a mulher sinta que “um deus dormiu lá em casa” (SANT’ANNA, 2011, p. 30). Só assim ele conseguirá de fato evitar a profanação do instante. Nesse sentido, o homem deve se transformar em um ser sagrado que permita à mulher a sensação de estar em contato com o divino, ou seja, cabe a ele suavemente conduzi-la a essa atmosfera sagrada que o amor permite adentrar.

A figura do anjo, por si só, já provoca um contato com o sagrado, mas, mais do que isso, o anjo é mensageiro de uma boa nova e agente transformador, no contexto bíblico. Podemos pensar em duas passagens marcantes da Bíblia para ilustrar essa ideia: primeiramente, a luta de Jacó com um anjo em Gênesis 32, em que a consequência desse embate é a mudança de nome de Jacó para Israel e a conquista da confirmação da bênção dada aos patriarcas do povo. Além disso, desse encontro com o ser divino ocorre a mudança de nome também do lugar da luta, tendo em vista que “Jacó denominou este lugar Peniel – isto é, Face-de-Deus – pois ‘eu vi a Deus face a face, e a minha vida foi salva’” (TEB, Gênesis, 32, 31).

Um segundo exemplo é a aparição do anjo Gabriel no Evangelho de Lucas, capítulo primeiro, para anunciar a vinda do Messias a sua mãe. Nesse momento, não só a vida de Maria é atingida pelo ato divino, mas também a de sua parenta Isabel, uma mulher já bastante idosa e por isso estéril, que também engravida e dá à luz João Batista. Em ambos os casos citados, a visita do anjo não atinge apenas à pessoa a quem ele se revelou, mas também a algo próximo, seja o local do encontro, seja outra pessoa próxima, o que revela a grandeza dos atos celestes para o relato bíblico.

Situação semelhante ocorre na crônica, pois não somente a mulher ou o homem angelical que ali esteve têm uma sensação maravilhosa, mas todo o ambiente da casa se transforma com a plenitude do ato realizado pelos dois. Juntando, então, a complexidade da metáfora que a casa cria no texto com a figura do anjo, toda a vida da mulher é transformada. Por isso, os objetos dela também ficam “encantados” e “igualmente felizes”, pois a transformação ali foi completa.

E assim a ela é permitido escancarar “um sorriso de posse e confiança”. Não conseguimos afirmar com toda a certeza de que esse relacionamento será bastante duradouro ou algo “para a vida inteira”, como se diz popularmente. Mas essa ideia de posse e confiança transmitida pelo sorriso da mulher revela que algo muito sério ocorreu com ela, mesmo que não tenha sido um terremoto em sua vida. As mudanças que ocorrem nessa noite, provocadas pelo encontro com uma espécie de anjo, são o que permite a ela olhar para trás e ver a felicidade em sua casa/vida.

Além disso, esse ato de “olhar para trás”, voltando ao contexto bíblico, é algo que a crônica consegue ressignificar de uma forma bem interessante. Na Bíblia – e, de certa forma, também nos ditos populares –, olhar para trás é normalmente visto de forma negativa, tendo em vista que isso pode significar o desejo de permanecer no passado. Um exemplo bastante famoso disso é a mulher de Ló, apresentada na passagem de Gênesis 19, a qual é transformada em estátua de sal porque olhou para trás, ou seja, para as cidades de Sodoma e Gomorra que, naquele instante, eram destruídas devido aos inúmeros pecados ali cometidos.

Já na crônica “Abrindo espaços íntimos”, é possível olhar para trás positivamente porque o passado recente é a renovação ocorrida na vida da mulher, que saiu daquele estado de luto para ocupar um ambiente maravilhoso. Nesse sentido, por mais que a conjugação verbal não indique a certeza da ação, podemos pensar que ela olharia não para o “pecado” em seu passado, não para os momentos de violação de sua intimidade, mas sim para a mudança ocorrida ali, principalmente pelo fato de que ela veria os objetos “igualmente felizes”.

Por outro lado, todo esse encantamento ocorre durante a noite que o casal passou junto e permanece durante o dia, o que nos leva a pensar em outra crônica, a “Quando os amantes dormem”, presente no livro *O homem que conheceu o amor* (1994). Nela, o eu do cronista afirma que o ato de dormir junto ao outro é um pacto selado entre os amantes e, a partir disso, traça várias características desse ato. Características essas que, em parte, podem se relacionar e explicar a felicidade gerada no ambiente todo, ou melhor, a hierofania ocorrida na crônica anterior.

Logo no início, lemos: “E quando se fala ‘dormir junto’ o sentido é duplo: significa primeiro amar acordado em plena vigília da carne, mas, depois, na lassidão do pós-goço, deixar os corpos lado a lado, à deriva, dormindo, talvez.” (SANT’ANNA, 1994, p. 24). Com isso, podemos pensar na proximidade entre o ato sexual e a continuidade do sentimento após esse ato. Isso porque a “lassidão do pós-goço” aponta para algumas questões

interessantes. Ora, se temos um “*pós-gozo*”, logicamente, o ato sexual se fez completo e atingiu o pico máximo possível. Após isso, vem o cansaço que, na crônica, é preenchido pela possibilidade do sono, não necessariamente a sua concretização. É nesse momento que os corpos se colocam lado a lado e, mesmo dormindo, continuam concretizando o seu amor.

Com isso, podemos pensar no conceito de “amor romântico” apontado por Giddens (1993, p. 51): “Nas ligações do amor romântico, o elemento do amor sublime tende a predominar sobre aquele ardor sexual”. Na crônica, por sua vez, parece-nos que esse “ardor sexual” faz parte do amor romântico e é tão importante quanto o amor sublime para que a intimidade realize o seu ritual completamente. Logo, ao afirmar que “os amantes, quando são amantes mesmo, mesmo enquanto dormem, se amam” (SANT’ANNA, 1994, p. 24), o eu do cronista mostra-nos a necessidade de os atos de amor se fazerem por inteiro.

A forma como ele faz isso, contudo, é o que nos chama a atenção. Ao utilizar o termo “vigília da carne”, o eu do cronista reforça a ideia de algo profano, tendo em vista o aspecto carnal do ato. Ainda assim, é esse ato visto como tipicamente profano o que permite, nessa e em outras crônicas do autor, o contato com o divino, ou melhor, a entrada no ambiente sagrado. Nesse texto especificamente, o encontro com o sagrado se dá em dois momentos: o primeiro é a relação entre amor e morte; e o segundo, o ambiente onírico que percorre toda a crônica.

O primeiro caso é explicitado do terceiro parágrafo ao quinto, especialmente no momento em que o eu do cronista, citando os franceses, afirma que orgasmo deve ser uma “pequena morte”. De fato, quando lemos, por exemplo, Bruckner & Finkielkraut (1981), encontramos ali várias expressões que levam à relação entre o orgasmo e a morte. A fim de exemplificar, no capítulo “Aritméticas masculinas”, lemos que o gozo masculino é “curto e fraco”, e os autores assim o definem:

A ejaculação é uma promessa que não pode ser cumprida: o homem tem a impressão de que vai voar, explodir, mas ele cai, se cansa, se exaure. Morre sem ter-se desintegrado: achou que era um aniquilamento aquilo que não passava de um suicídio. (BRUCKNER & FINKIELKRAUT, 1981, p. 17).

Dessa forma, percebemos a visão desmistificadora – e até certo ponto pessimista – com que os autores observam o gozo masculino, em oposição ao feminino, que por sua vez é “o despertar lento e delicado das inatas virtualidades da carne” (BRUCKNER & FINKIELKRAUT, 1981, p. 20). Ainda assim, seja o orgasmo do homem ou o da mulher, ele é, de alguma maneira, uma passagem para outro estágio.

Nessa crônica, por sua vez, não parece importar muito o gênero do orgasmo, pois as características se mesclam no amor, por ser esse “um projeto de vida, um projeto de morte” (SANT’ANNA, 1994, p. 24). É a partir desse contrato estabelecido entre os amantes que se revela a força do amor, o qual perdura mesmo pós-morte, ou mesmo pós-gozo. É essa relação que nos remete ao texto bíblico de Cântico dos cânticos 8:

Põe-me, qual sinete, sobre teu coração,
 como sinete, sobre teu braço.
 Pois:
Forte como a Morte é Amor;
 inflexível como Sheol é Ciúme;
 suas chamas são chamas ardentes:
 um raio sagrado.
 As Grandes Águas não conseguiram apagar o Amor
 e os Rios não o submergiram.
 Se alguém desse toda a posse de sua casa pelo amor,
 certamente seria desprezado. (TEB. Cântico dos cânticos 8, 6-7, grifo nosso).

O livro do qual foi retirado esse excerto é bastante polêmico entre os estudos teológicos, porque, tal como as crônicas que lemos, ele possui uma conotação erótica ressaltada e, por isso, nem sempre foi bem aceito. Cântico dos cânticos é recheado de poemas em que homem e mulher declamam o amor que sentem com passagens como “Faz-me entrar na taberna, / seu estandarte sobre mim é Amor” (TEB. Cântico dos cânticos 2, 4), ou ainda “Teu lábios destilam néctar, ó noiva; / tens meu e leite debaixo da língua [...]” (TEB. Cântico dos cânticos 4, 11).

Nas duas passagens, o Amor está acima, permitindo tudo o que ocorre, mas o prazer do vinho e dos beijos também é valorizado mesmo sendo prazeres extremamente carnis. O fato é que, com o Novo Testamento e a visão da Igreja como “noiva” de Jesus, o livro ganhou nova interpretação, mais voltada para a representação do Amor do Messias para com sua noiva. Isso, porém, não consegue omitir o tom erótico das canções ali entoadas.

Os dois versículos do capítulo oitavo que reproduzimos aqui também são exemplos dessa relação. Na primeira parte do versículo 6, temos o posicionamento do eu lírico – que nesse momento do poema é feminino – para com o seu amado: ela se compara a um sinete que, segundo nota de rodapé da própria TEB, era mais comumente utilizado como um medalhão. O fato de ela estar sobre o braço, então, além de evidenciar a força com a qual o amor produz uma marca nos amantes, revela uma imagem muito próxima daquela possível na crônica, ou seja, o casal dormindo abraçado, mais especificamente com o homem envolvendo a mulher em seu braço.

Além disso, nesse texto, Amor e Morte são personificados – por isso a letra maiúscula –, e o eu lírico cria entre eles uma comparação. Se pensarmos no contexto do Antigo Testamento, a Morte era vista como uma força sobre-humana quase imbatível. Somente no Novo Testamento, com a vinda do Messias, que o povo passa a vê-la de maneira diferente, passível de vitória. Ainda assim, a sua força permanece superior à força dos homens, ao ponto de Schöckel, em nota de rodapé, comentar:

Este é o cume do livro. Quando pela única vez se pronuncia o nome apocopado *Yah*, como adjetivo. Quando se evocam os poderes imbatíveis da Morte e seu reino, o Abismo. Quando os elementos fogo e água combatem, e o fogo vence. Um amor de tais dimensões não se vende nem se compra. (SCHÖCKEL, 2011, p. 1521).

Com base nesse comentário e no fato de o livro “Cântico dos cânticos” ser conhecido popularmente como “o livro do amor” dentro da Bíblia, podemos afirmar que independentemente das intempéries ou de qualquer outro tipo de força, nada separa o casal que se ama. Na crônica, então, isso se revela no fato de os amantes se permitirem viver em dois mundos ao mesmo tempo, o real e o onírico.

Por outro lado, é nesse segundo momento o qual nos remete a um ambiente diferente do concreto que, de certa forma, há uma aproximação com o discurso da literatura simbolista, justamente por trabalhar com esse mundo dos sonhos e das sensações:

Pode ser banal, mas é isto: amar é ser o guardião do sonho alheio. Os surrealistas diziam: o poeta enquanto dorme trabalha. Pois os amantes, enquanto dormem, se amam. Se amam inconscientemente, quando seus desejos enlaçam raízes e seivas. O pé de um toca o pé do outro, a mão espalmada corre sobre o lençol e toca o corpo alheio e, dormindo, se abraçam aninhados. (SANT’ANNA, 1994, p. 25).

Apesar de o eu do cronista citar apenas os surrealistas, a poesia simbolista se faz presente interdiscursivamente pelos toques dos corpos e pela guarida formada para se cuidar do “sonho alheio”. Sendo assim, os amantes se transformam em seres capazes de penetrar no universo onírico criado pelo outro para vivenciar conjuntamente essa experiência sacra, seja ela bonita demais para que apenas um viva ou ruim demais para suportar sozinho.

Apesar de os gestos serem realizados no mundo real, a verdadeira vontade de ambos é transcender ao mundo do sonho do amado e lá estarem os dois juntos. Isso revela toda a necessidade que um tem do outro e a doação que eles podem trocar entre si. O discurso

simbolista, então, se apresenta na fuga da razão e na busca pela liberdade do espírito. Nas palavras de Bosi:

As novas atitudes de espírito almejam a apreensão direta dos valores transcendentais, o Bem, o Belo, o Verdadeiro, o Sagrado, e situam-se no polo oposto da *ratio* calculista e anônima. Não tentam, porém, superá-la pelo exercício de outra razão, mais alta e dialética, que Hegel já havia ensinado no princípio do século; as suas armas vão ser as da paixão e do sonho, forças incôscias que a Arte deveria suscitar magicamente. (BOSI, 2006, p. 280, grifos no original).

Dessa forma, os valores almejados pelos simbolistas estão representados na crônica justamente nas armas que os poetas decadentes usavam. A paixão e o sonho, além de serem utilizadas para se alcançar o sagrado pelos amantes na crônica, são também os elementos que comportam o próprio sagrado. Ao dormir, os surrealistas trabalham; os simbolistas buscam transcendência; e os amantes amam. Eles realmente vivem nesse universo além da realidade, mas em especial os amantes conseguem, além de amar, transcender.

Nessa transcendência, a pessoa que ama se torna um guardião, figura que é bastante significativa. Se pensarmos, por exemplo, no texto de Gênesis em que é descrita a expulsão do ser humano do Paraíso, ali lemos que Deus “postou os querubins a oriente do jardim do Éden, com a chama da espada fulminante, para *guardar* o caminho da árvore da vida” (TEB. Gênesis 3, 24, grifo nosso). Relacionando, enfim, o texto bíblico com a crônica, os amantes são aqueles que protegem o ambiente sagrado do outro e, mais do que isso, são aqueles que têm acesso ao fruto da vida eterna, ou seja, têm o poder de permanecer eternamente na vida de quem ama.

É por isso que o eu do cronista sugere aos sacerdotes a adição na liturgia do casamento: “deveria se inserir um tópico a mais e advertir: amar é ser cúmplice do sonho alheio” (SANT’ANNA, 1994, p. 25). Ora, se na tradição cristã afirma-se o casamento como uma bênção de Deus e, por isso, eterno – ao ponto de o catolicismo considerá-lo um sacramento –, é preciso que as pessoas as quais pretendem se submeter a essa vida amorosa saibam cuidar da eternidade de seu amante. Além disso, saibam também ser cúmplices do ambiente sagrado que o sonho dele mantém e, principalmente, se poste como um guardião à frente desse local, para que nenhum invasor profane o mundo onírico do amado.

Ainda assim, o eu do cronista não se ilude com a ideia de que um simples ritual litúrgico é a resposta para o eterno compartilhamento do sonhos entre os amantes e, no parágrafo seguinte afirma que há casais os quais já comemoraram até bodas de diamante, mas

não sabem dividir seus sonhos: “E há quem passe uma tarde, uma noite ou temporada ao lado de um corpo e sabe seus sonhos para sempre.” (SANT’ANNA, 1994, p. 25). Com isso, temos uma relativização da categoria “para sempre”, pois aqui ela não é algo puramente físico, mas sim sentimental e sagrado.

O tempo, por si só, não consegue definir a intensidade do relacionamento. O tempo não é capaz de afirmar se essa relação será banal ou não. É o cuidado que se tem, perpassado pelo sentimento vivido no momento, o que demonstra possibilidades de permanência na vida – e, com essa crônica, no sonho – do outro.

Devemos concordar com o fato de que o amor romântico presente nessa crônica, distancia-se de um modelo simbolista de relacionamento, pois os poetas decadentes ironizavam fortemente esse conceito. Ainda assim, o interdiscurso se revela quando há aproximações entre diferentes discursos, ainda que tais relações não sejam completamente bem unificadas. Sendo assim, apesar de o modo como o amor se revela nos dois discursos ser um tanto distante, ambos mesclam sinestesticamente o mundo real com o mundo dos sonhos, o que na crônica se revela no “pós-gozo”. Por isso os sonhos se cristalizam à noite “e se liquefazem de dia em beijo e lágrimas” (SANT’ANNA, 1994, p. 26). Por isso também a crônica é finalizada com um paradoxo bastante curioso: “Quando se ama, acontece de um habitar o sonho do outro, e fecundá-lo.” (SANT’ANNA, 1994, p. 26).

Mais do que indicar apenas o momento, a conjunção “quando” no início do período indica uma condição para que as duas orações seguintes de fato ocorram. É preciso amar para que se consiga habitar e é preciso amar para que se possa fecundar um sonho. E, como já dissemos, esse amor não é algo apenas físico, ainda que na crônica se realize fisicamente antes do sonho, é a mescla dessa realidade com uma outra, a do mundo dos sonhos, o que permite a concretização de ambas. Além disso, fecundar o sonho da pessoa amada remete à ideia de que novos sonhos serão criados e sonhados juntos. Não basta apenas estar presente no sonho do outro, é necessário que a noção de permanência sugerida na crônica “Abrindo espaços íntimos” se concretize também no universo onírico.

Por fim, é interessante notar nessa crônica os dois momentos de conselho do eu do cronista para o leitor e a relação que eles criam entre si. Primeiramente lemos: “Se numa noite dessas o vento da insônia soprar em suas frestas, repare no corpo dormindo despojado ao seu lado. Ver o outro dormir é negócio de muita responsabilidade.” (SANT’ANNA, 1994, p. 24), e um pouco depois:

E se numa noite dessas o vento da insônia de novo soprar em suas frestas, olhe pela janela os muitos apartamentos onde pulsam dormindo os amorosos. Quando se compra um apartamento novo, nas alturas, alguns compram lunetas e ficam vasculhando a vida alheia. Mas para ouvir o ruído dos sonhos basta abrir os ouvidos na escuridão. Os sonhos pulsam na madrugada. (SANT'ANNA, 1994, p. 25-26).

Logo, é preciso notar primeiramente naquele que está junto a si, para depois observar os corpos distantes; primeiro se cuida do ambiente privado do qual o sujeito faz parte, depois se publica a intimidade do outro. Na verdade, isso é reflexo da trajetória de Jesus narrada nos evangelhos, especialmente os sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), tendo em vista que o Messias primeiro agiu com as pessoas próximas a ele e somente depois disso atingiu os distantes. Em outras palavras, toda a história de Cristo revela primeiro um contato milagroso na intimidade, um toque em seu semelhante. Após isso, há de fato o alcance universal de seus atos.

Sendo assim, para se conseguir “rasgar o véu” (fato narrado tanto em Mateus 27, 51 quanto em Marcos 15, 38, e também em Lucas 23, 45) com sua crucificação e, dessa forma, permitir o livre acesso do ser humano ao ambiente sagrado do Templo, Jesus precisou antes agir na individualidade e intimamente na vida das pessoas. As pessoas podiam entrar no Templo e participar de algumas cerimônias, mas o local onde estava guardada a Arca da Aliança, símbolo da ligação de Deus com o Seu povo e da presença d’Ele na Terra, era reservado apenas para o sacerdote após um rigoroso processo de purificação.

De fato, desde o contato com João Batista, com ambos ainda dentro dos respectivos ventres maternos (Lucas 1. 39-56), passando pela transformação da água em vinho (João 2. 1-12) e por tantos outros milagres narrados pelos evangelistas, Jesus agia de maneira particular; ainda que em um ambiente público, como a cura de uma mulher que sofria de hemorragia (Marcos 5. 25-34). É no toque, no contato íntimo que o milagre ocorre. Diferente da tradição judaica, que visava à exclusão dos impuros e pecadores para que o restante do povo não fosse contaminado, o Messias vem com sua sagrada pureza e humanamente toca no pecado, purificando aquele ser.

De semelhante modo ocorre em “Quando os amantes dormem”, além de “Abrindo espaços íntimos” e outras crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna nas quais aparecem o tema da intimidade. O ambiente privado é publicado sim, ao ponto de público e privado se misturarem, mas os sujeitos envolvidos nos fatos narrados nesses textos, antes de revelarem o sagrado em um local aberto, têm contato com o divino no espaço íntimo. A hierofania, então, ocorre no local privado e transborda para o espaço público, seja na

publicação do texto em si, ou internamente na crônica, com uma mulher que sai de casa transformada ou um sujeito com insônia em seu quarto que consegue ouvir os sonhos dos vizinhos.

Da mesma maneira, o discurso presente em “Despir um corpo a primeira vez” – do primeiro livro de crônicas do autor, *A mulher madura* (1986) – já no primeiro parágrafo revela a importância desse ambiente privado no início do contato amoroso do casal, além de já indicar também a sacralidade revelada nesse instante romântico:

Despir um corpo a primeira vez é um acontecimento entre dois deuses. Não se pode profanar o instante. E os amantes devem manter o ritmo dos altares. Porque, embora nesses rituais haja sempre panos e trajes para agradar ao Olimpo, é para a nudez total que o céu nos quer arrebatrar. (SANT’ANNA, 1986, p. 45).

Além de tratar os sujeitos envolvidos nesse ato como “deuses”, logo no início desse parágrafo, vemos três ambientes que, de certa forma, são reservados para acontecimentos ou seres especiais: o altar, o Olimpo e o céu. O primeiro é para várias religiões o local separado para o sacrifício e para as oferendas a determinado deus, fato esse também presente no judaísmo, por exemplo, como revela o Antigo Testamento bíblico, especialmente no livro de Levítico, no qual são descritos os sacrifícios oferecidos pelo povo israelita ao Senhor.

Os outros dois são locais destinados para seres sagrados. O Olimpo, como sabemos, é a morada dos deuses presentes na mitologia grega, ambiente então proibido para os seres humanos, meros mortais. Já o céu, na tradição cristã, além de ser a morada do Criador, é também o lugar para onde os escolhidos e resgatados por Deus irão após a morte, viver eternamente devido à promessa materializada na ressurreição do Cristo. Em ambos os casos, enfim, trata-se de um ambiente sagrado, reservado para criaturas eternas.

Com isso, o eu do cronista revela-nos a eternidade criada no relacionamento a dois pelo simples ato de “despir um corpo a primeira vez”. Eternidade essa não necessariamente relacionada à duração temporal dessa relação, mas sim à intensidade com que se vive tal momento. Aqui, como vimos também na crônica anterior, tempo e espaço se confundem criando um local verdadeiro, ainda que distinto da realidade profana do cotidiano. O ambiente, por se tornar sagrado como o céu, permite a entrada no tempo sem, contudo, sair do espaço “Mundo”.

Isso remete ao discurso religioso, exemplificado no que aponta Mircea Eliade ao afirmar que

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro”. (ELIADE, 2010, p. 26, grifos no original).

É, então, nesse centro que o casal deseja estar. Eles se fixam naquele momento, por isso não abandonam a realidade do mundo, mas participam ativamente da verdadeira realidade revelada após a hierofania ali ocorrida.

Além disso, a ideia de que “é para a nudez total que o céu nos quer arrebatat” nos permite pensar no conceito de “Paraíso” que Sérgio Buarque de Hollanda, em sua obra *Visão do Paraíso* (1996) aponta. Nela, o autor defende que o contato inicial do português com o indígena encontrado no Novo Mundo fez com que o primeiro se maravilhasse de tal forma com a visão que teve, ao ponto de acreditar ter descoberto o Paraíso perdido na Terra.

Tal visão repete-se na crônica quando lemos que

Despir um corpo a primeira vez, para usar uma imagem conhecida, é mais que ir a primeira vez à Europa. Pode ser, ao contrário, desembarcar pela primeira vez na América sobre a nudez do desconhecido. É descobrir na pele alheia mais que a pele dele, a nossa pele índia. (SANT’ANNA, 1986, p. 46-47).

Assim, a imagem da nudez, a qual por muitos anos foi um grande tabu – sendo que, como se sabe, até hoje há locais e religiões que mantêm uma visão bastante negativa sobre o tema – torna-se, no texto, uma das formas de pertencer ao sagrado. Isso porque a nudez pode representar no primeiro livro bíblico, Gênesis, a inocência, a falta de malícia, a qual é perdida a partir do pecado original. Dessa forma, presenciar a “nudez do desconhecido” é permitir maravilhar-se com aquilo que se tornou estranho aos olhos humanos; ao passo que se deixar arrebatat para a “nudez total” é adentrar nesse Paraíso que os humanos abandonaram, nos dois casos, por culpa do pecado.

É pertinente pensarmos também que “o Paraíso Terrestre é, pela sua própria essência, inatingível aos homens, ou, na melhor hipótese, só pode, talvez, ser alcançado à custa de ingentes e sobre-humanos esforços.” (HOLLANDA, 1996, p. 187-188). Dessa forma, além de ser algo maravilhoso, despir um corpo a primeira vez requer um cuidado muito grande de ambas as partes, ao passo que se faz necessária a presença de dois deuses no ato. Tanto quem se entrega para ser despido quanto as mãos e lábios que exercem esse ritual de despir um corpo, no ato, praticam “sobre-humanos esforços”.

Em oposição ao espaço privado ocupado por dois deuses, o eu do cronista afirma, já no fim do seu discurso, “E o que se vê nas praias, nessa pública ostentação, nesse exercício coletivo de nudez total negaceada, em nada tira a eufórica contenção do ato, quando os dedos vão desatando botões e beijos, e rompendo as presilhas das carícias.” (SANT’ANNA. 1986, p. 47).

Sendo assim, a publicidade dada para a nudez não tira a surpresa que se tem no corpo do outro, posto que somente nos lugares íntimos é que se permite e consegue romper as “presilhas das carícias”. Não há, dessa forma, problema algum nos trajes praianos que expõem a nudez dos corpos coletivamente, como alguém poderia pensar. Há, na verdade, um tratamento especial dado ao momento que se reserva para contemplar a individualidade.

Se pensarmos comparativamente na figura dos altares, o que é narrado neles não é muito diferente dos acontecimentos profanos, excetuando-se o fato de o próprio ambiente criar uma aura distinta para esses atos. Mais do que isso, o que leva os sujeitos a praticarem a liturgia presente nos rituais é o que realmente altera o sentido do ato, ou seja, os objetivos pretendidos no sacrifício de um animal, por exemplo, é o que o diferencia de um churrasco que fosse feito com aquela mesma carne.

De modo parecido ocorre na crônica com o ato de despir um corpo a primeira vez e, além disso, com o ato sexual em si – o que expande a reflexão também às demais crônicas já analisadas. São os objetivos que se tem ao adentrar uma casa nova ou ao dormir com alguém que transformam aqueles momentos e ambientes aparentemente profanos em algo sacralizado e, por isso, eterno. Essas ideias são expandidas no último parágrafo da crônica:

Um corpo a primeira vez, no entanto, é frágil e pode trincar em alguma parte. E os menos resistentes se partem quando aquele que os toca, os toca apenas com a cobiça e nunca com a generosa mansidão de quem veio pela primeira vez, e sempre, para amar. (SANT’ANNA. 1986, p. 47).

Logo, também os sujeitos dessa e das demais crônicas conseguem atingir o Paraíso com seus esforços sobre-humanos. Em nenhum momento eles deixaram as suas características profanas, por isso seus corpos podem ser frágeis e quebradiços, ou seja, eles ainda são seres mortais, o que não os impede, contudo, de se tornarem deuses porque a situação assim permite e exige, o que os transforma em seres imortais. É, mais uma vez, nesse relacionamento puro no qual há uma verdadeira troca de carícias e, principalmente, na

presença do amor que consegue transformar uma “primeira vez” em “sempre”. É, portanto, nesse “sempre” que está criado o “ponto fixo” sugerido por Eliade.

Ademais, o termo “mansidão”, especificamente, pode nos remeter a mais um texto bíblico: Gálatas 5, 19-25, em que o apóstolo Paulo opõe as “obras da carne” ao “fruto do Espírito”. No primeiro grupo, temos os atos que impedem a prática do amor pelo ser humano e, conseqüentemente, o seu distanciamento de Deus; enquanto no segundo, consoante nota de rodapé da TEB, lemos:

Às obras da carne, Paulo opõe o fruto do Espírito, que é único: o amor. O que ele enumera em seguida são os sinais do reino do amor – *alegria e paz* –, as manifestações desse amor – *paciência, bondade, benevolência* –, as condições enfim do seu nascimento e expansão – *fé, mansidão, domínio de si*. [...] quanto à mansidão, é a atitude dos humildes que se deixam conduzir por seu Pai celeste; ela caracteriza o Cristo. (p. 2261, grifos no original).

Com isso, percebemos a importância da mansidão (e do fruto como um todo, tendo em vista que ele é indivisível) na teologia cristã, pois é somente por ela que se vive como o Cristo viveu. Quando pensamos, então, na vida de Jesus, entendemos que ele se permitiu perpassar pelo fator divino em todos os seus atos, proporcionando que milagres ocorressem como os anteriormente citados.

A questão aqui se aprofunda quando pensamos no caráter indivisível do fruto do Espírito: só há mansidão se os outros elementos também se revelarem e eles se revelam todos concomitantemente. Por isso, na crônica, a comparação que fazemos não se limita ao termo mansidão, mas se expande ao próprio ato de despir um corpo. A delicadeza exigida, a nudez alcançada e a própria fundação de mundo ocorrida graças à revelação do sagrado, tudo isso acontece porque o “reino do amor” se instaura nos atos praticados durante o ritual dos amantes.

Por isso, na oposição, a cobiça pode partir um corpo frágil. Em seu egoísmo, a cobiça impede que o ambiente seja tocado pelo reino do amor, impede que o sagrado de fato se revele. O “sempre” sugerido pelo eu do cronista no final de seu discurso, graças à cobiça, é transformado em banalidade. Isso reforça algumas ideias que já vimos anteriormente: nessas crônicas, o tempo não define a superficialidade ou não de um relacionamento, o que o faz, na verdade, é a aplicação de um sentimento e a vontade de permanência de todos os envolvidos. Agora, quando os amantes se prendem aos seus egoísmos, então toda a fragilidade do corpo e da própria relação é atingida, quebrando em um dos lados.

Por outro lado, o “véu se rasga” quando os seres humanos se permitem fazer divinos, ou seja, é no momento em que eles aceitam agir com e pelo amor que eles transformam o ambiente e se tornam também transformados. Na aceitação de sua característica profana e na consciência da singularidade de seus atos que os sujeitos se constituem seres sagrados e, assim, passam a despir corpos, guardar sonhos e adentrar casas transbordando o próprio amor, ou seja, o seu fator divino. Ao serem mansos diante do amor, esses sujeitos permitem o nascimento e a expansão do próprio amor em seus relacionamentos íntimos.

É, enfim, no amor que os seres humanos, ainda que profanos, encontram a força sobre-humana necessária para adentrar no Paraíso e, mais do que isso, é com ele que conseguem também transformar o ambiente profano no qual vivem em um Paraíso. É também por meio de atos normalmente vistos como profanos, como o sexo, que se alcança o ambiente sagrado, com a condição de que os sujeitos não se deixem levar pela cobiça ou pelo egoísmo, mas se permitam perpassar pelo sentimento amoroso.

Nessa aceitação do momento é que os amantes encontram os “Mistérios gozosos” (crônica do livro homônimo, de 1994) os quais são tratados no último texto analisado nesse capítulo, principalmente no que se refere ao universo feminino. Isso porque o eu do cronista afirma que “Uma coisa especial ocorre com a mulher depois que ama. Reparem, estou dizendo, depois que ama. Não estou me referindo a ela enquanto está no ato do amor.” (SANT’ANNA, 1994, p. 14).

Aqui, diferente do que vimos em “Quando os amantes dormem”, em que aparentemente não importa muito o gênero do gozo, o discurso passa a apresentar o que distancia ou aproxima os orgasmos masculino e feminino, dando evidente destaque ao segundo. Com isso, ele se aproxima daquela distinção sugerida anteriormente, visto que

O orgasmo viril não é como o êxtase feminino, uma transmutação do corpo profano, uma exploração sutil, o despertar lento e delicado das inatas virtualidades da carne; é, sim, uma evacuação, um alívio, a anulação imediata de uma tensão, todas essas coisas que o aproximam da dejeção. (BRUCKNER & FINKIELKRAUT, 1981, p. 19-20).

Logo, a mulher, quando atinge o êxtase sexual, abandona seu “corpo profano” e, especificamente na crônica “Mistérios gozosos”, ela vive um “estado de graça [...] que perdura horas e horas e às vezes dias” (SANT’ANNA, 1994, p. 14). Isso mostra, então, como a mulher se revela em um estado divino: como já vimos, por meio de um ato normalmente visto como profano, é possível atingir o sagrado, nesse caso, a mulher se faz

uma deusa depois do gozo, ou, nos termos da própria crônica, “a mulher nessa atmosfera sai do trivial, se angeliza e, glorificada, pervaga pela casa” (SANT’ANNA, 1994, p. 14).

Sair da trivialidade, então, é não se permitir devorar pela banalidade proveniente do cotidiano. Em comparação com a primeira crônica analisada, “Abrindo espaços íntimos”, temos uma mulher que também passeia pela casa maravilhada, mas não porque um anjo esteve lá e sim devido ao fato de ela mesma atingir essa forma divina. O relacionamento com um homem que ocorre nas duas crônicas é, na verdade, o que viabiliza tal transformação na vida dessas mulheres.

Com isso, elas passam a despertar as “inatas virtualidades da carne” de tal modo que o eu do cronista sugere:

Algumas desenvolvem uma súbita necessidade de tecer, outras, de aninhar. Querem bordar, costurar, arrumar coisas na casa, entram em clima de nidificação. É a hora de uma ociosidade amorosa. Outras querem presentear o amado e o mundo com pratos sutilíssimos e saborosos. (SANT’ANNA, 1994, p. 14).

Aqui, encontramos os afazeres mais comuns no cotidiano de uma dona de casa: o tecer, a organização caseira e o cozinhar, com uma visão estereotipada sobre a mulher. Pode até aparentar que o orgasmo a faz mais fêmea ainda e, por isso, “vai cuidar da casa”. Isso é fruto do patriarcalismo que envolve a história cultural do nosso país e persiste ainda nos dias atuais. Ou ainda, como reconhecemos outros interdiscursos, a presença da cultura judaica e dos discursos machistas provenientes do cristianismo, que também são encontrados hoje em dia em várias vertentes religiosas. Além disso, é fácil classificar esse excerto como tipicamente machista, porque se trata de um eu do cronista masculino falando sobre mulheres e colocando-as no espaço ao qual elas eram limitadas antes das lutas e conquistas feministas.

O que ocorre, contudo, é diferente, pois, graças à atmosfera alcançada com o gozo, ela sai dessa rotina trivial, como já apontamos. Isso significa que mesmo esses atos mais comuns se transformam também em algo diferente. Ela deseja sim “presentear o amado” com coisas aparentemente estereotipadas, mas o faz de modo bastante distinto, pois está glorificada e, conseqüentemente, seus feitos também estão, tornando todos esses elementos especiais.

Ainda que tentem argumentar com o fato de o homem ter “permitido” a glorificação da mulher, a crônica nos mostra que ele é sim importante, mas não o trata como elemento principal do ocorrido com a mulher. Nos termos do próprio eu do cronista, “ele *ajudou* a deslanchar” (SANT’ANNA, 1994, p. 15, grifo nosso). Não se trata, assim, de uma

dádiva que o homem concede à mulher, mas de algo que os dois conquistam juntos e nela se revela.

Ademais, a mulher glorificada desenvolve o poder de flutuar nesse estado. Ou ainda, “ela tem mesmo um perfume diverso das demais. É um cio diferente. É quando a mulher descerra em si o que tem de visceralmente fêmea, fêmea tranquila que, mais que possuída, possui algo que atingiu raramente.” (SANT’ANNA, 1994, p. 15). Sendo assim, ela não está possuída, pelo contrário, ela própria possui uma característica nova, possui uma raridade. A mulher aqui não se torna propriedade do homem, pois ele não teria forças para retê-la se assim tentasse. É ela quem revela a hierofania, o que lhe proporciona também grande liberdade.

Além disso, é curioso a crônica trazer a simbologia do perfume nesse estado de graça, principalmente se pensarmos na importância desse elemento na liturgia dos rituais no Antigo Testamento. Lá, o incenso representava as orações dos fiéis que, como a fumaça, subiam até o céu como um “perfume aplacador” (expressão muito comum no livro de Levítico para designar também o cheiro das oferendas dos rituais). Soma-se a isso o fato de que os judeus acreditavam que podiam sentir (e ver) a presença de Deus no Templo, quando esse ficava cheio dessa fumaça (1 Reis 8, 10-12 e Ezequiel 10, 4), pois o local se enchia da glória do Senhor. Não é à toa que dois dos presentes dos Reis Magos para Jesus se aproximam do que hoje chamamos de perfume: incenso e mirra; eles representam a ligação daquele menino com o Deus das Escrituras (Mateus 2, 11).

Para que fique mais claro, observemos o paralelismo existente na descrição da “Vocação de Isaías”:

No ano da morte do rei Ozias,
vi o Senhor sentado
sobre um trono alto e excelso.
A cauda de sua veste enchia o Templo.
Acima dele permaneciam serafins.
Cada um tinha seis asas:
duas para cobrir o rosto,
duas para cobrir os pés
e duas para voar.
Eles gritavam uma para o outro:
“Santo, santo, santo, o Senhor de todo poder,
sua glória enche a terra inteira!”
Os gonzos das portas puseram-se a tremer
à voz daquele que gritava,
e o Templo se enchia de fumaça. (TEB, Isaías 6, 1-4, grifos nossos).

Segundo nota de rodapé da própria TEB, a fumaça juntamente com o trovão e os abalos fazem referência a grande parte das teofanias (manifestações de Deus) do Antigo Testamento. Nesse texto especificamente, lemos a descrição do profeta sobre como ele se sentiu vocacionado por Deus para o ministério, sendo que o momento transcrito aqui refere-se especificamente ao primeiro contato de Isaías com o divino. Além disso, o comentarista Felice Montagnini (1993) argumenta que a visão do profeta é uma correspondência transcendente com o ritual do sacrifício, e ela revela que

[...] levadas pelas espirais da fumaça, sobem as orações dos fiéis. Mas aquelas que, vistas de baixo, se apresentam como volutas, olhadas do alto assumem a forma de dobras de um imenso manto que se prologam até tocar o solo. Qual manto, senão o de Iahweh, cuja morada celeste domina o templo terreno? Para o profeta, durante o rito, entre céu e terra verifica-se um intercâmbio: percorrendo nos dois sentidos, o mesmo caminho que sobe até Deus, o louvor do homem se eleva ao céu, e de lá de cima a graça desce sobre a terra. (MONTAGNINI, 1993, p. 43).

Dessa forma, os três períodos destacados no texto bíblico representam a mesma ideia, formando assim um paralelismo, como já apontamos. Mais do que isso, elas reforçam o contato que o profeta tem com a figura divina e, principalmente, representam a presença de Deus no meio de Seu povo. Algo parecido é o que ocorre na crônica “Despir um corpo a primeira vez”, tendo em vista o contato do homem (ser mortal e frágil) com a mulher (ser que estabelece a hierofania e, por isso, se torna sagrado). O perfume dela se espalha e contagia o homem que, devido ao seu posicionamento, maravilha-se com a situação. Muitas vezes, ele não sabe o que fazer nessa situação e, por isso, como o profeta, somente observa e obedece.

Por outro lado, no livro de Cântico dos cânticos, lemos “Enquanto o rei se encontra no seu recinto, / o meu nardo espalha sua fragrância.” (TEB, Cântico dos cânticos, 1, 12). Nesse versículo o perfume está representado na planta aromática nardo. É justamente ele o que atrai o homem para perto da mulher e o seduz. O perfume é então o atrativo da moça, o que revela a importância do mesmo para a relação entre o amado e a amada. A mulher da crônica, dessa maneira, é a própria revelação do sagrado, pois o seu distinto aroma enche o ambiente com sua própria glória e seduz aos que estão próximos, ao ponto de o eu do cronista afirmar: “As outras mulheres percebem isto e a invejam. Os machos farejam e se perturbam” (SANT’ANNA, 1994, p. 15).

Os homens se perturbam, assim, porque especificamente nessa crônica eles são um ser inferior. Apesar de o seu sexo ajudar a mulher a atingir tamanho grau de prazer e

levar ele mesmo a uma atmosfera sagrada, os homens não conseguem sentir a glória que as mulheres sentem ou se perfumar com o aroma que elas exalam. Isso porque eles são um “animal desatento” (SANT’ANNA, 1994, p. 16) que às vezes nem percebe a graça que envolveu sua companheira. Apenas alguns poucos se distinguem, pois

Estou falando de uma coisa que os homens não experimentam assim. O gozo masculino é mais pontual e parece se exaurir pouco depois do próprio ato. Só os escolhidos, os de alma feminina, vez por outra, o sentem prolongar-se dentro de si. Mas, em geral, é diferente. Terminado o ato, uns até rolam para o lado e dormem como se tivessem tirado um fardo do ombro, outros acendem o cigarro, vestem suas ansiedades e voltam ao trabalho. (SANT’ANNA, 1994, p. 16).

Sendo assim, o homem representa o ser humano diante do divino. Ele não percebe o que está a sua volta, normalmente não reconhece as ações sagradas as quais o ser maravilhoso faz perto dele e por ele. Muito pelo contrário, o homem está preso na futilidade do ser humano, na banalidade do cotidiano, por isso, quando se percebe diante do divino, sente tremor, temor e ainda assim se maravilha – conforme a descrição do profeta Isaías quando ele viu ao Todo-Poderoso, na sequência do texto já observado anteriormente: “Eu disse então ‘Ai de mim! Estou perdido, / sou um homem de lábios impuros, / habito no meio de um povo de lábios impuros / e meus olhos viram o rei, o Senhor de todo poder.’” (TEB, Isaías, 6, 5). São poucos os escolhidos que participam da “raça eleita” e “nação santa” (1 Pedro 2, 9), ou seja, apenas alguns homens podem visualizar a glória do divino como feito pelo profeta.

Para se ter uma ideia, podemos retomar os versículos anteriores (Isaías 6, 1-4), os quais apontam o paralelismo observado, e lembrar que o mesmo MONTAGNINI (1993) afirma:

Na Bíblia, a glória é atribuída só a Iahweh e é antes de tudo a sua presença ativa. Proclamando que ela enche de si mesma a terra, o canto dos serafins afirma que o Senhor conferiu a ela compatibilidade e estabilidade [...]. À terra de Israel, que está cheia dela de modo especial, a presença (glória) do Senhor assegura de modo efetivo a tranquilidade que lhe foi prometida. (p. 47).

É esse “modo especial” que faz Israel ser a raça eleita, enquanto na crônica ele se estabelece nos que possuem a “alma feminina” e, por isso, estão mais sensíveis aos diferentes toques e sensações que podem receber. Sendo assim, a mulher é quem confere ao

homem, por meio de suas carícias e carinhos, tranquilidade para admirar, ainda que invejosamente, o Paraíso alcançado.

Enfim, o homem “Também brilha. Mas é diferente” (SANT’ANNA, 1994, p. 16-17). É diferente porque, em “Mistérios gozosos”, é a mulher quem consegue penetrar verdadeiramente no ambiente sagrado e de lá ela emana toda a sua glória. Ao homem cabe apenas o prostrar-se diante de tamanho poder e contemplar, maravilhado, as transmutações que ele ajudou sua amada a alcançar. É, então, ela quem ultrapassa o “véu rasgado” quando “amada e bem amada” (SANT’ANNA, 1994, p. 17), deixando de lado qualquer característica que possa aparentar ser profana para a sociedade para posicionar-se como uma santa em pleno êxtase pelo encontro com o divino, sendo ela própria o centro criado na ação divina.

Todo esse trajeto que percorremos pode, então, ser comparado com um texto bíblico popularmente conhecido como “O caminho para Emaús”, a saber:

E eis que, nesse mesmo dia, dois dentre eles se dirigiam para uma aldeia chamada Emaús, a duas horas de viagem de Jerusalém. Eles falavam entre si de todos esses acontecimentos. Ora, enquanto falavam e discutiam um com o outro, o próprio Jesus os alcançou e caminhava com eles; mas os seus olhos estavam impedidos de o reconhecer.

Ele lhes disse: “Quais são essas palavras que estais trocando ao caminhar?” Então eles pararam, com ar sombrio. Um deles, chamado Cléofas, lhe respondeu: “Tu és decerto o único homem de passagem por Jerusalém que não tenha sabido o que se passou nestes dias!” –“Que foi?”, disse ele. Ele lhes responderam: “O que concerne a Jesus de Nazaré, que foi um profeta poderoso em atos e palavras diante de Deus e diante de todo o povo: como os nossos sumos sacerdotes e os nossos chefes o entregaram para ser condenado à morte e o crucificaram; quanto a nós, nós esperávamos que ele seria o que devia libertar Israel. Mas, com tudo isso, já é o terceiro dia que esses fatos se deram. Entretanto, algumas mulheres, que são dos nossos, nos assustaram: tendo ido de madrugada ao túmulo e não tendo encontrado o seu corpo, elas vieram dizer que tinham tido mesmo a visão de anjos que declararam estar ele vivo. Alguns dos nossos companheiros foram ao túmulo e o que acharam era conforme o que as mulheres haviam dito; quanto a ele, porém, não o viram”.

Ele então lhes disse: “Espíritos sem inteligência, corações tardos para crer tudo o que os profetas declararam! Não era preciso que o Cristo sofresse isso para entrar na sua glória?” E começando por Moisés e todos os profetas, ele lhes explicou em todas as Escrituras o que lhe concernia.

Eles se aproximaram da aldeia para onde se dirigiam, e ele fingiu que ia prosseguir. Os dois insistiram com ele, dizendo: “Fica conosco, pois a tarde está caindo e o dia já começa a declinar” E ele entrou para ficar com eles. Ora, quando se pôs à mesa com eles, tomou o pão, pronunciou a bênção, partiu-o e lhes deu. Então os seus olhos se abriram e eles o reconheceram, depois ele se lhes tornou invisível. E disseram-se um ao outro: “Não ardia em nós o nosso coração quando ele nos falava no caminho e nos explicava as Escrituras?”

No mesmo instante, eles partiram e voltaram para Jerusalém; encontraram os Onze e seus companheiros, que lhes disseram: “É verdade! O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão”.

E eles contaram o que se passara no caminho e como eles o haviam reconhecido na fração do pão. (TEB, Lucas, 24, 13-35).

Nessa perícop³, temos a aparição de Jesus em uma estrada diante de homens os quais eram seus seguidores, no dia previsto para a ressurreição do Messias. Sendo assim, a morte na cruz já fora concretizada e, conseqüentemente, o véu já se partira no Templo, o que dá livre acesso do ser humano ao divino, por intermédio do próprio Jesus, segundo a tradição cristã. Ainda assim, os dois discípulos encontrados não conseguem reconhecer o terceiro viajante que aparece, algo que chama a atenção dos leitores.

Dentre as variadas interpretações dos teólogos sobre esse fato, Alois Stöger aponta para a humana impossibilidade de concretização da promessa, tendo em vista que ela trata de um morto que volta a viver. Por esse motivo, o mesmo autor sugere que apenas com um dom dado pelo próprio Deus isso pode ocorrer, da mesma maneira que somente por meio de um dom divino é possível que o Ressuscitado seja visto pelos homens (STÖGER, 1974, p. 306-307).

De modo semelhante ocorre nas crônicas, como já observamos. É humanamente impossível que homens e mulheres com seus atos profanos atinjam o sagrado. Somente permeados pelo fator divino, que nas crônicas é representado pelo amor, é que o sagrado se materializa no profano. Todo o ambiente é, então, transformado pelo gozo atingido na troca de carícias dos amantes, em um relacionamento tão sincero que os seres envolvidos não buscam a sua própria consagração, se não a do relacionamento em si.

Ainda assim, a revelação ocorre no texto bíblico após uma jornada percorrida em conjunto. Os dois discípulos se mostram conhecedores de Jesus e inclusive das profecias presentes no Antigo Testamento sobre a sua vinda, mas aparentemente observaram tão somente a parte “bonita” dessas profecias. É o próprio Jesus que, ao recontar toda a história, comprova como os recentes ocorridos faziam parte sim das Escrituras que anunciavam sua vinda. É necessário, portanto, reconhecer e aceitar as partes difíceis desse relacionamento para que o sagrado, mais uma vez nele se manifeste.

Além disso, o local em que os olhos dos discípulos são abertos e o modo como Jesus se faz reconhecido também são bastante pertinentes. Outro comentarista bíblico,

³ *Perícop* é o termo utilizado nos estudos bíblicos para designar os recortes feitos no texto, mas não pode ser qualquer recorte, pois deve-se respeitar o início o meio e o fim do texto abortado. Adotamos o termo para nos aproximarmos um pouco mais dos estudos da Teologia.

Charles L'Eplattenier, aponta a importância da moradia em que eles estão e o posicionamento que o Messias toma dentro dessa casa (não sabemos a quem pertence o lugar da revelação, mas de qualquer forma não se trata de um ambiente público). Sentados à mesa, Jesus repete o partir do pão como fizera já na multiplicação dos pães (João 6, 11) e também no ato reservado da conhecida Última Ceia (Mateus 26, 26) – sobre este último, grande parte dos comentaristas, e entre eles L'Eplattenier, concorda que dificilmente Cléofas e seu companheiro estivessem presentes, tendo em vista que somente os Doze discípulos lá estavam. O fato é que, ao fazer isso, Jesus toma o lugar do dono da casa sem, contudo, desmerecer os demais presentes. E é justamente nesse ato de partilha que ele se faz conhecido. (L'EPLATTENIER, 1993, p. 255-256). O partir do pão aqui simboliza a intimidade criada entre Jesus e os dois homens, por isso eles passam a ser capazes de reconhecer o Cristo.

Novamente, algo semelhante acontece nas crônicas lidas: o ambiente íntimo se transforma quando é realizado nele o amor e, principalmente, quando esse relacionamento amoroso se torna o meio e o fim dos atos ali realizados. Seja ao abrir a casa para alguém novo, ou durante o sono ao lado de quem se ama, é o cuidado gerado pelo sentimento que permite a sacralização do ambiente. Qualquer impostor pode falar e fazer coisas para tentar se passar pelos sujeitos envolvidos nessa intimidade, como qualquer um poderia dizer que era Jesus aos viajantes, mas é nesses atos conhecidos pelos próprios sujeitos – atos íntimos – que a graça se revela.

Como dito, o véu já está rasgado e, assim, pode-se adentrar tranquilamente nos lugares sagrados, mas essa entrada só é permitida para aqueles que se deixam levar pelos sentimentos provindos do divino, não nas delícias da carne. Logo, a mansidão com que se age ao despir um corpo amado para buscar o gozo sexual deve ser colocada em evidência, caso contrário, o relacionamento todo passará a ser uma busca individualista pelo prazer, não uma entrega ao amor que permite atingir o êxtase sexual na individualidade do ser.

Ademais, os discípulos no Evangelho de Lucas partiram para compartilhar a boa nova logo que a receberam, não guardaram para si secretamente a revelação que lhes fora ofertada. Todo aquele ambiente fora transformado, portanto, a vida toda dos dois foi também atingida pela intervenção do Cristo. Nas palavras de L'Eplattenier,

Os dois discípulos começam a *viver* novamente a *ausência* desse misterioso “Messias”, mas a sua breve experiência mudou radicalmente sua maneira de vivê-la. Ela os faz passar do abatimento para o entusiasmo. (L'EPLATTENIER, 1993, p. 256, grifos no original).

Portanto, é graças à intensidade com que se viveu esse momento que Cléofas e seu companheiro puderam penetrar no tempo. Eles não deixaram de existir no mundo, nem foram instantaneamente arrebatados para o Paraíso celestial, mas passaram a viver de modo diferente, pois agora eram perpassados pela experiência com o divino, tinham um ponto fixo a ser constantemente observado e buscado, um Paraíso terrestre a ser divulgado e preenchido também pelos outros. Nas crônicas, os sujeitos envolvidos também não abandonam o mundo terrestre, mas através de seus profanos atos têm contato com o divino que envolve o ambiente sagrado e passam a expor essa aura também. O ambiente íntimo todo é envolvido por essa aura porque é no corpo dos amantes que a hierofania ocorre.

Por fim, o “véu rasgado” representa a entrada dos seres humanos no ambiente sagrado do amor dos casais, além da abertura criada pela própria literatura para se observar a intimidade desses relacionamentos. Graças ao sacrifício do Cristo, os fiéis tiveram acesso ao local onde estava guardada a Arca da Aliança; graças à exposição pública do espaço privado, os leitores tiveram acesso à casa das personagens literárias; e, principalmente, graças ao relacionamento amoroso, homens e mulheres tiveram acesso ao êxtase sexual gerado tão somente nesse tipo de relações.

3 CORPO

“o vosso corpo é santuário do Espírito Santo”

No capítulo anterior, analisamos as crônicas “Abrindo espaços íntimos”, “Quando os amantes dormem”, “Despir um corpo a primeira vez” e “Mistérios gozosos” a fim de observarmos como o espaço íntimo é transformado quando há uma relação afetiva entre casais, tornando-se assim um ambiente sacralizado. Além disso, percebemos que é no corpo que a hierofania acontece, ou seja, a manifestação do sagrado se dá no próprio corpo dos amantes e, por ser algo tão grandioso, se expande e modifica todo o ambiente também – atingindo, inclusive, a esfera pública. Para que isso aconteça, então, um ritual deve se cumprir: o relacionamento entre duas pessoas apaixonadas as quais se desejam e se amam de forma simples e, por isso, também grandiosa – algo próximo da ideia trazida pelos trabalhos artesanais, que são “caros” e “bonitos” devido também à singularidade de cada peça.

Seguindo essas ideias, no Antigo Testamento, encontramos a descrição de vários rituais feitos pelo povo judeu para entrar em contato com Deus, seja para adorá-lo, ou pedir-lhe perdão por uma falta, ou outros motivos. No livro de Êxodo, mais especificamente, Aarão, irmão de Moisés, torna-se responsável pela realização desses rituais quando é consagrado sumo sacerdote, enquanto seus filhos são também designados como sacerdotes para a Tenda do Encontro. Por esse motivo, todos eles recebem novas vestes (as quais são descritas nos textos de Êxodo 28 e 39), sendo elas produzidas por um artesão, conforme ordenara o próprio Deus a Moisés, dois fatores que reforçam a singularidade desse trabalho. Sobre elas Schökel (2011, p. 158) aponta:

Os ornamentos sacerdotais são o resultado de uma acumulação histórica. A descrição nos permite fazer imagem precisa e, muitos termos tornam conjectural a tradução. Podemos, sim, fazer idéia do seu sentido. Têm, antes de tudo, valor ornamental, junto com a função de definir o âmbito sagrado, separando-o do âmbito profano. Daí a mudança de vestes para serem consagrados e oficiarem.

Em outras palavras, podemos afirmar que Aarão e seus filhos tentam se fazer “santos” diante de Deus, para conseguirem conectar-se a Ele nesse ambiente sagrado sem profanar o instante, pois essa profanação os levaria à morte (como é descrito em Levítico 10, em que dois dos filhos de Aarão são consumidos pelo fogo por profanarem o instante sagrado). Além disso, as vestes simbolizavam, dentre outras coisas, o próprio povo de Israel

que, por intervenção de um homem santo, podia se encontrar com Deus e ser por Ele purificado. Enfim, as vestes demonstram esse distanciamento que os sacerdotes tinham em relação às coisas profanas, pois eles estavam em constante ligação com o divino, o qual se manifestava ao restante do povo justamente por meio de Aarão e seus filhos, manifestação simbolizada também nas roupas que vestiam.

Em outras palavras, as vestes sacerdotais do Pentateuco,

com seu simbolismo, testificam da presença de Deus entre Seu povo, e da disposição divina em perdoar e guiar. Mesmo em dias do Velho Testamento, a grande oração não era simplesmente que os sacerdotes de YHWH se vestissem corretamente, mas que se vestissem de justiça (Sl 132:9). Nos dias da Nova Aliança, a Velha Aliança se cumpriu, quando todos os crentes são sacerdotes de Deus (1 Pe 2:9) e toda espécie de ornamento é espiritual (1 Pe 5:5) (COLE, 1986, p. 193).

De fato, a Nova Aliança é, como apontamos no capítulo anterior, a morte de Jesus que “rasgou o véu do Santuário” – Santuário este o qual Aarão e seus filhos adentravam com suas vestes para executar os rituais ao Senhor – e, com isso, a separação entre sagrado e profano se torna muito mais complexa, pois o primeiro pode atingir o segundo e eles se misturam de certa forma. Mais do que isso, os seres humanos, em sua humana profanação, passam a ter acesso direto ao âmbito sagrado e essas novas vestes passam a ser o próprio corpo de homens e mulheres, pois é no corpo que o sagrado se manifesta – o que vimos ocorre de modo semelhante nas crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna já analisadas – graças ao “ornamento espiritual” que os fiéis (na tradição religiosa) e amantes (nas crônicas de Sant’Anna) tentam estabelecer.

É justamente nesse fator que focamos este capítulo, ou seja, em como o corpo passa a revelar a presença do divino e, por isso, sacraliza o ambiente a sua volta. Mais do que isso, conforme aponta Eliade (2010), quando ocorre a hierofania, cria-se um *Axis mundi* – ou seja, uma conexão entre o mundo divino e o terrestre é estabelecida e, no objeto em que isso ocorrer, fixa-se o “centro do universo” para o fiel – o qual nas crônicas analisadas são justamente as pessoas em seus profanos corpos. Ou ainda, como vimos na crônica “Mistérios gozosos”, a mulher se torna esse centro, exalando sua glória graças à erótica performance exercida em conjunto com o seu parceiro. Tudo isso, então, nos permite refletir também sobre a representação desses corpos sacralizados e como eles podem ser vistos quando expostos principalmente no espaço público.

Por isso, é pertinente pensarmos que

Em uma sociedade na qual as atividades sexuais são extremamente controladas, na qual a vida social é regida por uma nítida oposição entre as “mulheres para casar” e as prostitutas, toda evocação explícita de atividades sexuais, qualquer que seja seu modo de representação, aparece como profundamente subversiva para “os bons costumes”. (MAINGUENEAU, 2010, p. 94).

Ora, as crônicas já analisadas não se encaixam naquilo que Dominique Maingueneau define como literatura pornográfica, mas algumas delas contêm elementos bastante eróticos, como “Despir um corpo a primeira vez” e a própria “Mistérios gozosos”. O fato é que o modo como o eu do cronista descreve o gozo e, principalmente, o corpo dos amantes nos permite pensar nessa evocação (não tão) explícita das atividades sexuais e, conseqüentemente, na subversão dos “bons costumes” de uma sociedade moralista.

Quando o sexo é exposto, ele pode causar certo estranhamento no leitor regido por tal sociedade moralista e, mais do que isso, quando esse sexo é mesclado a elementos religiosos, pode parecer uma evocação a variados cultos pagãos antigos. Contudo, de acordo com as análises das crônicas aqui apresentadas, é possível traçar um outro caminho: tais relações criadas são, na verdade, releituras dos próprios costumes sociais da época em que vivemos e da tradição religiosa, apresentados sim de forma crítica, mas não necessariamente irônica e muito menos ofensiva.

É relevante pensarmos também no fato de que, ainda segundo Maingueneau, “as passagens eróticas fazem os véus proliferarem” (2010, p. 36). Tendo em vista a proximidade das crônicas aqui apresentadas com os fatores eróticos, essa ideia poderia contradizer o que apontamos no primeiro capítulo, ou seja, a ideia do “véu rasgado” para conseguirmos observar a intimidade das personagens representadas na literatura. O que ocorre na verdade é algo bastante diferente: apesar de não se utilizarem do dispositivo pornográfico, o qual “inclina-se aqui para a eficácia máxima” (MAINGUENEAU, 2010, p. 36), os discursos presentes nas crônicas de Sant’Anna jogam com esse “mostrar-e-esconder” típico do erótico, conseguindo justamente rasgar o véu maior do moralismo.

Podemos sim afirmar que há certo cuidado, principalmente linguístico, que não permite a exposição pornográfica, mas isso não faz do texto mais ou menos subversivo. Muito pelo contrário, é justamente nesse trabalho que a poeticidade apresentada permite também o questionamento social e sua crítica. É por tudo isso que, apesar de levantar certos véus na apresentação dos corpos, o eu do cronista rasga o véu principal juntamente com outros de sua época, trazendo para o centro corpos profanos em seu momento mais sagrado e erotizado.

Para mais bem explicar tal ideia, neste capítulo, analisamos como o corpo se comporta em mais algumas crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna, tendo em vista que é no próprio corpo que se manifesta o sagrado, como já apontamos, o que provoca também a conexão do “nosso mundo” com um “plano superior”. Assim, observamos o encontro de variados discursos os quais, em conjunto, provocam uma desvulgarização da sexualidade apresentada, no sentido de representar os atos sexuais, ou mesmo a busca por eles, de uma forma não vulgar – vulgar aqui compreendido como algo que não é expressivo –, ou seja, buscar as características mais representativas sobre a sexualidade em nossa sociedade atual.

De fato, graças a essa ideia de desvulgarização, podemos compreender o sexo nas crônicas analisadas como algo muito relevante para a concretização dos sentimentos ali expostos, ou ainda, como vimos no capítulo anterior, algo que não é “banal”. Mesmo quando o ato sexual em si não é concretizado, o desejo emanado dos corpos já significa a pretensão de permanência no corpo do outro. E é justamente a busca pelos sentimentos dos seres representados nos textos o que permite o encontro com o sagrado.

Além disso, sagrado normalmente significa “separar” daquilo que é profano, ao ponto de Agamben afirmar:

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. [...] É essencial o corte que separa as duas esferas [...]. (AGAMBEN, 2007, p. 65-66).

O desejo, a paixão e o amor expressos nas crônicas de Sant’Anna, por outro lado, não diferenciam os atos ali entre o que é exclusivamente sagrado e o que pode ser exclusivo da esfera profana. Há, na verdade, uma união de ambos, através de um ritual após o qual não se consegue definir claramente o que pertence a este ambiente ou àquele. É por isso que ocorre a “desvulgarização” dos corpos envolvidos no rito.

A crônica “O surgimento da beleza”, do primeiro livro de crônicas do autor, intitulado *A Mulher madura* (1986), é bom exemplo para o que estamos tentando expor. Nela, o eu do cronista argumenta sobre a importância da beleza para todos, além do impacto gerado por ela quando de seu aparecimento. Diante de algo tão grandioso, cabe a nós, meros mortais, apenas a constante admiração do que é belo. Isso porque, segundo a crônica, “o corpo se alça da pequenez do instante” (SANT’ANNA, 1986, p. 60) e, então, arrebatados que fomos, adentramos nesse ambiente de contemplação.

O texto de Isaías 6 (lido no capítulo anterior), a visão apocalíptica de João (todo o livro de Apocalipse), além de outros “primeiros encontros” com Deus relatados na Bíblia, como o de Moisés diante da conhecida sarça ardente (Êxodo 3), são bons exemplos do estado de maravilha que toma o ser humano quando posto em contato com algo sagrado. É assim que fica o eu do cronista diante da mulher que lhe aparece na praia e, pela descrição que ele nos dá, esse encantamento também atinge a outros homens que formam uma plateia contemplativa para apenas admirar a beleza que lhes é ofertada.

Além disso, para descrever o surgimento da beleza, o eu do cronista se utiliza da figura de uma mulher e diz: “E aquela mulher ali na praia, em pé dentro d’água, não pediu licença alguma, mas invadiu minha vida e a de quantos a contemplam em pura epifania e devoção.” (SANT’ANNA, 1986, p. 60). Essa descrição nos remete ao mito do nascimento da deusa grega Vênus, o qual, a título de comparação, é assim descrito:

Vênus (Afrodite), deusa do amor e da beleza, era filha de Júpiter e Dione, mas outra versão a dá como saída da espuma do mar. O Zéfiro a levou, sobre as ondas, até a Ilha de Chipre, onde foi recolhida e cuidada pelas Estações, que a levaram, depois, à assembléia dos deuses. Todos ficaram encantados com sua beleza e desejaram-na para esposa. [...] Vênus possuía um cinto bordado, o Cestus, que tinha o poder de inspirar o amor. Suas aves preferidas eram os pombos e os cisnes, e a rosa e o mirto eram as plantas a ela dedicadas. (BULFINCH, 2004, p. 13).

A segunda descrição trazida pelo *O livro de ouro da mitologia* (2004) nos é a mais pertinente, pois há claras conexões entre a narrativa do mito e a da crônica. Além disso, ambas estabelecem relações também com a pintura de Sandro Botticelli que recebeu o nome de *O nascimento de Vênus* (1486). Em todos esses textos, a beleza é representada primeiramente na mulher, a qual surge no mar e provoca encantamento quando apresentada às demais pessoas. É nesse encantamento e também no “poder de inspirar o amor” que o eu do cronista foca o seu olhar sobre a beleza.

Ainda assim, o eu do cronista também alerta que “é muito perigoso o encontro com a beleza. A alguns ela devora docemente. A outros ela desarma totalmente e petrifica” (SANT’ANNA, 1986, p. 60). Dessa forma, podemos comparar a beleza descrita na crônica com mais um mito grego: o da Medusa, que é apresentada da seguinte maneira:

Medusa fora outrora uma linda donzela, que se orgulhava principalmente de seus cabelos, mas se atreveu a competir em beleza com Minerva, e a deusa privou-a de seus encantos e transformou as lindas madeixas em hórridas serpentes. Medusa tornou-se um monstro cruel, de aspecto horrível, que nenhum ser vivo podia fitá-la sem se transformar em pedra. (BULFINCH, 2004, p. 143).

Logo, a crônica nos remete a essa oposição entre Vênus e Medusa. Na primeira, a beleza pode provocar o amor, enquanto na segunda, a morte. Apesar da proximidade entre os dois elementos, como vimos no capítulo anterior, em “O surgimento da beleza” o eu do cronista sugere que o contato com a beleza transforma de alguma maneira os seres admiradores, seja conferindo-lhes a graça de voarem até o Himalaia como querubins (vida), ou mesmo a desgraça de se matarem ou serem eternamente petrificados pelo belo (morte).

Não há, assim, um claro distanciamento de uma para a outra, mas sim duas possibilidades que se manifestam dependendo das exigências feitas pela dona da beleza, sendo que a própria beleza, “mais do que imprevista, é imperiosa e exige dedicação” (SANT’ANNA, 1986, p. 60). Apenas para se ter mais uma ideia em relação à mitologia grega, a Medusa era uma das Górgonas, um tipo monstruoso de mulher na descrição do mesmo Thomas Bulfinch (2004). Elas eram, juntamente com as Greias, os terrores do oceano personificados, o que nos mostra que o mesmo mar pode trazer a beleza encantadora de Vênus ou a agitação devastadora das górgonas.

“Deve ser por isto que os gregos queriam vinculá-la à Verdade e ao Bem. A beleza perversa seria o nosso fim.” (SANT’ANNA, 1986, p. 60). É o que afirma o eu do cronista após essas relações criadas. A partir disso, ele passa a descrever alguns encontros com a beleza, imprevistos ou mesmo provocados pela necessidade de si que ela própria cria nos seres humanos. Ele sabe bem onde pode vislumbrá-la: nas flores, na literatura, na música e em outras formas artísticas é possível encontrá-la e dela se alimentar para evitarmos o nosso fim.

O girassol é o primeiro dos elementos apresentados para demonstrar outras formas de contato com a beleza e ele estava “no exato momento de sua maior glória. O que ele me oferecia era de uma eternidade penetrante” (SANT’ANNA, 1986, p. 61). Com isso, já percebemos a conexão entre a beleza e a atmosfera sagrada, pois nela encontramos glória e eternidade. Em boa parte das religiões, apenas os deuses possuem “glória” e desfrutam da “eternidade”, ou, pelo menos, seres muito abençoados pelos próprios deuses (como os heróis gregos) têm o direito de lhes ser oferecida tal dádiva. No caso específico do cristianismo, somente Deus as possui verdadeiramente e distribui entre os Seus amados como quiser, enquanto que, na crônica, a beleza está no girassol, é ele quem contém o aspecto divino e, por isso, apresenta uma “geometria luminosa” (SANT’ANNA, 1986, p. 61).

Já nesse momento se estabelece o que o eu do cronista sugere alguns parágrafos adiante: “[...] um pacto entre o belo e o menos belo. Um pacto entre o ser e o

contemplar.” (SANT’ANNA, 1986, p. 61). Ele próprio é o “menos belo” quando observa o girassol no auge de seu esplendor, tal como a amiga daquela mulher que fez surgir a beleza na praia. Especificamente sobre a amiga, lemos:

Seu corpo é correto, sadio e humano. Mas não passa de uma sombra junto ao Sol. Em vão agita os braços na água, fala alto. Não adianta. A bela mulher ao seu lado seqüestrou para sempre a atenção de todos nós.” (SANT’ANNA, 1986, p. 61).

Dessa forma, a característica humana da amiga se sobressai diante da grandeza divina que a primeira mulher apresenta, apesar do corpo correto e sadio. Tudo que faça para chamar a atenção dos espectadores é em vão, pois há algo superior perto dela que rouba todos os olhares. Tanto a mulher bela quanto o girassol tornam-se, durante a contemplação de seus adoradores, a revelação do sagrado e, por isso, estabelecem o *axis mundi*. Por esse motivo eles são tão focados pelos olhares atentos dos seus fiéis admiradores, pois são eles que permitem a conexão desses pobres mortais com o ambiente divino.

Depois disso, o eu do cronista deixa de lado a feminilidade da beleza e afirma que ela é andrógena, mostrando que também há homens “potentemente belos”. Pensando nisso, se olharmos mais uma vez para o texto bíblico sobre as vestes sacerdotais, somente homens podiam ser adornados com elas, demonstrando toda sua beleza (tanto da roupa quanto do próprio sacerdote) – claro reflexo da sociedade patriarcal da época. Ou ainda, se pensarmos na tradição artística que o eu do cronista cita, esta é historicamente marcada pela produção masculina e, também por isso, pela representação da beleza na mulher – outro fruto de sociedades patriarcais. A beleza na crônica está em conseguir apresentar a beleza do corpo feminino sem, contudo, negar a do masculino.

O próprio girassol, apesar de ser uma flor, não é a mais frequentemente utilizada para representar a beleza nesse ambiente – a rosa, uma das plantas dedicadas a Vênus, ocupa esse lugar de privilégio entre as flores. Ou ainda, encontramos o fato de o eu do cronista usar tanto masculino quanto feminino no parágrafo anterior à ideia de androgenia da beleza: “É assim com o bailarino ou bailarina que irrompe em pleno palco. À passagem de seu corpo, os outros se obscurecem consentidamente” (SANT’ANNA, 1986, p. 61). Apesar dos muitos “olhares desconfiados” sobre a figura do bailarino em uma sociedade ainda machista como a que vivemos, é essa mistura de elementos do universo masculino e feminino que faz a beleza algo tão grandioso na crônica. Isso também reforça a necessidade de acompanhamento das transformações da intimidade, já trabalhado no primeiro capítulo.

Dito isso, o eu do cronista parte para o encerramento e elenca um último aspecto sobre a beleza: o da sua ausência:

Porém, se a beleza é assim tão urgente e relevante, por que nos aparece tão raramente? Se é assim tão necessária e pungente, por que é de natureza tão avara? Se dela carecemos tanto, por que nos deixa nesse exílio e incompletude? (SANT'ANNA, 1986, p. 62).

Esse parágrafo nos mostra o misto de necessidade que o ser humano tem de estar em contato com a beleza e a dificuldade que às vezes se cria para que consigamos encontrá-la. Por mais que o eu do cronista já nos tenha dado alguns de seus “endereços”, é possível estarmos exilados de sua presença. Aliás, exílio⁴ é algo que os israelitas entendem bem, pois passaram por isso ao longo da narrativa bíblica. Sendo um povo reconhecido por um forte caráter nacionalista e orgulhoso de sua religião distinta dos vizinhos, o exílio foi para eles um período de grandes dificuldades, pois “o verdadeiro centro de gravidade de Israel tinha temporariamente se deslocado da pátria.” (BRIGHT, 1978, p. 466).

Na narrativa bíblica, é verdade, poucos são os registros desse período e várias as lacunas que eles deixam, motivo que nos faz recorrer aos historiadores para conseguirmos compreender, ao menos em partes, o que ocorreu nesse tempo e os discursos produzidos pela e para a tradição de Israel. Apenas nos profetas Isaías, Jeremias (tanto partes do livro que leva seu nome, quanto as Lamentações a ele atribuídas) e Ezequiel, além de alguns salmos, apresentam partes importantes desse momento, sejam profecias da queda, ou mesmo o sentimento gerado pela destruição dos alicerces desse povo.

Dessa forma, apesar da derrota política e do massacre militar impostos pelo império babilônico, foi nesse momento de distanciamento da pátria que, como nos aponta Georg Fohrer (2012), a religião israelita conheceu novas formas de se expandir. Foi então que a noção de onipresença de Deus ganhou mais força, principalmente com o profeta Ezequiel, que percebeu no exílio a possibilidade de contato com o Senhor, mesmo distante da construção simbólica que era o Templo – destruído pelos exércitos inimigos –, e mesmo distante da Terra Prometida de onde parte do povo fora expulsa.

Era possível – e necessário – que aquele povo estabelecesse um novo *axis mundi*, mesmo residindo em terras inimigas e, também por isso, marcadas pela impureza.

⁴ O termo *exílio* talvez não seja o melhor para definir o que o povo de Israel sofreu durante o domínio babilônico. É certo que algumas famílias foram realmente levadas cativas pelos dominadores e outros muitos israelitas fugiram para o Egito durante esse período, mas não é possível dizer que todo o povo tenha sido exilado. Apesar disso, alguns historiadores se utilizam desse termo em seus estudos, como é o caso das fontes que usamos na sequência. Mantivemos esse termo aqui pelo fato de ser o que aparece na crônica analisada.

Com esse reconhecimento e também com a tentativa de reencontro com Deus (que na época significou um forte apego às leis da tradição, especialmente no que dizia respeito aos significados do “sábado” e da “circuncisão”), foi então possível compreender a noção de eternidade do próprio Deus e de suas promessas para com o povo. Logo, a esperança na reconciliação com o Senhor fez com que o povo tentasse se apegar ainda mais aos ensinamentos antigos que tinha recebido.

Na crônica, por outro lado, não aparenta existir esse reconhecimento, ou seja, não há a possibilidade de contato com o divino no exílio, pois a ausência da beleza impede que essa conexão se concretize. Nela, diferente da narrativa histórica do povo, prevalece o pecado no exílio, não a esperança, por isso se faz necessário o verdadeiro retorno da beleza para que a eternidade possa ser instalada na vida dos seus admiradores. Em ambos os casos, somente uma ação do ser divino pode intervir verdadeiramente e acabar com o exílio, mas o povo de Israel encontrou, na Lei de Moisés, uma forma de tentar se diferenciar dos profanos povos que o cercavam, enquanto os adoradores da beleza dependem da revelação dela mesma para que sejam afastados do ambiente estritamente profano do exílio.

Tal ideia se concretiza no fato que “a ausência da beleza é uma condenação” e, mais do que isso, “A ausência da beleza é quando o tempo se inaugura. E o tempo é falha e ruptura. A ausência de beleza é o erro, o pecado.” (SANT’ANNA, 1986, p. 62). Logo, a ausência da beleza é também o distanciamento daquilo que é divino, e, por isso, se não há o belo a ser contemplado, não há conseqüentemente a possibilidade de o sagrado se revelar. A atmosfera profana permanece em sua profanação e, simplesmente, não ocorre a hierofania.

Se não há hierofania, também não há instalação de *axis mundi*, o que resulta em uma perda de direcionamento. O ser humano, perdido no mundo terrestre, não sabe para onde ir e não consegue caminhar em busca do sagrado. Pior do que a condenação eterna gerada pela ex-bela Medusa, em sua sede de vingança, que a todos petrifica, o vagar sem rumo no tempo é a sentença atribuída aos seres quando ausentes da beleza. Esse é o exílio quando não há nele nenhum fôlego de esperança.

Interessante notar, mais uma vez, que as crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna seguem uma linha de raciocínio muito clara, mas não se utilizam de “verdades absolutas”. A questão do tempo, em “O surgimento da beleza”, prova isso quando comparada com as ideias apresentadas no capítulo primeiro deste trabalho. Lá, o tempo aparece como ambiente em que o insólito se manifesta, pois, quando o ser humano penetra o tempo, ele passa a fazer parte da atmosfera sagrada.

Aqui, por outro lado, o tempo é “falha e ruptura”, é o que impede a manifestação do sagrado por ser justamente a consequência da beleza ausente. Distante da eternidade apresentada no tempo pela presença do divino, o tempo dessa crônica se assemelha à oração de Moisés presente no Salmo 90:

Sim, diante do teu furor apagam-se todos os nossos dias;
 nossos anos duram quanto dura um suspiro:
 setenta anos é, às vezes, a duração da nossa vida,
 oitenta, se ela for vigorosa.
 A agitação da nossa vida não passa de aflição e miséria;
 ela passa rápido, e nós nos vamos. (TEB, Salmos, 90, 9-10).

Todo o salmo é uma meditação sobre o tempo, sendo que, especificamente nesses versículos, a condição humana é retratada. Com uma duração de vida bastante limitada diante de Deus, o ser humano reconhece a sua pequenez. Sobre essa ideia, Schökel aponta dois possíveis enfoques para o salmo em seu comentário:

a) Teológico: partindo de Deus, da vertigem de meditar em sua eternidade, o orante volta o olhar para si e descobre espantado a própria caducidade. b) Antropológico: partindo do homem. O homem medita em sua caducidade; para superar ou aliviar a tristeza ou angústia, transfere a meditação para a presença de Deus. O resultado é o contrário: em vez de aliviá-lo, a duração imensa de Deus o torna pequeno e o aflige. (SCHÖKEL, 2011, p. 1314).

Com isso, percebemos que a duração da vida humana se mostra quase insignificante, se comparada com a do Criador, além de que tentar classificar esse tempo é uma tarefa a qual gera bastante sofrimento ao salmista, pois sua limitação humana está indicada também na “aflição e miséria” que tomam mesmo a vida vigorosa. Por isso o eu do cronista classifica o tempo como “a não história” (SANT’ANNA, 1986, p. 62). Por mais que as pessoas se esforcem para entrar em contato com a beleza e, assim, com o sagrado, se esse encontro não se concretiza de fato, todo esforço fora inútil, e o exílio permanece na vida desses seres. Por isso o tempo humano se instala, não o divino; ele apresenta toda a “agitação da nossa vida”, nas palavras do salmista. Tentar escapar dessa situação seria como “correr atrás do vento”, agora na expressão do Pregador de Eclesiastes (1,14).

Por outro lado, a crônica se encerra com a declaração: “A beleza é a notícia de que Deus existe.” (SANT’ANNA, 1986, p. 62). Com essa expressão bastante popular (“Deus existe”), a qual tem normalmente um sentido bastante positivo de renovação da esperança, ou ainda agradecimento por algo ocorrido, o eu do cronista aponta que, quando

conectado com o divino e reconhecendo Sua existência, o ser humano deixa de perseguir o vento e passa a viver verdadeiramente. Com a beleza, mais do que se angustiar diante da grandeza do divino, percebemos a possibilidade de viver em comunhão com essa maravilha soberana; deixa-se de correr atrás do vento e se passa a viver de acordo com os preceitos do próprio Deus, na visão de Eclesiastes. Enfim, “a notícia de que Deus existe” é a possibilidade de boas novas ocorrerem na vida de todos alcançados pela beleza.

Essas boas novas, por sua vez, trazem novos ares para o ambiente e, no caso das crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna, parece que o verão tem especial trato nesse sentido. É com a chegada do verão que novas possibilidades aparecem para os corpos se exporem e, com isso, demonstrarem todas as suas divinas características. Em outras palavras, a existência de Deus e a revelação do sagrado, muitas vezes, vêm juntamente com o verão, pois é nessa estação que temos o aquecer dos sentimentos humanos e a exposição dos belos corpos.

A mulher que a todos encanta da crônica “O surgimento da beleza” aparece na praia, um ambiente bem frequentado no verão, mas nada além disso indica de fato essa marca de temporalidade no texto. Ainda assim, podemos traçar um paralelo com outra crônica do autor presente no mesmo livro – *A mulher madura* (1986) – intitulada “Pele de verão”, pois nela o eu do cronista afirma que: “Um corpo no verão rompeu de vez suas vitrinas. Saiu das caixas, quer se expor a todo o arrebatamento.” (SANT’ANNA, 1986, p. 43). É com esse desejo de exposição que encontramos todas as consequências geradas pela presença da beleza já apontadas.

Mas antes de chegar a essa afirmação, a crônica é iniciada da seguinte forma:

A culpa é do verão, que já começou se despindo ou despedindo da primavera que ainda não terminou. Uma sensação luminosa no ar, uma vontade de sair expondo a pele, o corpo, a alma, colhendo com a boca o beijo ou sorvete a derreter-se no gosto do instante. (SANT’ANNA, 1986, p. 42).

Com isso, temos a chegada do verão que toma o eu do cronista e outras pessoas de forma desprevenida, tal como a mulher o faz na crônica anterior. Aqui, porém, a consequência não está na sensação de glória que arrebatava os adoradores da beleza, mas sim na “vontade de sair expondo a pele” gerada nas pessoas. Graças à luz que envolve todo o ambiente, corpo e alma se deixam verdadeiramente expostos no verão. Luz essa que, por sua

vez, pode ser compreendida como metáfora para o calor trazido pela força do sol o qual atinge o seu ápice durante o verão.

Além disso, o eu do cronista afirma que “os corpos são bandeiras” e “as roupas são pequenas, diminutas insígnias” (SANT’ANNA, 1986, p. 42). Isso nos permite pensar no percurso histórico das roupas de verão, especialmente no que diz respeito às décadas que antecedem a escrita da crônica, pois as roupas e os corpos, como bandeiras e insígnias, são fortes representantes de posicionamento ideológico e os discursos históricos nos permitem confirmar tal raciocínio.

Para termos uma ideia, Mary del Priore (2011) traça um percurso que mostra como as roupas praianas diminuíram de tamanho ao longo do tempo participando do “jogo poético” de mostrar e esconder apresentado dentro da crônica – com maior destaque aos modelos femininos, que sofreram a mudança dos pesados maiôs para os leves biquínis. Mas, ainda segundo a autora, enquanto a Zona Sul do Rio de Janeiro vivia, em partes, essa revolução sexual ao longo dos verões pelas décadas 1960 a 1980, os bairros pobres da cidade e mesmo outras capitais do país (principalmente as nordestinas e dos estados do Sul), no começo, não viam com bons olhos as entradas do biquíni nem, posteriormente, do chamado *topless*.

Acontece, contudo, que “nessa guerra perdeu o pudor e ganhou a nudez” (DEL PRIORE, 2011, p. 207). Ou, nas palavras do eu do cronista:

Sim, que o corpo não suportava mais os seus invernos, o guardar-se em timidez atrás de pêlos, atrás da pele, atrás do apelo macio das horas na neblina. Mas não sejamos assim cruéis e ingratos com o inverno. Ele também nos ensinou a amar dentro da concha, da casca, do estojo, da casa na montanha e fez o paladar sorver o tépido vinho, a *fondue*, o queijo, ouvindo música de câmara entre pinheiros e azaléias vistos atrás dos vidros da janela. (SANT’ANNA, 1986, p. 42, grifos no original).

Assim, de forma mais ponderada, a crônica traz uma ressalva para mostrar o amor dentro dos muitos panos do inverno: mesmo com o exagero no pudor, o qual pode criar “conchas” e “cascas”, há no inverno as delícias do “vinho”, da “*fondue*” e do “queijo”. Ainda que faça essa ressalva, há uma clara preferência do eu do cronista pelo verão, tendo em vista que o inverno nos obriga a se esconder de variadas formas, inclusive dentro da própria pele. Apesar de suas delícias, o frio do inverno só se torna delicioso com o aquecer dos corpos, por exemplo, no aconchego de uma “casa na montanha”, pois ali o calor é possível.

Por isso, “no verão há a revolução da pele, a epidérmica revolução da alma” (SANT’ANNA, 1986, p. 43). Mais do que expor apenas o corpo, a pele de verão permite a calorosa exposição da alma, ou seja, a revelação da intimidade de cada um mesmo em espaço público. Diferente do inverno, que se esconde em si mesmo, o verão permite a exposição para os outros corpos e outras almas. E, tal como ocorre no espaço privado, nessa situação também os objetos são atingidos por esse estado caloroso que é projetado das almas e dos corpos das pessoas, ao ponto de até os automóveis quererem copular.

Já no parágrafo seguinte, o eu do cronista desenvolve uma prosa poética que merece nossa atenção:

A pele no verão é outra. É luminosa e louca. Intui faíscas, fagulha mensagens, rebrilha em anéis, pulseiras e colares. No verão, a pele não nos protege, nos denuncia. A pele quer contato, quer sorriso e ato, quer se expor na areia ou mato. Verão é alarde. É o incendiar do corpo de manhã à tarde. E quando a noite vem, jasmims e orquídeas em nós latejam e buganvílias e rosas nos lençóis nos matam. (SANT’ANNA, 1986, p. 43).

Com várias rimas e outras figuras de linguagem que trabalham o som, o parágrafo permite a leitura de um ritmo acelerado, como a própria loucura expressa pela pele no verão. A utilização de frases curtas também reforça essa aceleração. A assonância da vogal “a”, por sua vez, permite a abertura da boca na pronúncia das palavras, juntamente com a existência de várias sílabas tônicas abertas. Essa abertura, em conjunto ao ritmo acelerado, permite uma dinâmica alegre ao texto. Sendo assim, a pele no verão desenvolve essa capacidade de transmissão de alegria.

Além de louca, a pele é também luminosa, o que nos remete mais uma vez ao texto bíblico, tendo em vista que Jesus chama o seus discípulos de “luz do mundo”:

Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada num monte. Quando se acende uma lâmpada, não é para pô-la debaixo do alqueire, mas sobre a luminária, e ela brilha para todos os que estão na casa. Assim também brilhe a vossa luz aos olhos dos homens, a fim de que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem o vosso Pai que está nos céus. (TEB, Mateus 5, 14-16).

Esse excerto revela a importância da exposição dessa luz aos olhos dos homens: segundo o versículo 15, a luz deve ser posta de uma forma que ilumine a todos na casa, pois essa é a função dela. Além disso, é essa a função do discípulo de Jesus (a quem se dirige essa mensagem), pois ele deve ser o reflexo das ações de Deus diante dos homens. Seu

brilho, então, glorifica a Deus, não ao ser humano, o que revela mais uma vez a presença do divino no humano.

De semelhante modo ocorre com a pele “luminosa e louca” da crônica, ela tem essa necessidade de exposição, seja “na areia ou mato”; ela “denuncia” ao invés de proteger e, por mais negativa que essa ideia de denúncia possa ser, não são as ditas imperfeições do corpo que preocupam o eu do cronista. Muito pelo contrário, se comparamos com a “concha” e a “casca” que se criavam no inverno, no verão vemos essa pele a qual não se deixa prender por longos panos, mas deseja se expor nos mais belos trajes de banho, tal como ela de fato é.

Quando tocada pelo sol, a pele se transforma; quando tocado por Deus, o cristão também se transforma. Nessa transformação, a pele deseja expor o que tem de melhor, enquanto o fiel busca agir de acordo com aquilo que acredita ser a melhor forma possível. Os dois, se movidos pela mansidão – como vimos no capítulo anterior – permitem que essa força os faça agir de modo diferente do que faziam antes desse encontro sagrado.

A própria “sensação luminosa no ar”, sugerida pelo eu do cronista no início do texto, envolve os corpos no verão, fazendo com que eles não mais se escondam em suas casas e provoquem o sagrado também no espaço público. Algo muito próximo ao seguidor de Cristo que deseja ser “luz do mundo”: o contato transformador que ele teve com o sagrado faz com que saia do local sacro onde efetuou um ritual e aja também fora dele.

Por isso todo o corpo se incendeia durante os horários de exposição ao Sol: tocado por tamanho calor trazido pelo verão, há o alarde, ou seja, há a própria ostentação do corpo em uma despreocupada exposição, pois ele já se fez belo. Enquanto que, durante a noite, a delicadeza das flores permite uma nova sensação de vida, ao trazer consigo uma morte bastante suavizada.

E nesse jogo de vida e morte, mais uma vez, o eu do cronista revela que “acabou-se o limite entre o corpo e mundo, quebraram-se as barreiras entre mim e ti, entre o não e o sim.” (SANT’ANNA, 1986, p. 43). O próprio sol, que a todos os corpos incendeia, se faz mais ousado durante o verão, sem respeitar os limites físicos criados pelas paredes e janelas das casas. É muito próximo do que ocorre entre os corpos que passam a se conectar com o mundo de outro modo, pois tudo é “permitido e amável”. Mais uma vez, no verão, o pudor foi derrotado.

É tudo isso, então, que permite ao corpo romper “de vez suas vitrinas.” (SANT’ANNA, 1986, p. 43). A permissividade alcançada nessa vitória dos corpos trazida pelo verão e a própria luz emanada por eles nessa época do ano fazem com que a caixa do

inverno não mais consiga reter a beleza a qual tais corpos podem trazer ao mundo. Eles precisam e querem ser arrebatados por essa sensação divina que o verão causa e por isso, mais uma vez, rasgam o véu, agora principalmente no espaço público. Se, no capítulo anterior, apresentamos uma transformação do ambiente privado, aqui, graças aos corpos iluminados, mesmo a esfera pública é alcançada por esse estado de glória.

E quando se encontram em um local mais reservado, como é o caso dos motéis na sequência de “Pele de verão”, esses corpos continuam operando certos milagres:

E se ele pousa um instante num motel de espelhos, aí se multiplica em multivisão: não é um, são múltiplos os corpos dos amantes em jubilosa explosão. Duchas e emoções escorrem. O desejo é imperioso e imperial. O corpo reina. Saiu do terra-a-terra e flutua em altos castelos acima do chão. (SANT’ANNA, 1986, p. 43-44).

Aquilo que é facilmente explicado pela física dos espelhos, na crônica se torna um milagre, não somente pela multiplicação dos corpos (como a multiplicação dos pães e dos peixes, narrada em Mateus 14, 13-21), mas de modo especial pela “jubilosa explosão” que os envolve. Além disso, é esse estado de júbilo – algo normalmente voltado para os reis e deuses – o que faz com que o corpo reine, deixando transcorrer todas as emoções produzidas nesse ambiente bastante propício para a nudez.

O motel, assim, torna-se o local de revelação da intimidade como a casa no primeiro capítulo. Se lá a casa era mais valorizada que o motel, aqui vemos como este pode ser o local adequado para que o júbilo ocorra, a medida certa de intimidade para que o ritual se cumpra. Por isso não há contradição entre os dois, mas sim completude. Tal como vimos que o tempo não pode definir a profundidade de um relacionamento, o espaço não pode limitá-lo, pois é no corpo que a hierofania ocorre. Para cada corpo um local diferente pode ser utilizado, as únicas condições são que a intimidade seja respeitada e a vontade de permanência exista.

É curioso notarmos também a ideia de “multivisão” apontada pelo eu do cronista, tendo em vista que o motel é um ambiente no qual se busca fugir da maioria dos olhares, ou seja, fugir mesmo da exposição pública que o verão tanto valoriza. Vale ressaltar que esse momento narrado é um instante de pouso, de “descanso”; logo não impede que os corpos envolvidos se multipliquem de fato e se dispam cada um de si mesmo, sem deixarem, portanto, de formarem um só corpo juntos. Eis o milagre do amor: tornar-se “uma só carne” (Gênesis 2, 24b).

Já finalizando seu discurso, o eu do cronista retoma a presença das rimas afirmando:

Sabemos que a pele de verão talvez tenha curta duração. Como a vida, está sujeita a equinócios e estações. Quando findar o verão, não mais passaremos óleo em nossas peles, nem seremos tão frugais e humanos em nossa humana vadiação. Mas uma lição ficará: as peles, como as roupas e as flores, se refazem a cada dia, a cada amor, a cada estação. Deixaremos nas praias, bares e camas a pele na metamorfose do coração. Outro verão nos dará pele nova. Saber vivê-la é certamente morrer um pouco, que sempre se vive e morre quando irrompe a paixão. (SANT'ANNA, 1986, p. 44).

Nesse excerto, então, ele nos mostra como a transformação gerada pelo calor do verão é, além de física, emocional, sendo que uma reflete a outra. O verão causa consequências tão graves na vida das pessoas que, apesar da pouca duração que tem – se comparado a todo o restante do ano –, ele consegue ser muito impactante. Isso ocorre, enfim, devido à presença da paixão durante o processo, a qual, por sua vez, é a causadora dessa sensação de vida e morte em que os apaixonados estão.

Enfim, o discurso é finalizado com a “verdade”: “Mas trocar de pele faz parte da solar transformação.” (SANT'ANNA, 1986, p. 44). Solar transformação é, podemos afirmar, essa mudança física e emocional sofrida pelo corpo, ou seja, esse milagre de multiplicação do corpo no motel e a exposição do mesmo na praia. Além disso, “solar” aqui tem também um sentido bastante positivo, pois simboliza a metamorfose que permite aos corpos se tornarem luz e refletirem o calor da paixão que receberam.

É essa ideia de transformação o que nos conecta com a próxima crônica analisada: “Metamorfose amorosa”, do livro *A raiz quadrada do absurdo* (1989). Nela, o eu do cronista descreve as muitas metamorfoses que os corpos sofrem durante a vida, algumas não tão solares quanto desejaria o verão. É normalmente no cotidiano da intimidade que elas aparecem, mas têm também consequências na vida pública dos envolvidos, pois o corpo se transforma de tal modo que sai de si e do espaço privado emanando todas as mudanças sofridas.

Além disso, “Metamorfose amorosa” também se relaciona com as ideias apresentadas sobre o “Surgimento da beleza”, pois o belo feminino é justamente o que inicia a crônica, presente no fato miúdo que é a leitura do eu do cronista: “Uma vez li num texto de Clarice Lispector esta frase: ‘Toda mãe de filha feia deveria prometer-lhe que ela seria bonita quando a sabedoria do amor esclarecesse um homem.’” (SANT'ANNA, 1989, p. 61). Com isso, ele retoma a discussão sobre a beleza, apresentando agora quatro tipos, sendo dois tipos

de beleza que se transformam de maneira positiva, alcançando e engrandecendo de alguma maneira os envolvidos no espaço de sua apresentação; além de outros dois tipos os quais apresentam uma beleza que se perde por alguma razão.

O primeiro desses tipos está bem ligado às ideias apresentadas na primeira crônica, sendo a beleza arrebatadora e exigente de adoração; o segundo também se conecta com “O surgimento da beleza” e diz respeito à beleza que se perde por inúmeros motivos. Já os outros dois tipos são as verdadeiras metamorfoses apresentadas: o terceiro é aquele que o eu do cronista chama de “beleza envergonhada”, enquanto o quarto é mais uma possível “transformação solar”, criada justamente quando há o esclarecimento de um homem diante dessa mulher que possui a capacidade de se metamorfosear.

Isso ocorre porque, nas palavras do próprio eu do cronista, “(...) existem vários tipos de beleza.” (SANT’ANNA, 1989, p. 61). Algumas são bastante claras, todos são capazes de perceber sua presença ou mesmo as consequências de seu sumiço. Outras, de diferente modo, são percebidas apenas quando algo sensibiliza a visão de pessoas bastante específicas. Todas elas são passíveis de transformação e o eu do cronista não aponta um manual de regras para que isso ocorra, ainda assim, ele foca no último tipo para descrever uma espécie rara de metamorfose ocorrida nos corpos envolvidos.

Logo na sequência da citação anterior, lemos: “E a mais óbvia é a que todos vêem. Por exemplo, a beleza arrebatadora, avassaladora, que surge imperiosa e exige logo adoração.” (SANT’ANNA, 1989, p. 61). Com essa afirmação, o eu do cronista começa a descrever uma beleza muito próxima da apresentada na crônica “O surgimento da beleza”. Trata-se, então, daquelas pessoas, objetos, ou mesmo músicas que roubam toda a atenção do ambiente quando aparecem.

Mais do que se tornarem o alvo dos olhares, eles também exigem adoração, pois transformam o ambiente de tal modo que os demais são arrebatados para uma esfera sagrada quando entram em contato com tamanha beleza. Como apontamos anteriormente, o portador da beleza se torna uma espécie de *axis mundi*, pois cumpre justamente essa função de conectar os seres humanos com a atmosfera divina, ainda que isso seja involuntário. Com sua envolvente luz – pensando agora também na crônica “Pele de verão” –, essas mulheres e esses homens viabilizam a presença do divino em meio ao profano e funcionam simultaneamente como canal de adoração dos seres humanos para os seres sagrados, que no caso é a própria beleza, além de transmitirem as respostas recebidas.

Ainda assim, o eu do cronista adverte:

Mas a esse tipo de beleza se opõe um outro, o da beleza que se esvazia, que vai se esmaecendo e se distanciando de si mesma até ficar feia. É como se ocorresse uma metamorfose qualquer. E não estou falando de velhice e desgaste físico, mas de beleza que se esgota e se exaure. Pessoas que perdem o brilho sem que se saiba por que e em que instante exato. (SANT'ANNA, 1989, p. 61).

A partir disso, ele descreve rapidamente o segundo tipo de beleza, que na verdade deixa de ser belo. É, mais uma vez, a “ausência da beleza”, se compararmos com a primeira crônica aqui analisada, pois “É como se a harmonia se interrompesse inesperadamente” (SANT'ANNA, 1989, p. 61). Se não há mais harmonia, aquilo que estabelece a beleza e também permite a sua contemplação, passa a existir o “lapso”, a “falha”, ou ainda o “erro” (SANT'ANNA, 1986, p. 62). E é nesse erro, ou seja, no pecado, que o exílio da ausência da beleza se estabelece, conectando esse tipo com a crônica “Surgimento da beleza”.

Logo, as pessoas belas correm o risco de perder o seu brilho e isso ocorre não por culpa apenas do tempo inaugurado na ausência da beleza, o qual traz a velhice consigo e as marcas corporais dessa vida humana. Na verdade, a visão sobre o belo é modificada por algum motivo, motivo esse que impede o antigo adorador de perceber em sua contemplação os aspectos divinos que antes encontrava. Não há uma explicação lógica por parte do eu do cronista para exemplificar esse motivo, ainda assim, “sabe-se que o que era vidro se quebrou e o amor que tu me tinhas era pouco e se acabou...” (SANT'ANNA, 1989, p. 61).

Ora, se não há mais o amor influenciando essa visão, não é mais possível encontrar a característica sagrada que envolve a pessoa observada, ou seja, a beleza não pode mais ser vista. Se não há mais amor influenciando esse relacionamento, não é mais possível que esse vidro permaneça inteiro, logo ele se quebra, se acaba juntamente com o sentimento. Sem o amor, enfim, a beleza não consegue emitir sua luz nem os admiradores dela conseguem se conectar com o divino.

Por outro lado, a crônica apresenta o terceiro tipo de beleza, afirmando ser ele diferente dos outros dois anteriores: trata-se da “beleza envergonhada” ou “acabrunhada de ser bela” (SANT'ANNA, 1989, p. 62). Ela é exemplificada pelo eu do cronista da seguinte maneira:

Ela me confessou: quando menina era tão bonita que já não suportava mais. A todo lugar que ia repetiam-se as louvações carinhosas. Todos que vinham visitar a família desfilavam incontidos elogios. Ao ser apresentada, lá vinha o galanteio. Saindo com amigas, logo se diferenciava. No baile, a mais solicitada. Enfim, dizia ela, um porre! um saco! Parecia que as pessoas queriam tirar pedaços de mim. Outros elogiavam de uma maneira tal como se eu tivesse que fazer alguma coisa para merecer ser bela. (SANT'ANNA, 1989, p. 62).

A mulher do exemplo chega a explodir devido aos exageros das pessoas que a admiravam. A cobrança dos adoradores e, talvez, até certa inveja da parte deles, fez com que essa menina-mulher não mais desejasse a graça que tinha recebido. Graça porque ela nada fez para merecer a beleza, apenas recebeu esse “dom” que garantia brilho e destaque no meio dos outros.

Aqueles que supostamente admiram a sua beleza se aproximam de um tipo de pessoas “inamáveis”, apontada por Lewis (2009). Essas pessoas são capazes de amar, mas de uma maneira que pode se tornar cruel para aqueles que são atingidos pelos seus sentimentos. Essas ideias são apontadas quando ele descreve a Afeição: esse é o amor típico entre as pessoas mais improváveis, pois, diferente de Eros e Amizade, une aqueles que talvez não tenham nada em comum. Para Lewis, é a Afeição que permite aos familiares se amarem mesmo que tenham se tornado pessoas de posições ideológicas completamente distintas.

Acontece, contudo, que a Afeição, como os outros amores, pode ser unilateral. Algumas pessoas tornam-se “inamáveis” porque demonstram o seu amor de forma corrosiva. Sobre essa forma de Afeição, o autor aponta que

[...] esse amor coopera com a infelicidade do amado e de todos os outros. A situação se torna sufocante. Quando as pessoas já são inamáveis, a exigência contínua da parte delas (como se fosse um direito) de ser amadas – seu manifesto senso de injustiça, suas acusações, sejam elas em voz alta e clamorosas ou meramente implícitas em cada olhar e gesto de autopiedade ressentida – produz em nós uma sensação de culpa (é para isso que servem) por um erro que não teríamos como evitar e que não temos como deixar de cometer. (LEWIS, 2009, p. 58-59).

Nessa linha de raciocínio, a menina era adorada por pessoas que talvez desejassem receber algo em troca de toda sua devoção. Eles querem ser amados também. Ao não serem retribuídos, transformam a graça em desgraça atormentando a vida da garota a tal ponto que ela prefere distanciar-se daquilo que a fazia tão querida.

Podemos pensar também, comparando mais uma vez com a primeira crônica analisada neste capítulo, a diferença entre a beleza de uma mulher já adulta e de uma menina, ainda em sua inocência de criança: o tratamento dado a elas pelos que as cercam é diferente. A primeira recebe um louvor a distância, seus adoradores a respeitam no constrangimento natural que se tem diante do divino; por ser o sagrado algo tão surpreendente, o normal do ser humano é recear estar muito perto dele; há temor nessa relação, o medo de ser consumido pelo sagrado.

Já com a segunda é diferente, ela tinha a sensação de “que as pessoas queriam tirar um pedaço” dela, conforme relata ao eu do cronista. Nesse caso, o contato é muito mais próximo, pois a singeleza da infância não impede que os adoradores dessa beleza se aproximem. Nesse contato, ainda que eles não tivessem essa intenção de constrangê-la, a menina sente-se ameaçada e por isso reprime o seu dom.

Ademais, a maturidade traz consigo sabedoria a qual a menina de “Metamorfose amorosa” ainda não havia conquistado. É essa sabedoria que permite ao detentor da graça utilizá-la sem que a transforme em “ônus”. Logo, o abuso desse “poder” pode provocar a desgraça, mesmo que a menina não tivesse a intenção de fazê-lo. Foram seus supostos adoradores que provocaram a perda da sua beleza. Foram eles que abusaram da graça.

Além disso, o termo “acabrunhada” para definir esse tipo de beleza merece nossa atenção, pois ele pode significar “desanimado” – o mais provável para o caso da crônica –, mas também “prostrado” ou “quebrantado”, segundo o dicionário online Michaelis. A menina de fato se desanimou com as condições impostas pelos seus admiradores, pois não sabia como lidar com elas. Isso fez com que ela mesma se prostrasse diante de tamanhas exigências; logo, a beleza que “exige logo adoração” se desfez em si mesma. A menina-mulher dessa crônica, ao invés de buscar a exposição típica do verão, escondeu-se quebrada dentro da casca do inverno de seus próprios medos.

Por fim, o último tipo de beleza apresentado é descrito pelo eu do cronista não como aquela imperiosa beleza que entra com força nas outras vidas, nem como essas duas belezas que se perdem. De diferente modo, ele afirma:

Ela é percebida aos poucos. Não se constrói linearmente. Um dia você observa que o olhar dela não é tão banal. Que o sorriso irradiou uma mensagem qualquer. Está pronto para descobrir que a pele tem a temperatura do seu desejo. Um corpo que parecia tão igual-a-qualquer-um, súbito, ganha uma delicada aura. A voz, que antes não tinha qualquer traço especial, agora fica registrada na memória através de expressões banais, mas gostosas de serem lembradas. (SANT’ANNA, 1989, p. 62).

Dessa forma, o quarto tipo de beleza é aquele percebido apenas por pessoas selecionadas, e no momento ideal. Aquele corpo que antes era “tão-igual-a-qualquer-um”, agora se metamorfoseia e passa a emitir uma luz diferente aos olhos sensíveis, graças à aura que acabou de ganhar. É justamente essa aura que faz desse corpo algo sagrado e é ela que provoca também a percepção da beleza. Por isso a aparente banalidade que se destacava é esquecida pelo observador atento e ele desenvolve também o seu desejo, principalmente na

pele dessa mulher a qual se transforma. Enfim, todas as características da mulher ganham um novo brilho na visão desse homem específico.

A partir disso, o eu do cronista dialoga diretamente com o leitor, apontando possíveis questionamentos do segundo gerados no relacionamento do próprio leitor com alguma mulher que exhibe justamente esse quarto tipo de beleza. Ao questionar, ele também afirma que essa mulher “extraí do meu corpo surpresas e maravilhas” (SANT’ANNA, 1989, p. 62). Ainda que não seja alguém digno de sair na capa de uma revista, a beleza dessa mulher também é capaz de levar o seu adorador a um estado de graça, no qual as maravilhas divinas são alcançadas.

Tal homem é, na verdade, um privilegiado, tendo em vista que ele é o único com um olhar sensível para a beleza que se constrói aos poucos nessa mulher. Além disso, ele mesmo passa a ser um colaborador desse desenvolvimento, depositando a própria alma no destino dela, consoante as palavras do eu do cronista. Juntos, eles encontram a comunhão que a menina do terceiro tipo de beleza não conseguiu alcançar com seus admiradores, por isso essa mulher consegue fazer o caminho inverso daquela menina: ao contrário de ficar feia para não ser admirada, ela alcança a beleza e passa a ser adorada especificamente por aquele que a ajudou a atingir tamanha graça.

Por isso o eu do cronista afirma na sequência:

Sim, a beleza (descobre-se) também se constrói. Não exatamente (ou apenas), nas mesas de cirurgia plástica. Como as casas se constroem, como as flores, que passam a existir, se olhadas, a beleza se constrói. De nossas carências, de nossas premências ela se constrói, e é um imponderável arco sobre a íris de quem ama. (SANT’ANNA, 1989, p. 62).

Com a poética imagem do “arco sobre a íris” que forma de fato uma ponte de arco-íris estabelecendo o contato entre os dois, o eu do cronista aponta a condição para que a beleza possa ser construída juntamente por eles: o amor. Por mais que um ou outro ainda não saiba, ou mesmo não admita essa realidade, o sentimento de algum modo já existe entre os dois, pois a profecia da mãe já começou a se cumprir. É curioso pensarmos na imagem do arco-íris como elo entre os amantes, principalmente se compararmos com a simbologia do Antigo Testamento para o mesmo fenômeno.

Na Bíblia, o arco-íris é criado pelo próprio Deus após o dilúvio que destruiu a Terra toda. Ele serve como símbolo da Aliança estabelecida entre o Criador e Noé além de todos os demais seres vivos existentes. No primeiro livro bíblico, é possível lermos:

“Estabeleci o meu arco na nuvem para que ele se torne um sinal de aliança entre mim e a terra. Quando eu fizer aparecer nuvens na terra e então se vir o arco na nuvem, lembrar-me-ei da minha aliança entre mim, vós e todo ser vivo, qualquer que seja; as águas não se tornarão nunca mais um Dilúvio a destruir toda carne. O arco estará na nuvem e eu olharei para ele, para me lembrar da aliança perpétua entre Deus e todo ser vivo, toda carne na terra”. (TEB, Gênesis 9, 13-16).

A narrativa completa desse episódio abrange também os versículos iniciais do capítulo 9 e apresenta o diálogo de Deus com Noé, sendo a citação supracitada parte da fala do próprio Deus. É Ele quem cria o arco e também quem faz aparecer nuvens no céu, por isso é justamente Ele quem pode impedir que a chuva se transforme em um novo Dilúvio. Dessa forma, além de significar a Aliança estabelecida, o arco representa o poder divino de criação e o caráter protetor que ele tem para com os que ama.

O homem da crônica não é detentor absoluto do poder de decisão sobre a vida da mulher, mas estabelece com ela uma aliança e, a partir disso, passa a ser “co-criador” da beleza que ela exhibe. Além disso, podemos afirmar também que ele se transforma no protetor da beleza de sua amada, pois essa beleza depende da comunhão existente entre os dois para continuar viva. Tudo isso se confirma quando eu do cronista encerra o texto com o seguinte conselho:

É assim, meu amigo. E se isto está acontecendo com você, você há muito começou a amá-la. E entre vocês dois está se operando mais que uma profecia de mãe, uma metamorfose rara, que você deve curtir e prolongar. (SANT’ANNA, 1989, p. 62-63, grifo nosso).

Logo, o milagre ocorre na “metamorfose rara” que a mulher sofre e o homem ajuda a fazê-la real, ou melhor, em “Metamorfose amorosa” vemos o sagrado se revelar no corpo da mulher, apoiado pelos atos de adoração do homem, durante a concretização da profecia materna. Com esses atos, ele aproveita a luz que o envolve, enquanto ela, em sua constante transformação, passa a ser a própria revelação do divino e permite assim o contato deste com o homem. Em outras palavras, a mulher desse relacionamento troca de “vestes” e passa a exibir toda a glória que a beleza traz, tornando-se com isso uma espécie de *axis mundi* para o homem com quem o amor se cria.

Para que isso ocorra, então, é necessário que o amor se faça presente, como já apontamos anteriormente e a própria citação reforça. Esse amor pode ser a união entre a Afeição e Eros, se levamos em consideração as distinções apontadas por Lewis (2009). Sobre a primeira, o autor aponta:

É sem dúvida o menos parcial dos amores. Há mulheres para as quais se podem prever poucos pretendentes, e homens que provavelmente terão poucos amigos. Não têm nada a oferecer. Mas quase todos podem ser objeto de Afeição – os feios, os estúpidos e mesmo os irritantes. Não é preciso haver nenhuma adequação aparente entre os unidos pela Afeição. (LEWIS, 2009, p. 47).

A mulher da crônica talvez não tivesse muitos pretendentes, mas o homem que por ela se afeioou certamente descobriu os valores ocultos para os outros homens. São essas descobertas que permitem o desenvolvimento de Eros. Além disso, o professor irlandês afirma que dificilmente alguém consegue se lembrar do momento que começou a desenvolver a Afeição pelo outro, mas com Eros e com a Amizade essa determinação temporal já é possível. O momento que o homem da crônica percebe o seu sentimento, também graças ao discurso do eu do cronista, é justamente o início de Eros e o reconhecimento da Afeição. Juntos, enfim, no olhar do homem, eles permitem as metamorfoses da mulher.

Essas transformações do corpo feminino geradas no contato com o masculino também estão presentes na crônica “Despir um corpo a primeira vez”, que já apresentamos no primeiro capítulo. Lá mostramos a valorização do espaço íntimo na crônica, sem que o espaço público seja menosprezado. Podemos observá-la, contudo, com foco nesse corpo apresentado, o qual é metaforizado na crônica por uma cidade – metáfora essa bastante comum também no contexto bíblico.

Essa metáfora é feita inicialmente da seguinte forma:

Despir um corpo pela primeira vez é conhecer pela primeira vez uma cidade. E os corpos das cidades têm portas para abrir, jardins de repousar, torres e altitudes que excitam a visitação. Algumas cidades sitiadas caem ao som de trombetas, outras se entregam porque não mais suportam a sede e fome de amar. As cidades têm limites e resistência. E, como o corpo, querem alguém que as habite com intimidade solar. (SANT’ANNA, 1986, p. 45-46).

A relação entre o corpo e a cidade é bastante recorrente na cultura judaico-cristã e podemos exemplificá-la com o texto de Eclesiastes 12, 1-7, no qual há a comparação do corpo de um homem idoso com uma casa em decadência. A leitura da crônica, na verdade, remete-nos a outros intertextos, a começar pelos versos entoados em Cântico dos Cânticos, com expressões tais quais “Como a Torre-de-David é teu pescoço, / construída para troféus” (TEB, Cântico dos cânticos, 4, 4a), ou ainda a sua variação em outro versículo: “Teu pescoço é como a Torre-de-Marfim. / Teus olhos são piscinas de Heshbon, / perto da porta Populosa.” (TEB, Cântico dos cânticos, 7, 5ab).

Os dois capítulos do texto bíblico trazem a descrição do corpo feminino com comparações e metáforas variadas, não só em relação a cidades. Os locais citados neles são desconhecidos, pois pouca informação se tem sobre os mesmos, o que torna a passagem “que excitam a visitação” da crônica ainda mais interessante. Um local desconhecido, apesar do medo, muitas vezes provoca esse desejo de conhecimento, essa busca por uma abertura. O único lugar conhecido citado no texto bíblico é “Heshbon”, onde, segundo nota de rodapé da TEB (p. 1305) ainda podemos encontrar algumas represas, algo próximo do que o eu do cronista chama de “jardins de repousar”.

Além disso, há as cidades que “caem ao som de trombetas”, o que produz um intertexto com a passagem bíblica que narra a conquista de Jericó (Josué 6). Apesar de esta narrativa ser uma liturgia de guerra e apontar para a destruição quase total da cidade inimiga, pois são salvos apenas a prostituta Rahab e os que estavam presentes em sua casa, a conquista aqui não é para a destruição. Muito pelo contrário, ela é realizada para que se possa morar na cidade, desfrutando dela e oferecendo-lhe algo em troca. Isso significa que o povo, mais do que destruir Jericó, deseja fixar ali o seu espaço íntimo, onde possa desenvolver todas as características que apontamos no primeiro capítulo.

Por isso o corpo e a cidade desejam “intimidade solar”. É essa forma de relacionamento íntimo o que permite de fato as transformações solares as quais o corpo está disposto a sofrer. Não é possível que elas ocorram quando o corpo, tal como as cidades, é invadido por um conquistador qualquer, tendo em vista que os objetivos deste não é a permanência. Nas palavras do eu do cronista: “Gêngis Khan, Átila ou qualquer conquistador vulgar tem com as cidades e corpos uma estranha relação. O objetivo é a devassa e a dominação. Conquistada a cidade, a ordem é marchar.” (SANT’ANNA, 1986, p. 46, grifo nosso).

O descuido desse tipo de conquistador impede a execução do ritual necessário no ato de despir o corpo. Não havendo ritual, o próprio corpo é profanado e não consegue se conectar com o sagrado, sendo então impedido de emanar toda a sua glória, de refletir a sua verdadeira luz, e ainda de exibir a sua beleza. Além disso, ao “marchar” adiante, o conquistador vulgar deixa a cidade sozinha em sua desolação, por mais que ela agora seja incorporada a suas conquistas, ele em nada se preocupa com a reconstituição da mesma. O mesmo ocorre com os corpos submetidos a tal tratamento.

Se estabelece intimidade com um corpo, aí sim resplandece a luz divina, nisso o sagrado consegue se revelar. Além disso, tamanha é a força dessa luz que ela permanece mesmo longe do espaço íntimo, como vimos em tantos outros exemplos: a mulher

que desliza em “Mistérios gozosos”, a beleza arrebatadora de “O surgimento da beleza”, ou ainda a nudez escancarada na praia pela “Pele de verão”. Nesses casos, o caráter humano não é impedimento para a revelação do sagrado, muito pelo contrário, a humanidade desses corpos auxilia a exposição das divinas características trazidas pela luz.

Em cada um desses exemplos houve diferentes formas de contato entre os corpos, ainda que este contato tenha sido feito apenas pela visão. Dessa forma, foi possível que os corpos envolvidos nessas relações convergissem de alguma maneira. “E convergir com uma luz diferente”, pois “A descoberta do outro é isso, é convergência” (SANT’ANNA, 1986, p. 46). Foi isso o que permitiu a todos esses corpos desfrutarem um do outro de forma plena, completa; não permitindo a banalidade e o desperdício dos toques realizados.

Por isso o eu do cronista afirma mais adiante:

Despir um corpo a primeira vez não é coisa para amador. Só se o amador for amador na arte de amar. Porque o corpo do outro não pode ter a sensação de perda, mas a certeza de que algo nele se somou, que ele é um objeto luminoso que a outros deve iluminar. (SANT’ANNA, 2013. p. 18).

Mais uma vez temos a condição para que todo esse relacionamento aconteça, sendo que, nessa crônica, ela aparece no jogo semântico criado no termo “amador”. Novamente, o amor se faz necessário para que o divino se revele e estabeleça uma metamorfose nos corpos apresentados de forma tal que eles representem a presença do sagrado em espaço profano. A ausência do amor significa, por outro lado, a perda – que é justamente a consequência gerada pela ação dos conquistadores vulgares.

Além disso, a ideia de soma entre os dois envolvidos nos remete ao texto presente em Eclesiastes 4, 9-12, no qual há a ideia de que “Melhor é serem dois do que um”. Nessa passagem, desenvolve-se o pensamento de que é necessário ter um companheiro, porque é mais fácil passar pelas adversidades da vida com alguém do lado, o que faz desta passagem uma das mais recorridas para sermões de casamentos nas cerimônias cristãs.

Na crônica, a ideia da soma aponta para a transformação da pessoa amada em conjunção com o amador. Dessa união surge “um objeto luminoso”, o qual é o próprio corpo dos amantes, em perfeita união pois se tornaram um. Eis, mais uma vez, o milagre do amor: tornar-se “uma só carne” (Gênesis 2, 24b), sem contudo deixarem de ser dois. Mais do que isso, essa luminosidade dos corpos e a própria presença do amor revelam o sagrado que se faz presente nessa união. É ele que faz, no texto de Eclesiastes supracitado, com que o

“cordão de três dobras” não se rebente com facilidade: a terceira dobra é justamente o próprio ser divino.

Nesse sentido, a fragilidade dos corpos apresentada no último parágrafo da crônica é tratada com bastante cuidado e, principalmente, “mansidão” – como apontamos no capítulo anterior. As três dobras desse cordão juntas conseguem amar pela primeira vez e para sempre, no ato de despir um corpo a primeira vez. Por fim, os corpos envolvidos nesse relacionamento desenvolvem suas próprias belezas individuais e conseguem, seja em espaço público ou privado, emanar suas luzes individuais e concomitantemente, perpetuando assim o milagre que é esta rara metamorfose.

Essa ideia sobre a perpetuação da metamorfose é bastante curiosa se pensarmos em dois textos bíblicos que dialogam entre si, sendo um do Antigo e outro do Novo Testamento. Ambos trabalham com a figura de Moisés e com a forma como seu corpo resplandecia a glória do Criador diante do povo de Israel. O primeiro é o seguinte:

Ora, quando Moisés desceu do monte Sinai, tendo na mão as duas tábuas do Documento, ao descer da montanha, ele mesmo, Moisés, não sabia que a pele do seu rosto ficara irradiante ao falar com o Senhor. Aarão e todos os filhos de Israel viram Moisés: a pele do seu rosto irradiava! Temiam aproximar-se dele. Moisés os chamou; então, Aarão e todos os responsáveis pela comunidade aproximaram-se dele e Moisés lhes dirigiu a palavra. Em seguida, aproximaram-se todos os filhos de Israel e ele lhes comunicou todas as ordens que o Senhor lhe havia dado, sobre o monte Sinai. Acabando de falar com eles, Moisés estendeu um véu sobre o rosto. Quando entrava diante do Senhor para falar com ele, retirava o véu até a hora da saída. Ao sair, comunicava aos filhos de Israel as ordens recebidas. Os filhos de Israel viam que a pele do rosto de Moisés irradiava. Então Moisés voltava a pôr o véu sobre o rosto, até que voltasse a falar com o Senhor. (TEB, Êxodo, 34, 29-35).

Nessa perícopé, lemos a descida de Moisés com as tábuas em que foram escritos os Dez Mandamentos e sua aparição diante dos israelitas, sem que ele soubesse que o seu contato com Deus transformara de tal forma o seu rosto ao ponto de ficar “irradiante”. Esse é, na verdade, o segundo momento que ele traz as tábuas, pois as primeiras foram quebradas por Moisés mesmo, quando ele avistou o bezerro de ouro que o povo tinha feito. O fato é que todo o povo se assustara com tamanha metamorfose sofrida pelo líder que os fizera sair do Egito e, por isso, tiveram medo de entrar em contato com Moisés, pois não sabiam o que poderia acontecer nesse encontro.

A partir desse momento, todas as vezes que o líder desse povo contactava a Deus diretamente, seu rosto passava a irradiar a luz, representando a glória do Criador em seu

rosto. Ainda com essa transformação no rosto, Moisés comunicava ao povo tudo o que Deus lhe solicitara fazer. A luz, consoante alguns comentaristas além da TEB em nota de rodapé, simboliza a intimidade entre Deus e Moisés e fazia com que o povo visse em todas as ações do segundo as intenções do primeiro, ou seja, todos os israelitas desenvolviam certa intimidade com o Pai por meio da intervenção de um homem consagrado e escolhido pelo próprio Deus.

Moisés tinha então desenvolvido uma espécie de aura, sendo que, ao fim das comunicações à comunidade, ele cobria o seu rosto com um véu não só para ocultá-la, mas também para ocultar uma possível ausência dessa aura – uma interpretação do fato feita pela tradição rabínica –, a fim de que o povo não pensasse que Deus os tivesse abandonado. É nesse aspecto do véu que entra o segundo texto, o qual é um comentário de Paulo sobre o assunto:

Ora, se o ministério de morte gravado em letras sobre a pedra radiou com tal glória que os israelitas não podiam fixar os olhos no rosto de Moisés por causa da glória – no entanto passageira – desse rosto, quanto mais glorioso ainda será o ministério do Espírito! Com efeito, se o ministério de condenação foi glorioso, quanto mais ainda o será o ministério da justiça! Não, mesmo o que então foi tocado pela glória, já não o é, diante desta glória incomparável, Pois, se o que era passageiro foi assinalado pela glória, quanto mais o será o que permanece? Fortalecido por tal esperança, nós estamos cheios de segurança; não fazemos como Moisés, que punha um véu sobre o rosto para evitar que os israelitas vissem o fim de um resplendor passageiro. Mas a inteligência deles se obscureceu! Até o dia de hoje, quando se lê o Antigo Testamento, este mesmo véu permanece. Ele não é retirado, pois é em Cristo que desaparece. Sim, até o dia de hoje, cada vez que eles lêem Moisés, há um véu sobre o coração deles. É somente pela conversão ao Senhor que o véu cai. Pois o Senhor é Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade. E nós todos que, de rosto descoberto, refletimos a glória do Senhor, somos transfigurados nesta mesma imagem, com uma glória sempre maior, pelo Senhor, que é Espírito. (TEB, 2 Coríntios, 3, 7-18).

Nesse excerto, Paulo afirma existir um caráter passageiro nessa glória exibida no rosto de Moisés, seguindo a tradição rabínica como já citamos, e aponta várias diferenças entre a Aliança estabelecida no Antigo Testamento pela Lei trazida por Moisés no episódio anterior e a Nova Aliança concretizada no sacrifício de Jesus, o filho de Deus. É importante lembrarmos também que o apóstolo Paulo foi um constante crítico da ala judaica que, mesmo após a conversão ao cristianismo, permanecia firme apenas nessa Lei, em detrimento dos novos ensinamentos apresentados pelo Cristo. Além disso, suas cartas a

Corinto foram escritas para inibir a ação de alguns opositoristas ao trabalho do apóstolo que se levantavam na comunidade.

Dessa forma, os gentios recém-convertidos não conseguiam ver o aspecto passageiro dos ensinamentos antigos, não percebiam que, para a vertente cristã, eles são apenas uma parte do plano maior de salvação estabelecido por Deus. O “véu no coração” desses homens só pode ser removido por Cristo – pois é ele quem “rasga o véu”, como já vimos – e só após essa remoção é que eles têm acesso ao conhecimento pleno o qual foi trazido por Jesus aos homens. A luminosidade do segundo é mais intensa do que a do primeiro pelo simples fato de ser Jesus um membro da Trindade Santa, ao passo que Moisés é um importante veículo de comunicação da Trindade, mas não faz parte dela.

Por isso o véu de Moisés é criticado por Paulo, tentando mostrar o valor que tem a vinda do Cristo, sem, contudo, tentar anular a Lei por inteiro. Como Jesus mesmo disse, a sua passagem na Terra não é para “revogar a Lei, mas para cumpri-la” (Mateus 5, 14-16). É nisso que o apóstolo se firma, pois o cumprimento da Lei só é possível quando o fiel se permite ser levado pelo Deus Emanuel (o Deus conosco) e pelos ensinamentos por ele deixados. Por isso também a glória dos que deixam seus “rostos descobertos” é maior, ela faz parte de uma ação completa de Jesus, não parcial como a de Moisés. Enfim, a parcialidade deste só se completa no sacrifício daquele.

Em outras palavras, o milagre só se perpetua quando o próprio elemento divino se faz presente no profano. Mais do que isso, é necessário que o véu seja removido para que os homens tenham contato direto com o sagrado, tendo em vista que mesmo Moisés o removia para adentrar na presença de Deus. Com a mensagem do Evangelho, essa remoção só se faz possível após o sacrifício vivificador de Jesus, inaugurando, por fim, o “ministério da vida”.

Esse discurso é semelhante ao encontrado nas crônicas, pois apresenta a necessidade de que o divino esteja de alguma forma presente para que a consagração do momento se faça por inteira. Seja no formato da beleza, seja na presença do amor concretizado entre dois corpos, é a revelação do sagrado que permite aos corpos se transformarem e emanarem luz. Luz esta que é a representação da sacralidade presente em todos os atos do seu detentor. Além disso, essa luz não é apenas parcial como a de Moisés, pois, apesar da profana presença de um ser humano e limitado, o corpo é perpassado pelo divino e o divino se faz vivo no corpo. Carne e espírito, profano e sagrado são apenas um, por isso os dois podem ser vistos transformados.

Dessa forma, toda essa transformação corpórea deve refletir também uma metamorfose do pensamento. Isso recupera o tema do moralismo presente em nossa sociedade, o que também acontecia com os primeiros cristãos de Corinto – mesmo que os ensinamentos da tradição bíblica não cobrassem uma sociedade moralista. O último versículo da perícopes trazida pode ser interpretado nessa relação com a moral, de acordo com os apontamentos do comentarista Colin Kruse (1994):

Em certos momentos, ele [Paulo] tem em mente a futura transformação do corpo dos crentes, que ficará semelhante ao corpo glorioso de Cristo (1 Co 15: 51-52; Fp 3: 21). Noutros casos, trata-se claramente de uma transformação moral na presente vida (Rm 6: 1-4; 2 Co 5: 15; Gl 6: 15). Os profetas do Antigo Testamento que falaram por antecipação da nova aliança, previam uma transformação moral das pessoas que haveriam de passar por tais bênçãos (Jr 31: 33; Ez 38: 25-27); Paulo viu esta expectativa cumprir-se na vida de seus convertidos (1 Co 6: 9-11; 2 Co 3: 3). (KRUSE, 1994, p. 108).

É essa transformação moral que permite a leitura das crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna de acordo com o pensamento de Dominique Maingueneau (2010) que apontamos no início deste capítulo. Ainda que não estejamos tratando de textos pornográficos, a exposição de temas relacionados à sexualidade de homens e mulheres entra em choque com os exageros moralistas de várias sociedades, o que não é diferente da nossa realidade brasileira.

Ademais, nas palavras do teórico francês: “A pornografia não é mais pensada apenas como uma agressão contra a ordem social: ela tende a se tornar um assunto privado, tolerado, a partir do momento em que não incomode os demais” (MAINGUENEAU, 2010, p. 94). Podemos incluir nessa citação vários outros tabus sociais, dentre os quais as crônicas de Sant’Anna destaca, principalmente, a execução de atos profanos em ambiente sagrado. A remoção do véu apontada no capítulo anterior e a conseqüente transformação moral aqui apresentada fazem com que esse tema saia da restrição imposta socialmente e penetre também o espaço público.

Toda essa discussão, enfim, faz com que voltemos nosso olhar mais uma vez ao texto título desse capítulo: o corpo visto como templo do Espírito Santo. Esse é mais um dos ensinamentos do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto e está presente na seguinte perícopes:

“Tudo me é permitido”, mas nem tudo me convém. “Tudo me é permitido”, mas eu não me deixarei escravizar por nada. Os alimentos são para o ventre, e o ventre para os alimentos, e Deus destruirá estes e aqueles. Mas o corpo não é para a devassidão, ele é para o Senhor e o Senhor é para o corpo. Ora, Deus, que ressuscitou o Senhor, nos ressuscitará também pelo seu poder. Não sabeis porventura que os vossos corpos são membros de Cristo? Tomaria eu os membros do Cristo para os transformar em membros de prostituta? Certamente não! Acaso não sabeis que quem se une à prostituta torna-se com ela um só corpo? Pois foi dito: *Ambos serão uma só carne*. Mas aquele que se une ao Senhor é com ele um só espírito. Fugi da devassidão. Qualquer outro pecado cometido pelo homem é exterior ao seu corpo. Mas o devasso peca contra o seu próprio corpo. Ou não sabeis acaso que o vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós e vos vem de Deus, e que vós não vos pertenceis? Alguém pagou o preço do vosso resgate. Glorificai portanto a Deus por vosso corpo. (TEB, 1 Coríntios, 6, 12-20, grifos no original).

Paulo exorta a comunidade quanto à santidade necessária ao corpo, tendo em vista a sua purificação com a morte do Cristo, ou seja, a conversão exige do fiel certas ações as quais permitem a plena comunhão do corpo de Jesus com o corpo humano, posto que eles se tornaram “um só espírito”. Parte dessas exigências está justamente na vida sexual do fiel, a qual não deve ser “devassa”, pensando no próprio termo bíblico, ou seja, ela deve ser guiada pela moral cristã presente no versículo 12: a liberdade de escolha é plena, ainda assim há coisas as quais não combinam com o estilo de vida proposto por Jesus, logo, tais coisas devem ser ignoradas pelo cristão para que ele não se vicie.

Além disso, Alonso Schökel comenta parte desse texto da seguinte maneira:

O ensinamento de Paulo se opõe frontalmente a uma dicotomia do homem e um espiritualismo que rebaixa ou desdenha do corpo. O homem inteiro, com seu corpo, pertence à esfera da salvação: por ele morreu corporalmente Jesus, “o Senhor é para o corpo”, e o corpo deve compartilhar da glória do Ressuscitado, “o corpo é para o Senhor”. A sexualidade é parte importante do corpo (insinuado na criação do “homem e mulher”, Gn 1) e ascende também à esfera da salvação. (SCHÖKEL, 2011, p. 2746).

Assim, o tradutor e comentarista bíblico nos mostra a necessidade de compreender a relação entre o corpo e o espírito na vida cristã: apesar de serem esferas diferentes, não se pode supervalorizar uma em detrimento da outra. Muito pelo contrário, o próprio Jesus ressuscitou também corporalmente, com a promessa de que os seus seguidores teriam o mesmo fim. Cuidar do corpo, então, inclusive no que diz respeito à sexualidade, é preparar-se para a ação divina final, a salvação eterna.

Por sua vez, João Calvino, um dos líderes da Reforma Protestante, parece concordar em partes com Alonso Schökel, pois afirma que a união de Cristo para com os seus

seguidores se dá concomitantemente nas esferas da carne e do espírito. Além disso, o reformador aponta que o contato com o pecado também deixa marcas nas vida das pessoas. Ainda assim, ao comentar o versículo 14 da perícopa lida anteriormente, ele acrescenta:

[...] dois aspectos são incluídos nessas palavras. Eis o primeiro deles: é algo deprimente e pecaminoso que o nosso corpo, que foi dedicado a Cristo, seja profanado pela fornicção em vista do fato que Cristo mesmo ressuscitou dentre os mortos a fim de tomar posse da glória celestial. Eis o segundo aspecto: é algo desditoso prostituir o nosso corpo com as imundícias da terra, uma vez que seremos participantes da bem aventurada imortalidade e da glória celestial, juntamente com Cristo. (CALVINO, 1996, p. 188-189).

Com isso, percebemos a clara oposição que Calvino propõe entre a “fornicação” e as “imundícias da terra” de um lado e o “nosso corpo” e a “glória celestial” do outro. Sagrado e profano, nesse caso específico, não se misturam porque o pecado e a prostituição impedem a plena aparição do sagrado.

Por outro lado, nas crônicas que lemos aqui, cuidar dos corpos faz parte dos rituais estabelecidos para que o sagrado possa se revelar em tais corpos e também por meio deles, concordando assim com os dois líderes religiosos. Ainda assim, esse cuidado não separa sagrado e profano como sugere Calvino, visto que o sexo criticado pelo reformador é também parte essencial dos rituais propostos nas crônicas. Além disso, esse cuidado demonstra também o nível de intimidade existente entre os amantes, especialmente se pensarmos nas crônicas “Despir um corpo a primeira vez” e “Metamorfose amorosa”. É justamente nessa relação íntima que o sagrado penetra o profano e, juntos, eles transformam os corpos e ambientes atingidos pela força dessa união.

Por outro lado, em “Despir um corpo a primeira vez”, a falta de intimidade é registrada nos atos do conquistador vulgar: ele não possui a mansidão necessária para que mãos e lábios possam percorrer os corpos e as cidades da maneira “adequada” para o momento. Ao passo que, em “Metamorfose amorosa”, a profecia da mãe só se cumpre no contato íntimo com o homem “certo”. Nos dois casos, então, há alguma coisa específica a qual permite o encontro dos corpos com o sagrado; as mulheres envolvidas nesses relacionamentos poderiam tentar outras formas de alcançar o divino, mas dificilmente elas conseguiriam, tendo em vista que “nem tudo convém”.

Para que o sagrado se revele, os personagens das crônicas realmente negam certos vícios que poderiam atrapalhar o relacionamento em que eles estão envolvidos, mas não ocultam o caráter humano de seus corpos. Mais do que isso, aos olhos moralistas de nossa

sociedade, que ainda permanece com um “véu no coração”, o simples fato de a sexualidade ser parte integrante do ritual estabelecido entre os amantes para que eles alcancem juntos o sagrado é sinônimo de impureza. Nas crônicas de Sant’Anna, porém, a impureza da sexualidade se desfaz na presença purificadora do amor. Enfim, é justamente o amor que permite a revelação do sagrado.

4 O AMOR

“se não tiver amor, nada serei”

Até aqui, analisamos sete crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna e, dessa forma, vimos como as relações íntimas entre as pessoas podem levá-las a um estado de graça tamanho que as fazem alcançar o sagrado. Além disso, apontamos que esse estado de graça consegue manter-se mesmo quando os envolvidos são expostos em ambiente público, tendo em vista a força emanada pelo sagrado nos corpos humanos que executam o ritual das relações de intimidade. Em todas as crônicas que lemos, contudo, uma condição era dada para que essas possibilidades se tornassem realidade: a presença de um sentimento.

A partir disso, então, passamos a analisar a terceira dobra desse cordão, para voltarmos à imagem de Eclesiastes 4, 12. É a presença dessa terceira dobra o que impede que tudo se rompa com facilidade e encerre bruscamente o relacionamento. É ela também que permite a revelação do elemento divino nos corpos humanos, pois a interpretação do texto bíblico aponta que a terceira dobra representa o próprio Deus agindo juntamente aos seres participantes dessa relação. E é com tal ação divina, enfim, que as muralhas dos corpos caem, permitindo sua doce penetração; que os corpos se metamorfoseiam, revelando uma beleza antes oculta; que homens e mulheres podem tornar-se parte do sagrado, ainda que permaneçam em sua forma profana.

Nas crônicas analisadas, esse sentimento que traz consigo a presença do divino é o amor, ou pelo menos a possibilidade de que ele ocorra. Levando em consideração que analisamos as crônicas em suas relações textuais e discursivas com o texto bíblico, é pertinente lembrarmos que não há apenas um termo em grego para definir o amor. Portanto, o Novo Testamento também possui essa variedade. Como já apontamos, C. S. Lewis em seu *Os quatro amores* (2009) analisa esses diferentes modos de amor. Afeição (*storge*), Amizade (*philia*) e Eros (*eros*), nessa ordem, ele comenta as formas como cada um pode se manifestar, além de encerrar seu texto comparando-os com a Caridade que é a forma de entrega pela qual se revela o amor divino.

Além dos termos gregos, o autor sugere uma primeira diferenciação entre Amor-Necessidade e Amor-Doação logo no início de seu estudo. Ele aponta que

O exemplo típico de Amor-Doação seria o amor que leva um homem a trabalhar, planejar e economizar pelo bem-estar futuro de sua família, do qual não vai saber ou desfrutar em vida; do segundo [Amor-Necessidade], o amor que leva a criança sozinha ou amedrontada a correr para os braços da mãe. (LEWIS, 2009, p. 1).

Sendo assim, todas as formas de amor podem se revelar através da Necessidade ou da Doação, dependendo de quem o pratica. Além disso, o professor irlandês afirma que a Doação é o que mais se aproxima do “Amor Absoluto” de Deus, pois ele não necessita de nada, apenas dá aos seus amados tudo o que possui. Fica para a Necessidade então, ainda na visão do autor, a característica mais humana dos amores.

A Afeição, por sua vez, é considerado o mais humilde dos amores, pois as pessoas não ficam exibindo-a como estandarte de suas vidas - algumas vezes preferem até escondê-la por algum medo. É ela que permite a união de seres que talvez não tenham nada em comum, como um cão e um gato, no exemplo do próprio Lewis, ou ainda entre dois irmãos que tomaram rumos diferentes na vida. Por isso, ela é uma forma familiar de amor.

Além de associar a própria noção de “família”, a Afeição permite a revelação de sentimentos familiares entre pessoas que se conhecem há muito tempo, mas não possuem nenhuma ligação sanguínea. Nesse sentido, o autor sugere que o adjetivo “velho” se encaixa muito bem para a Afeição, pois ela é representada no relacionamento entre “velhos” conhecidos que não necessariamente são amigos ou não trocam carícias constantemente entre si, mas estão sempre juntos por algum motivo.

Já com a Amizade é diferente, pois ela é, segundo Lewis, o menos *natural* dos amores. Isso ocorre porque ela não tem influência biológica na perpetuação das espécies e, diferente da Afeição, ela pode causar medo aos outros nas relações sociais. Quando duas ou mais pessoas desenvolvem a Amizade, há ali uma “compatibilidade de almas” e, a cada novo verdadeiro amigo, multiplica-se o sentimento por eles compartilhado.

Por isso, o autor afirma que “a Amizade revela uma gloriosa ‘proximidade por semelhança’ com o Paraíso mesmo” (LEWIS, 2009, p. 88). Na visão dele, quando se compartilha a visão que cada um tem sobre Deus, essas diferentes visões multiplicam a fruição dos envolvidos nesse momento. A Amizade, por sua vez, assemelha-se ao Paraíso porque é multiplicada no compartilhamento desse amor.

Por último, Eros é o “estado que chamamos de ‘estar apaixonado’ - ou, se preferir, aquela espécie de amor ‘em que’ estão os amantes” (LEWIS, 2009, p. 127). Nesse sentido, ele envolve também a sexualidade, mas não se trata de uma condição para que ela ocorra. É assim que ele permite certos contatos que a Afeição e a Amizade não solicitam, não

só fisicamente. Mais do que isso, ele é o amor que mais se utiliza dos outros dois para se manter vivo e renovar-se constantemente.

Ademais, Eros transforma alguns pensamentos tipicamente egoístas em preocupação com o outro, pois ele faz com que os prazeres e bem-estar da pessoa amada sejam considerados mais importantes do que os do apaixonado. Nas palavras do autor, “em Eros a Necessidade, em seu nível mais intenso, vê mais intensamente o objeto como algo admirável em si mesmo, com uma importância que ultrapassa em muito sua relação com a necessidade do amante.” (LEWIS, 2009, p. 132). Sendo assim, mais do que necessitar da pessoa amada, o amante tocado por Eros necessita admirá-la, correndo o risco de iniciar um rito de idolatria.

Além disso, além de poder considerar o outro um deus, o amante pode considerar o próprio sentimento gerado por Eros como um deus. A esses casos mesmo os amores retribuídos estão sujeitos, criando assim a figura de dois deuses. Na visão de Lewis, isso é um risco para o cristão, pois esse novo deus, seja ele quem for, tomaria o lugar que só cabe ao Deus supremo do cristianismo.

Nas crônicas de Sant’Anna que já analisamos, contudo, esse surgimento de novos deuses não parece ser um problema, ao ponto de o eu do cronista em “Despir um corpo a primeira vez” (1986) iniciar seu discurso apontando que “Despir um corpo a primeira vez é um acontecimento entre dois deuses. Não se pode profanar o instante” (SANT’ANNA, 1986, p. 45). Ainda assim, como já vimos, é necessário que todo o ritual sugerido nessa crônica seja perpassado pela mansidão e, conseqüentemente, pelo agir do próprio amor que penetra os envolvidos.

Já nós voltaremos a essa crônica, antes é importante pensarmos que, quando os seres humanos se transformam em deuses, anjos ou outros seres sagrados para executar os rituais – sexualmente ou não – nas crônicas analisadas, eles conseguem tal façanha porque se deixaram agir por uma forma de amor. Não importa muito qual dos três tipos veio antes, se é que teve um primeiro, o fato é que de alguma maneira os envolvidos aprenderam a lidar com as situações amorosamente.

Por isso podemos analisar a crônica “Amor, interminável aprendizado”, retirada do livro *A raiz quadrada do absurdo* (1989), na qual o eu do cronista apresenta a trajetória de uma criança até sua idade adulta trilhando os caminhos que lhe ensinaram vários aspectos desse sentimento, sem chegar a um fim claro, pois o aprendizado é interminável. É nessa trajetória que uma importante descoberta acontece: “Então, pensou: há o amor, há o desejo e há a paixão.” (SANT’ANNA, 1989, p. 59).

Esses são os sentimentos que os casais observados pela personagem demonstram, cada qual a sua maneira e com as características específicas do próprio sentimento. Desejo e paixão, no discurso, são sentimentos que surpreendem àqueles que são por eles tomados. Enquanto o primeiro “quer imediata realização”, o segundo é “egoísta e, em muitos casos, fatal” (SANT’ANNA, 1989, p. 59). Sendo assim, eles comportam as características que podem corromper a realização do ritual sugerido no primeiro capítulo.

Isso não significa que um relacionamento dará errado, quando só houver desejo ou paixão – ou mesmo os dois juntos. Parece-nos que a proposta do eu do cronista é mostrar que esses dois elementos podem fazer parte de algo sagrado, mas sozinhos não têm força para alcançar tal estágio. Um corpo se parte, pensando na imagem de “Despir um corpo a primeira vez”, não porque só havia desejo ou paixão, mas porque a característica momentânea desses sentimentos se sobressaíram em detrimento da vontade de permanência.

Mesmo o amor, sozinho, parece não ter esse poder em “Amor, interminável aprendizado”. Apesar de normalmente unir os outros dois elementos, tornando-se a “arte final”, há a advertência:

Mas reparou: amor às vezes coincide com a paixão, às vezes não.
Amor às vezes coincide com desejo, às vezes não.

Amor às vezes coincide com casamento, às vezes não.
E mais complicado ainda: amor às vezes coincide com amor, às vezes não.
(SANT’ANNA, 1989, p. 59).

Esse jogo entre as frases afirmativas e negativas, entre a coincidência e a não coincidência do amor com outros elementos, aponta para duas formas de representação da mesma coisa: a primeira (a afirmativa) apresenta algo que pode estar completo, enquanto a segunda (a negativa) apresenta a parte incompleta. A própria pausa criada pelo espaçamento entre as linhas⁵ cria certo suspense para o que vem adiante, o que podemos interpretar como uma elevação da gravidade do assunto.

Quando lemos que o amor pode não coincidir com o casamento, lembramos do discurso de “Quando os amantes dormem”, analisado no primeiro capítulo, em que o eu do cronista sugere que há casais comemorando bodas de ouro sem conhecer o sonho do cônjuge. Além disso, entendemos o parágrafo de “Amor, interminável aprendizado” que diz:

⁵ Essa pausa ocorre na obra *A raiz quadrada do absurdo* (1989) e se repete na coletânea *Fizemos bem em resistir* (1994), mas não aparece em *Que presente te dar* (2013).

Mesmo os casados, atrás da aparente tranquilidade, continuavam inquietos. Alguns eram mais indiscretos. A vizinha casada deu pra namorar. Aquele que era um crente fiel sempre na igreja, um dia, jogou tudo para cima e amigou-se com uma jovem. E a mulher que morava em frente da farmácia, tão doméstica e feliz, de repente fugiu com um boêmio, largando marido e filhos. (SANT'ANNA, 1989, p. 58).

Sem julgar as ações desses vizinhos, a conclusão à qual chega a personagem em sua análise é de que a busca sentimental continua, mesmo quando já se realizou um casamento, pois um ou mais sentimentos dos três observados (amor, desejo e paixão) podem não estar presente ali.

Mais curioso ainda é o fato de o amor poder não coincidir com ele mesmo, pois nessa frase há várias interpretações possíveis. Poderíamos dizer simplesmente que isso significa a não correspondência entre as pessoas envolvidas, ou seja, o amor é unilateral nessa relação, por isso não coincide com o amor do outro – mas isso seria simplificar demais a questão. Poderíamos também partir para a ideia de que, se o amor não coincidir com a paixão e o desejo, não há a possibilidade de coincidir com o próprio amor pois, sendo a “arte final”, ele precisa dos outros dois elementos para existir – mas isso seria reduzir o amor a tão somente uma união entre dois outros componentes.

Podemos pensar, por outro lado, nas distinções sugeridas por Lewis que apontamos no início deste capítulo. Indo por esse caminho, avaliamos que Afeição, Amizade e Eros precisam se relacionar entre si para que o amor coincida consigo mesmo. Mais do que isso, caso um desses três amores tente aparecer em sua essência, sozinho, é preciso que o Amor Absoluto de Deus esteja presente para que haja coincidência do amor consigo próprio. Sendo assim, mais do que suprir a Necessidade, esses amores devem se tornar Doação para que se realizem de fato.

Essa linha de raciocínio também possui suas complicações. Primeiro porque, se tentarmos combinar os três amores sugeridos por Lewis, haverá então uma concorrência muito grande para a realização desses amores. Como exemplo, podemos pensar na união entre Amizade e Eros: ela é possível e muito comum, dois amigos se tornarem amantes não é nada surpreendente. Mas se todos dentro de uma roda de amigos se tornarem amantes talvez ocorra o desenvolvimento do ciúme (natural em Eros, mas não tão comum na Amizade, segundo o autor irlandês).

Além disso, pensar na figura do próprio Deus, na sua forma cristã, como condição para a plena realização do amor também é bastante questionável na crônica. Apesar das muitas relações já percebidas nas crônicas analisadas, não é essa figura divina o que

permite a realização dos rituais sugeridos. Trata-se, na verdade, do próprio sentimento do Amor presente e agindo como transformador dos atos ali realizados. Ele é o elemento sagrado. Talvez ainda alguém recorresse à máxima de 1 João 4, 8b: “[...] porque Deus é amor” para sugerir que todo o amor vem de Deus, mas isso seria algo próximo à clássica resposta “Porque Deus quis assim”.

Em “Amor, interminável aprendizado” a questão é um pouco mais profunda. Um casamento pode não coincidir com o amor porque faltou Eros, Afeição ou Amizade, ou ainda os três; um casamento pode não coincidir com o amor porque Eros se revelou, mas faltou desejo ou paixão. O próprio amor pode não coincidir consigo mesmo pelo simples fato de não trazer as características comum ao amor. Mas isso faz parte do aprendizado dentro da crônica.

É nos enganos que o personagem faz descobertas novas. Primeiro se engana pensando que amor é coisa de adulto, mas percebe que esse aprendizado não é limitado a uma faixa etária, nem tem começo. Depois descobre que se enganara pensando que o casamento era um porto seguro, mas aprende que o amor paradoxalmente se desencontrava encontrando-se. A não coincidência do amor, então, se dá justamente nesse aprendizado sem fim.

Isso não significa, contudo, que sempre haverá essa negativa. Apesar de o ser humano não conseguir entender o como ocorra, o amor, por si só, pode coincidir com ele mesmo. A completude então se dá não por méritos humanos, mas simplesmente porque, de alguma forma, algo gracioso ocorreu e o amor se permitiu ser amor. Ao ser humano, cabe a opção da ignorância com a qual mesmo sem entender, seguirá aprendendo e amando.

Aprendizado esse que ocorre também durante o ritual realizado pelos dois deuses que se despem. Isso porque

As mãos têm que ter um compasso certo. Um andante ou largo de Bach nos gestos, compondo com alegria de homens e mulheres. As mãos, sobretudo, não podem se apressar. Com os olhos têm que aprender e, com a ponta dos dedos, contemplar os acordes que irão surgindo quando, peça por peça, o corpo for se desvestindo ao pé do altar. (SANT’ANNA, 1986, p. 45).

Com a referência à música clássica – aliás, recurso comum nas crônicas desse autor –, o eu do cronista sugere a necessidade da calma no ritual. Diferente da pele que deseja se expor em “Pele de verão”, a qual apreende um ritmo acelerado, aqui vemos um ritmo bem diferente, não pode haver pressa. Talvez o próprio ambiente influencie isso pois a pele luminosa do verão quer estar no espaço público, com toda a agitação que ele proporciona, mas os deuses que se despem o fazem no espaço privado, que permite certa

desaceleração. É nessa calma que o aprendizado ocorre, como na observação paciente da criança de “Amor, interminável aprendizado”.

A sabedoria alcançada assim deve ser como a do botânico, “porque esse sabe aflorar em cada espécie o que cada espécie tem de mais secreto ou distante, o que cada espécie sabe dar.” (SANT’ANNA, 1986, p. 45). Aqui faz mais sentido a ideia de Eros preocupado mais com o prazer do outro. Quando se adquire tamanha sabedoria, aprende-se também a encontrar a felicidade na felicidade do outro, tornando a segunda mais importante do que a primeira. Além disso, o próprio desejo é transformado na união com Eros, pois, segundo Lewis, “Sem Eros, o desejo sexual, como qualquer outro desejo, é um fato sobre nós mesmos. Com Eros, é um fato sobre o Amado. Torna-se quase um modo de percepção, e inteiramente um modo de expressão.” (LEWIS, 2009, p. 133).

Ainda segundo o professor irlandês, Eros tem a capacidade de apagar as diferenças entre o dar e o receber, fazendo desse modo de expressão um ato de doação e também de recebimento. Por isso é necessário para o amante desenvolver o que o ser amado tem de mais secreto, desenvolvendo concomitantemente o que o primeiro também tem de mais secreto graças às expressões do outro. Outro fator importante é o cuidado mútuo durante o ritual, com cada elemento despindo o outro e revelando um presente novo em cada um. Presentes que os dois vão doar e usufruir.

Por isso não se pode desembrulhá-lo assim às pressas, embora a gula nos precipite afoitos sobre a bela oferta. Não se pode com mãos infantis descompassadas ir rasgando invólucros, arrebatando cordões com a gula que as crianças só têm nas confeitarias antes da indigestão. (SANT’ANNA, 1986, p. 46).

A inocência da criança que rasga o embrulho do presente ou ataca ferozmente as guloseimas de uma confeitaria deve ser evitada, para não correr o risco de “danificar o presente”. A sabedoria alcançada no eterno aprendizado e a própria graça que envolve os amantes ao ponto deles serem deuses fazem com que esse ritmo calmo não seja monótono e chato, mas paciente e benigno para todos os envolvidos. A fragilidade de cada corpo e dos presentes que ele comporta deve ser respeitada e disso vem a necessidade de paciência e permanência. Paciência para realizar o ritual no ritmo certo e permanência para não se ir embora antes que o ritual termine.

Soma-se a isso um personagem que verdadeiramente compreende o assunto o qual aparece na crônica “O homem que conheceu o amor”, retirada do livro homônimo publicado em 1994. Nela, o eu do cronista revela o impacto que uma frase aparentemente

singela causou em sua vida e em seu conhecimento sobre o tema. Ele nos conta que “Do alto de seus oitenta anos, me disse: ‘na verdade, fui muito amado’. E dizia isto com tal plenitude como quem dissesse: sempre me trouxeram flores, sempre comi ostras à beira-mar.” (SANT’ANNA, 1994, p. 222, grifo nosso).

A plenitude alcançada pelo autor dessa frase na maturidade dos seus oitenta anos e percebida pelo eu do cronista revela a grandeza dos fatos compartilhados. Não temos a narração de exemplos os quais comprovem tal afirmativa, apenas a sinceridade do homem e a percepção do eu do cronista que o vê como alguém lisonjeado, pois era como se o relator recebesse presentes constantemente, metaforizados na imagem das flores, e tivesse o direito de se deliciar com raras sensações, como comer ostras. Tudo isso feito sem “arrogância”, mas revelados de forma a demonstrar a sacralidade alcançada por esse senhor muito amado, como narra o eu do cronista no parágrafo seguinte.

A consequência de todo esse amor é o amante já estar pronto para a morte. Isso nos remete ao texto de Rollo May (1992), em que o autor afirma: “A alegria vital é acompanhada da consciência da morte iminente – e com a mesma intensidade. Aparentemente uma não é possível sem a outra.” (MAY, 1992, p. 112). Diferente das relações de amor e morte que vimos no primeiro capítulo, no qual o orgasmo entrava em foco como ponto alto do ato sexual, aqui temos o ponto alto da vida de um homem compartilhado com o eu do cronista. Esse senhor estava consciente de sua morte próxima e da impossibilidade de se escapar dela – principalmente se nos lembrarmos do salmo de Moisés apresentado no capítulo anterior, em que lemos “setenta anos é, às vezes, a duração da nossa vida, / oitenta, se ela for vigorosa.” (TEB, Salmos, 90, 10a) –, mas também tinha consciência da intensa alegria que o amor lhe trouxera em vida. A maturidade lhe permitiu tais conquistas.

Por esse motivo ele passa ao eu do cronista essa verdade sem ser obrigado a falar sobre ela. Aliás, a frase em que há essa afirmativa merece atenção: “E aquele homem me confessou que amava sem nenhuma coerção” (SANT’ANNA, 1994, p. 222). A sequência do texto nos faz interpretar a locução adverbial “sem nenhuma coerção” como que ligada ao verbo “confessar”, pois o eu do cronista compara o senhor com os que “não confessam seus sentimentos nem mesmo debaixo de um ‘pau-de-arara’” (SANT’ANNA, 1994, p. 222). Enquanto estes não falam sobre seus amores com ninguém, nem mesmo quando são obrigados a fazê-lo, aquele o confessa livremente a quem bem entenda.

Ainda assim, parece-nos possível a leitura ambígua desse adjunto adverbial, relacionando-o agora com o verbo “amar”. Sendo assim, ele ganha o sentido de um amor

vivido e não forçado, leitura essa possível graças aos próprios exemplos trazidos pelo eu do cronista em sua fala. Os que não confessam, precisam viver um amor escondido, até mesmo furtivo; já o senhor de oitenta anos viveu sem se preocupar com essa necessidade de disfarces, mais do que isso, sem ser forçado a amar.

Tamanha é essa conquista por ele alcançada que, na comparação com os conquistadores de muitos casos, é a ele que o eu do cronista eleva. Não só isso: “Na Bíblia está que Abraão gerou Isac, Isac gerou Jacó e Jacó gerou as doze tribos de Israel. Mas nenhum deles disse: ‘na verdade, fui muito amado.’” (SANT’ANNA, 1994, p. 222-223). Os patriarcas de Israel não acumularam mulheres como os conquistadores da comparação anterior, mas podemos interpretar que maior bênção do que ser “pai de uma grande nação” é ser muito amado, é poder viver e falar desse amor sem obrigações severas. A promessa feita por Deus aos patriarcas em Gênesis pode ser vista como algo menor do que a promessa do amor.

O eu do cronista, por sua vez, reconhece tamanha graça que lhe é ofertada ao demonstrar todo o sentimento e as vontades que o envolveram naquele momento e ao reconhecer o contato que tivera com algo sagrado:

Mas quando do alto de seus oitenta anos aquele homem desfechou sobre mim aquela frase, me senti não apenas como o filho que quer ser engenheiro como o pai. Senti-me um garoto de quatro anos, de calças curtas, se dizendo: quando eu crescer quero ser um homem de oitenta anos que diga: “amei muito, na verdade, fui muito amado.” Se não pensasse isto, não seria digno daquela frase que acabava de me ser ofertada. E eu não poderia desperdiçar uma sabedoria que levou oitenta anos para se formar. É como se eu não visse o instante em que a lagarta se transformaria em libélula. (SANT’ANNA, 1994, p. 223).

O desejo de menino singelo e surpreso (na ambiguidade da expressão popular “de calças curtas”), o desejo de ser como aquele senhor de oitenta anos muito amado revela a vontade de participar dessa atmosfera divina que envolveu o eu do cronista, ou seja, a vontade de ser um imitador daquele homem, vivendo e sendo modelo dessa sabedoria de longa data.

Tudo isso, então, aproxima-se do discurso presente em uma epístola de Paulo, na qual o enunciador solicita: “Sede meus imitadores, como eu sou de Cristo” (TEB, 1 Coríntios, 11,1). Um dos sentidos produzidos aqui é o fato de que, ao se assemelhar a alguém que representa o elemento divino aqui na Terra, assemelha-se ao próprio Deus; ou seja, ao imitar o bom exemplo de Paulo, os fiéis de Corinto imitam Jesus. Na crônica, o senhor não

pede para que se viva como ele viveu, mas o desejo do eu do cronista é viver e ser muito amado trazendo então a ideia de imitar aquilo que lhe fora passado pelo homem que conheceu o amor, para que o eu do cronista também possa ter “a humildade e a petulância sagrada” (SANT’ANNA, 1994, p. 222).

Ademais, o simples fato de ele desejar ser um imitador já comprova que a frase lhe surtiu efeito, o que remete interdiscursivamente ao texto do profeta Isaías: “assim se comporta a minha palavra / desde que sai da minha boca: / ela não volta para mim sem resultado, / sem ter executado o que me agrada / e coroado de êxito aquilo pra que eu a enviara” (TEB, Isaías, 55, 11, grifo nosso). Esse texto normalmente é utilizado para exemplificar a força que tem a Palavra de Deus, a qual sempre cumpre o objetivo ao qual tinha sido designada. Na crônica, a palavra daquele homem maduro também possui grande força, ao ponto de despertar no eu do cronista o desejo de ser seu imitador.

Além disso, outra epístola do apóstolo Paulo, na qual a mesma temática é abordada, agora com outro enfoque, pode ser observada com esse olhar: “⁶E vós nos imitastes, a nós e ao Senhor, acolhendo a Palavra em meio a muitas tribulações, com a alegria do Espírito Santo: ⁷assim vos tornastes um modelo para todos os fiéis da Macedônia e da Acaia!” (TEB, 1 Tessalonicenses, 1, 6-7). O eu do cronista acolheu bem a palavra daquele que representava o divino, como isso ele passa a imitá-lo, ou pelo menos querer isso. A consequência dessa imitação é, enfim, o “bom exemplo” aos demais que tenham contato também com a palavra.

Ademais, a TEB nos revela, em nota de rodapé:

[...] nos primeiros escritos paulinos, *imitar* não significa “procurar reproduzir as atitudes ou virtudes morais de alguém”, mas se trata, para o discípulo de Cristo, de aceitar a condição de “servo sofredor”, que foi a de Jesus [...]. (p. 2306, grifos no original).

Esse sofrimento, contudo, traz alegria ao fiel por viver na certeza das Boas Novas. De semelhante modo, o eu do cronista deseja *imitar* àquele que admira e, com isso, sofrer a certeza da morte, mas com a alegria de uma vida em que se amou e foi muito amado, ou seja, ele deseja alcançar a maturidade que aquele senhor demonstrou possuir por ter amado e sido correspondido. Tal desejo, então, é metaforizado na transformação da lagarta: querer ver tal metamorfose é como desejar ver um milagre, pois a lagarta tem que morrer nesse formato passageiro para que a libélula viva. Mais do que isso, o eu do cronista deseja viver tal milagre pessoalmente, a fim de que não haja o desperdício de toda essa sabedoria.

Por isso a discordância com Freud e a psicanálise. Ao deparar-se com um homem que pode afirmar ter sido muito amado, a ideia fracionária de preenchimento do amor e a vida como insatisfação não mais fazem sentido para o eu do cronista. Todas as “muitas frases inquietantes” (SANT’ANNA, 1994, p. 223) trazidas na sequência contestam também as verdades expressas pela psicanálise, ainda que possa parecer o contrário. Da maneira até certo ponto irônica que elas são utilizadas, essas frases testificam o pleno preenchimento dos desejos pelo amor e, mais ainda, seu “transbordar”.

Essa ideia já estava presente quando analisamos o fato de o senhor ambigualmente confessar “que amava sem nenhuma coerção” (SANT’ANNA, 1994, p. 222). Por transbordar de tanto amor recebido, ele não é obrigado a passar tal sentimento adiante, isso simplesmente acontece por consequência desse muito amor. É algo próximo da expressão do salmista: “unges-me a cabeça com óleo; / o meu cálice transborda” (BÍBLIA, Salmos, 23, 5b). No texto bíblico, percebemos a imagem de um hóspede sendo bem recebido por um anfitrião (v. 5 e 6) e podemos interpretar disso que o primeiro representa o ser humano, enquanto o segundo é o próprio Deus. Sendo assim, o cálice está cheio porque as bênçãos do Deus hospitaleiro são várias, ele alimenta e cuida de seu convidado de tal forma que o hóspede deseja permanecer na casa do Senhor por toda a eternidade.

Além disso, essa ideia normalmente é interpretada pela tradição cristã como um exemplo de como deve ser natural para o crente a transmissão do Evangelho que recebeu. Nesse sentido, quando se está cheio da mensagem divina, o normal é que isso seja passado adiante, através das palavras e ações dos fiéis. Isso seria uma das formas de ser “imitador de Cristo”, como apresentamos nas palavras do apóstolo Paulo.

Comparando com a crônica, podemos separar dois momentos: no primeiro, o senhor, ao longo de sua vida, esteve sempre perto do amor e, por isso, em contato de alguma maneira com o sagrado; o que preenche sua vida de modo que ele passa sua experiência adiante naturalmente, sem esforço, ele foi primeiro “ungido” pelo amor ao ponto de seu cálice transbordar. No segundo momento, vemos o homem que conheceu o amor como anfitrião e o eu do cronista passa a ocupar o lugar do hóspede; é o senhor quem agora serve um banquete – agindo com a natureza alcançada no primeiro momento. Ele está tão cheio de amor, ele tanto transborda das características divinas em sua vida, que consegue receber e contaminar o seu hóspede. Desse fato, a consequência lógica seria que o eu do cronista transmitisse adiante tais ensinamentos.

Acontece, porém, que ele não o faz, pelo contrário, ele admite: “Sei que vocês vão me repreender dizendo: deveria ter-nos apresentado o personagem, também o

queríamos conhecer, repartir tal acontecimento. E é justa a reprimenda.” (SANT’ANNA, 1994, p. 223). O eu do cronista não traz qualquer justificativa para o fato de não ter apresentado o homem que conheceu o amor aos seus leitores. Mas podemos interpretar, a luz deste salmo, que o seu cálice ainda não transbordara, impossibilitando tal ação.

Com isso, queremos afirmar que esse preenchimento do cálice e, conseqüentemente, da vida é um processo: o eu do cronista teve a experiência com o divino ao ser impactado pela frase de um senhor o qual está em constante ligação com o sagrado. Ainda assim, o eu do cronista ainda não viveu por ele mesmo a experiência do amor, ainda não realizou o sonho criado no momento em que se sentiu criança novamente. Nesse momento, o seu cálice começou a ser preenchido pela experiência do outro, pois “[...] quando alguém está amando, já nos contamina de jasmims” (SANT’ANNA, 1994, p. 223). Se ele viveu o amor antes, estava com os olhos e o coração ainda coberto por um véu e não foi capaz de compreender o que lhe ocorreu. É no contato com esse homem que o eu do cronista passa a ter entendimento e conseguir visualizar o amor de modo diferente, sagrado.

Ademais, é fácil diferenciar o “desamado” do “bem-amado”: ambos são reconhecidos a distância, mas o segundo emite luz, como já vimos nos exemplos de outras crônicas. Além disso, a poeticidade toma conta de suas falas, na figura dos pássaros pousando em frases, e a vida é criada por onde quer que o bem-amado passe, diferente do desamando, que em sua carência não consegue tais proezas. Por isso, o eu do cronista afirma “O que ama é um disseminador. Tocar nele é colher virtudes.” (SANT’ANNA, 1994, p. 224). Dessa forma, podemos fazer uma comparação com Jesus, que era um disseminador de milagres, mesmo quando aparentemente não tinha a noção de fazê-lo:

Havia ali uma mulher que sofria de hemorragias fazia doze anos; ela perdera tudo o que possuía com médicos e nenhum a pudera curar. Aproximou-se por detrás, tocou na franja de sua veste e, no mesmo instante, a sua hemorragia cessou. Jesus perguntou: “Quem foi que me tocou?” Como todos se escusassem, Pedro disse: “Mestre, é o povo que te aperta e comprime”. Mas Jesus disse: “Alguém tocou em mim; eu senti uma força sair de mim”. Vendo que não passou despercebida, a mulher veio, tremendo, lançar-se aos seus pés; ela contou diante de todo o povo por que motivo havia tocado nele, e como tinha sido curada no mesmo instante. Então ele disse: “Minha filha, a tua fé te salvou. Vai em paz”. (TEB, Lucas, 8, 43-48).

Esse episódio, que também é relatado em Mateus 8, 19-22 e Marcos 5, 24-34, apresenta a força da fé de um mulher a qual, mesmo adoecida, busca o contato físico com aquele que acreditava ser o Messias e, assim, busca também viver um milagre. Para tanto, ela enfrenta certas normas de sua época, tendo em vista que as pessoas detentoras de certas

doenças como a lepra não poderiam ter nenhum contato com aquelas que estavam sãs, a fim de não transmitir a doença. Jesus, contudo, vem com uma fórmula diferente: no toque entre um puro e um impuro, não é a impureza que passa adiante, pelo contrário, é a própria cura. O milagre acontece nesse contato físico.

De modo parecido ao que ocorre no texto bíblico, o bem-amado transmite virtudes ao ser tocado, ou seja, ele é o passivo dessa ação. Ainda assim, se torna ativo quando se trata de disseminar as coisas boas as quais possui. Mais do que isso, “o bem-amado dá a impressão de inesgotável” (SANT’ANNA, 1994, p. 224). Querendo ou não, o cálice dele já está transbordando e, pelo seu contato constante com o sagrado, a sua fonte é inesgotável. Logo, mesmo após transmitir tudo o que possui, mesmo espalhando todas as suas virtudes, o bem-amado continua a possuí-las. O que permite, então, que ele também continue disseminando-as.

Além disso, o bem-amado “é o contrário de Átila: por onde passa renascer cidades” (SANT’ANNA, 1994, p. 224). Mais uma vez retornamos à comparação com os “conquistadores vulgares” da crônica “Despir um corpo a primeira vez”. Átila e os demais marcham por sobre as cidades, espalhando a destruição e obrigando a submissão de todos os conquistados. Já o bem-amado faz renascer aquilo que pode ter sido antes destruído, como Neemias, por amor, desejou fazer com os muros de sua cidade, Jerusalém. Enquanto Átila e os demais desamados “apertam e comprimem” os corpos alheios, o bem-amado dissemina algo ao ser tocado, o que volta para a ideia de “mansidão” nos atos da qual já falamos.

Nesse constante compartilhamento de virtudes, nessa constante reconstrução de locais destruídos, então o bem-amado se torna, na visão do eu do cronista, “uma usina de luz” (SANT’ANNA, 1994, p. 224). Ele não só emite luz por ter atingido o sagrado, mas o faz em grande escala. Sendo uma usina de luz, além de já ter feito a cidade renascer, ele é capaz de mantê-la iluminada, transformá-la a todo instante de forma solar. Além disso, ele é “um bem de utilidade pública” (SANT’ANNA, 1994, p. 224). Isso significa que todos os que dele usufruem têm o dever de também cuidar para que esse bem permaneça existindo; mas também significa que o bem-amado deve cumprir sua função de iluminar à cidade toda. É, mais uma vez, na maturidade do homem e do sentimento que toda essa força se revela.

Enfim, o eu do cronista nos revela a sua vontade de ser também um homem que conheça o amor. Viver distante desse sentimento seria então a sua ruína. Dessa forma, podemos refletir sobre o texto título deste capítulo:

Mesmo que eu fale em línguas, a dos homens e a dos anjos,
 se me falta o amor, sou um metal que ressoa, um címbalo retumbante.
 Mesmo que tenha o dom da profecia,
 o saber de todos os mistérios e de todo o conhecimento,
 mesmo que tenha a fé mais total, a que transporta montanhas,
 se me falta o amor, nada sou.
 Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos,
 mesmo que entregue o meu corpo às chamas,
 se me falta amor,
 nada lucro com isso. (TEB, 1 Coríntios, 13, 1-3).

Assim, o texto bíblico apresenta uma vida que, ainda que apresente eventos surpreendentes, não vale de nada na ausência do amor. É uma ideia muito próxima daquela apresentada pelo eu do cronista de “O surgimento da beleza”, quando falava do exílio que é a ausência da beleza. Aqui, porém, o foco está no amor, em vários dos seus formatos, mas especialmente no que diz respeito ao amor fraternal, como o que aparentemente criou-se entre o senhor de oitenta anos e o eu do cronista de “O homem que conheceu o amor”, nessa relação que eles desenvolveram a partir da revelação da frase “na verdade, fui muito amado” (SANT’ANNA, 1994, p. 222).

Além disso, a epístola de Paulo demonstra que milagres podem acontecer, mesmo se o amor não estiver presente, mas eles de nada ou muito pouco valeriam. A ausência do amor não impede que o eu lírico bíblico fale várias línguas, inclusive a dos anjos, ou conheça os mistérios do universo e mova montanhas com a sua fé; esses acontecimentos maravilhosos são possíveis. Ainda assim, sem amor, esse eu lírico se vê no vazio, ou seja, ele não tira proveito de seus próprios feitos e não consegue identificar-se como ser humano de fato. Sem amor, o cálice está vazio. Mais do que vazio, não há se quer a possibilidade de que se preencha esse vazio do ser humano, fazendo com que ele permaneça no exílio, distante do amor.

Por fim, o amor se torna a condição, no texto bíblico, para que todos os atos da vida humana criem sentido. Nas crônicas de Sant’Anna que analisamos aqui, é normalmente também o amor o caminho a ser percorrido. Em algumas ele aparece já concretizado possibilitando novas formas de se ver entre as pessoas amadas, como em “Metamorfose amorosa”. Em outras, ele é apenas uma possibilidade ainda não concretiza, como em “Abrindo espaços íntimos”, mas, de uma forma ou de outra, ele está ali presente, tornando-se a terceira dobra do cordão. Transformando o efêmero cotidiano em algo intensamente eterno. Possibilitando, enfim, a presença do sagrado em meio ao profano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns últimos e rápidos apontamentos devem ser feitos antes de encerrarmos este estudo. Giorgio Agamben, em seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2002), descreve as características que um ser humano tinha na antiguidade romana para ser considerado *sacer*. Utilizando-se da lei romana para essa descrição, ele aponta que *homo sacer* era aquele indivíduo separado da sociedade por algum motivo, o qual não poderia ser sacrificado em nenhum ritual, mas, caso fosse morto por alguém, o seu assassino não poderia ser condenado, justamente pelo fato de o *homo sacer* estar fora da sociedade.

Já no “Elogio da Profanação”, capítulo do livro *Profanações* (2007), Agamben lembra que *sacer* “significaria tanto ‘augusto, consagrado aos deuses’, como ‘maldito, excluído da comunidade’.” (AGAMBEN, 2007, p. 68). Com isso, o autor mostra que a figura do *homo sacer* transita entre o sagrado e o profano, pois quando ele é considerado sagrado, guarda ainda algo de profano e o contrário também ocorre, ao pertencer ao profano, continua com sua característica sagrada. Apenas um ritual pode devolvê-lo a uma única esfera.

Além disso, a vida sacra é a representação da vida desse indivíduo separado, enquanto que a esfera soberana é a que ele se encontra. Essa vida une os aspectos naturais e políticos da vida (os quais, segundo o autor, na visão grega não poderiam ser unificados, sendo o primeiro *zoé* e o segundo *bíos*), fazendo com que os dois se constituam mutuamente dentro dessa vida. Por isso nem o direito divino nem o humano se aplicam à vida sacra, a natureza dela não está em nenhum dos dois e seus direitos também não, pois ela está nesse ambiente de soberania.

Ademais, o autor lembra que

[...] mesmo naquelas sociedade que, como a Grécia clássica, celebravam sacrifícios animais e imolavam, ocasionalmente, vítimas humanas, a vida em si não era considerada sagrada; ela se tornava tal somente através de uma série de rituais, cujo objetivo era justamente o de separá-la do seu contexto profano. (AGAMBEN, 2002, p. 74).

Sendo assim, a vida era algo pertencente à esfera profana, cabendo a um ritual – que normalmente envolvia a morte do ser sacrificado – *separar* a vida e transferi-la para o ambiente sagrado. Logo, tanto o *homo sacer*, quanto a vida sacra e o próprio conceito de soberania eram vistas pelo direito romano como formas de separação. Mais do que isso, sagrado e profano não se misturavam nessa visão porque, mesmo a figura do *homo sacer* que

era “augusto” e “maldito” ao mesmo tempo, mesmo nele havia uma separação entre as características augustas e as outras. Ou ainda, as figuras dos rituais de sacralização da vida tinham partes separadas para a oferenda divina e partes para o consumo humano, misturá-las era uma forma de profanação.

Por outro lado, a figura de um Messias vem confundir esses limites entre um e outro, pois ele é completamente divino e completamente humano ao mesmo tempo. É impossível separar uma parte da outra, porque não são partes distintas. Foi nessa linha que percorremos nossas análises das crônicas de Affonso Romano de Sant’Anna. Nelas também é difícil saber onde começa o sagrado ou termina o profano, pois um acontece graças ao outro, sem clara distinção.

Isso significa dizer que a profanação mantém, até certo ponto, sua definição clássica nas crônicas, pois, quando ela ocorre, impede-se a transformação ritualística que se pretendia. Ela é, em outras palavras, a forma de devolver os relacionamentos à banalidade cotidiana, ou ainda a certeza de fim sem que se tenha sentido o infinito enquanto durava. A profanação, enfim, limita o fato miúdo da crônica a ser tão somente uma miudeza, sem que ele consiga transcender.

Já a sacralização e todos os rituais que a envolvem ganham um aspecto distinto nas crônicas. Logo de início, ela só ocorre quando são realizados atos aparentemente profanos; quando termina, a característica profana permanece e convive pacificamente com o sagrado que se desenvolveu no rito. Isso não significa que os envolvidos nesse processo se tornam novos messias, mas as suas características se assemelham um pouco. O fato é que, como vimos, o véu foi rasgado e a entrada do profano no sagrado é permitida. Nessa entrada, o ser humano não perde suas características, mas ganha as do espaço que penetrou. Quando realizam o ato sexual, as pessoas podem assumir características divinas e, com isso, seus corpos são transformados em objetos divinos.

É por isso que o discurso presente nessas crônicas não se torna um discurso religioso nem funda uma religião, apesar de ser bastante perpassado pelo discurso religioso. As religiões precisam dessa separação para não se perderem no caminho, faz-se necessário separar o que é de Deus e o que é de César para não profanar o primeiro nem idolatrar o segundo.

O que ele faz, na verdade, é renovar uma mensagem religiosa de modo que ela não fique só nos limites da religião. Sabemos que “A Bíblia é uma das bases do pensamento ocidental” (MAGALHÃES, 2000, p. 34). Dessa forma, os discursos presentes nela já ultrapassaram a esfera religiosa e ajudam a formular novos discursos em outras

condições. O que as crônicas de Sant'Anna fazem, juntamente com tantos outros artistas, é permitir novas formas de se olhar para o texto bíblico. Nesse sentido, a literatura combate a rigidez proposta por alguns na interpretação bíblica, ou ainda, nas palavras de Antônio de Magalhães:

Sabemos que, durante muito tempo, limitou-se a pressupor que a canonicidade dos livros seria sinônima de canonicidade de uma única interpretação sobre eles. Com essa atitude, a teologia contribuiu em muito para que o cristianismo – como religião do livro – se tornasse cada vez mais a religião da interpretação inflexível, dos dogmas sem sentido e do autoritarismo de alguns sobre forças criativas que tentam continuamente renovar a mensagem cristã. (MAGALHÃES, 2000, p. 8).

Sendo assim, a arte como um todo contribui para essa renovação dessa mensagem, mesmo quando só deseja criticá-la. Mais do que isso, ela contribui para o questionamento de valores enrijecidos e propõe maior flexibilidade tanto na investigação dos sentidos quanto na própria propagação deles. Então ela é, como sabemos, um dos elementos que constituem a crítica à sociedade.

No caso específico de Sant'Anna, sua contribuição se destaca na forma de se observar o amor, em suas variadas facetas. Ora, os ensinamentos bíblicos se resumem no amor, tendo em vista o seguinte episódio em que Jesus declara os dois maiores mandamentos:

“Mestre, qual é o grande mandamento da Lei?” Jesus declarou-lhe: “*Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, com toda a tua alma e com todo o teu pensamento. Eis o grande, o primeiro mandamento. Um segundo é igualmente importante: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Desses dois mandamentos depende toda a Lei e os Profetas*”. (TEB, Mateus 22, 36-40, grifos no original).

Se o amor resume os demais preceitos e se torna a condição para que eles ocorram, as crônicas de Sant'Anna demonstram que esse amor pode acontecer de diferentes formas e, principalmente, não pode ser limitado a estruturas formais que ditam os seus atos.

Além disso, o discurso presente nas crônicas permite uma revisão na noção de pecado, pois ele também é uma forma de alcançar o sagrado. Enquanto algumas linhas teológicas pregam a total abstinência dos variados pecados para os fiéis, as análises feitas mostram que mesmo com eles pode-se alcançar o sagrado, desde que um elemento também sacro faça parte do ritual. Isso significa que a purificação não ocorre simplesmente graças aos feitos humanos, mas apesar deles.

Esses dois aspectos talvez já tivessem sido antes propostos. O que as crônicas de Affonso Romano de Sant'Anna fazem é endossar tais discursos. Além disso, elas propõem novas roupagens para os mesmos, renovando de fato os ensinamentos. Enfim, da união de aspectos religiosos com características culturais temos como consequência a reinterpretação de ambos, sem que um precise se sobrepor ao outro.

Após todo esse percurso, podemos afirmar que ainda é possível analisar vários outros aspectos dentro das crônicas de Affonso Romano de Sant'Anna. Há características de nossa atual sociedade representadas nesses textos que não se encaixavam em nosso estudo, mas que seriam bons objetos para outros pesquisadores no futuro. Dentre os temas que ali aparecem, podemos destacar, como exemplo, as questões acerca da homoafetividade, pois algumas crônicas dão margem para o trato do assunto, o que se torna bastante interessante, se levarmos em consideração os aspectos religiosos que envolvem os discursos das crônicas e as próprias questões sociais sobre o tema sugerido.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- _____. Elogio da profanação. In: _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65-79.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (org.) *Guia literário da bíblia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997.
- ARRIGUCCI JR., Davi. Fragmentos sobre a crônica. In: _____. *Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo: Companhia das Letras: 1987. p. 51-66.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e estética: a teoria do romance*. 4. ed. São Paulo: EDUNESP, 1998.
- BARASCH, Mara. Sexo e afeto no cotidiano do homem. In: CALDAS, Dario (Org.). *Homens*. São Paulo: Senac, 1997.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Teoria semiótica do texto*. 4. ed. São Paulo: Ática, 2005.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- _____. *Modernidade líquida*. Traduzido por Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada*. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- _____. *Bíblia*. Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORELLI, Silvia Helena Simões. Crônicas, cronistas, narradores, narrativas. In: _____. *Ação, suspense, emoção: literatura e cultura de massa no Brasil*. São Paulo: EDUC, Estação Liberdade, 1996. p. 63-85.
- BONNICI, T., ZOLIN, L. O. (org.) *Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3ª ed. Maringá: EDUEM, 2009. p. 327-336.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 6. ed. Campinas: Unicamp, 1997.
- BRIGHT, John. A tragédia e depois da tragédia: os períodos exílico e pós-exílico. In: _____. *História de Israel*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 461-547.
- BRUCKNER, Pascal & FINKIELKRAUT, Alan. *A nova desordem amorosa*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BUENO, Raquel Illescas. A crônica: entre o tudo e o nada. In: TOLLENDAL, Eduardo José; AZEVEDO, Luciene (orgs.). *Relendo a teoria*. Uberlândia: EDUFU. 2011. p. 135-151.

- BULFINCH, Thomas. *O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- BULHÕES, Marcelo. *Jornalismo e literatura em convergência*. São Paulo: Ática, 2007.
- CALVINO, João. Capítulo 6. In: _____. *1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996. p. 170-193.
- CAMPOS, Priscylla Alves. *Fragments de um sujeito no cyberspaço*. 2011. 133 f. Mestrado Acadêmico em Literatura e Cultura – Universidade Federal da Bahia – Salvador, 2011.
- CANDIDO, Antonio *et al.* *A Crônica: o gênero, sua fixação e suas transformações no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 1992.
- COLE, Alan R., *Êxodo: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- COUTINHO, Afrânio. Ensaio e Crônica. In: COUTINHO, Afrânio (dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói: UFF, 1986. p. 117-143.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DEL PRIORE, Mary Lucy Murray. *História íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- DIAS, Zwinglio M., Desvelando Deus nos entremeios da vida... (Algumas notas sobre o diálogo da teologia com a literatura a partir da proscrição). *RTL – Revista Teologia Londrinense*, Londrina, n. 2, p. 25-37, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIOT, T. S. Tradição e talento individual. In: _____. *Ensaaios*. São Paulo, Art, 1989. p. 37-48.
- FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FIORIN, José Luiz. *Linguagem e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. *Elementos de Análise do Discurso*. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- _____. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, B. (org.). *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo, Contexto, 2006. p. 161-193.
- FOHRER, Georg. A religião do período exílico. In: _____. *História da religião de Isral*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2012. p. 399-425.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas sociedades modernas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1993.

- GOODING, David. The King enters into his Glory. In: _____. *According to Luke: the third gospel's ordered historical narrative*. Myrtlefield Trust: Coleraine, 2013. p. 319-378.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- KRISTEVA, J. *Introdução à semanálise*. São Paulo, Perspectiva: 1974. p. 61-90.
- KRUSE, Colin. Comentário. In: _____. *II Coríntios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 61-239.
- LEWIS, Clive Staples. *Os quatro amores*. 2ª. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- L'EPLATTENIER, Charles. Ressurreição e perspectivas missionárias. In: _____. *Leitura do Evangelho de Lucas*. São Paulo: Palinas, 1993. p. 247-266.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: Literatura e Religião).
- MAINGUENEAU, Dominique. *O discurso pornográfico*. Tradução de Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola, 2010.
- AY, Rollo. *Amor e Vontade: Eros e Repressão*. Tradução de Áurea Brito Weissenberg. 4. ed. Petrópolis, Vozes: 1992.
- MOISÉS, Massaud. A crônica. In: _____. *A criação literária*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1982. p. 101-120.
- MONTAGNINI, Felice. *Isaías 1-39: o olhar do profeta sobre os acontecimentos da história*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- NEJAR, Carlos. *História da Literatura brasileira: da Carta de Caminha aos Contemporâneos*. São Paulo: Leya Brasil, 2011.
- NEVEZ, Margarida de Souza. História da crônica. Crônica da história. In: RESENDE, Beatriz (org.). *Cronistas do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, CCBB, 1995. p. 15-31.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.) *Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PORTELLA, Eduardo. A cidade e a Letra. In: _____. *Dimensões I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1958. p. 111-117.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos (orgs.). *A teologia das religiões em foco: Um guia para visionários*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SANT'ANNA, Affonso Romano. *Paródia, paráfrase & cia*. São Paulo, SP: Ática, 1985.
- _____. *A mulher madura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- _____. *O homem que conheceu o amor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *A raiz quadrada do absurdo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

- _____. *Mistérios gozosos* Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- _____. *Affonso Romano de Sant'Anna*; seleção e prefácio Letícia Malard. São Paulo: Global, 2003. Coleção melhores crônicas.
- _____. *Tempo de delicadeza*. Porto Alegre: L&PM, 2011. Coleção L&PM POCKET.
- _____. *Que presente te dar?* Crônicas de amor e outros afetos. São Paulo: Leya, 2013.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. 3. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2011.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Traduzido por Lygia A. Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SIMON, L. C. *Duas ou três páginas desprentensiosas: A crônica, Rubem Braga e outros cronistas*. Londrina: EDUEL, 2011.
- STHENDAL. *Do amor*. Tradução de Herculano Villas-Boas. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- STÖGER, Alois. *O Evangelho segundo Lucas*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- STORNILO, Ivo. Jesus está no caminho dos homens. In: _____. *Como ler o Evangelho de Lucas: os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 211-215.
- SÜSSEKIND, Maria Flora. Ficção 80: dobradiças e vitrines. In: _____ *Papéis Colados*. Rio de Janeiro: UFRS, 1993. p. 239-252.

ANEXOS

ANEXO A

Abrindo espaços íntimos

Ela sabia que a entrada daquele homem pela porta de sua casa não era uma coisa banal. Não chegava a ser um terremoto, mas se preparava para alguns deslocamentos geológicos na sua alma. Diria que ela propiciava que isto acontecesse, como se ali fosse se cumprir um ritual. E seria bom que ele também soubesse disto, que as pessoas não deviam entrar numa vida, numa casa e conseqüentemente num corpo de maneira desatenta e egoísta. A casa é lugar de permanência, mais que motel ou hotel. Exige cumplicidades mais delicadas.

Contudo, precavida quanto a essa noção de permanência, sabendo que a vida às vezes é um deserto por onde passam caravanas e tuaregue, admitiu que já seria bom se a casa se convertesse num oásis.

Os primitivos sabem melhor que nós, pretensos civilizados, que estabandamente banalizamos tudo, que o ritual é que dá sentido aos fatos. Mínimos gestos ou certos instantes podem se tornar históricos se estiverem entranhado desse ritmo denso de adágio que têm os rituais.

Cruzar um umbral, a soleira, ultrapassar um limite são coisas graves.

Porque uma coisa é o ver, o aproximar-se, o apertar a mão, dar um sorriso e se tocar progressivamente procurando intimidade. Mais do que ocupar espaços, isto é ir povoando espaços. Externamente é quando os amantes vão se ampliando, se alongando e habitando conjuntamente o que é público: o cinema, o restaurante, a caminhada na praça ou praia. Mas, de repente, estar na casa, na sala, no quarto, no toalete do outro, ver as roupas dependuradas nos cabides, a escova e os grampos na bancada junto à pia, os vidros de perfume, aqueles objetos de decoração na mesa da sala, cinzeiros de prata, uma escultura da Polinésia ou cópia de uma santa barroca, isto, convenhamos, é estar com a alma exposta.

É como abrir portas, janelas e gavetas. Há o inesperado. E as pessoas e casas, o que são senão gavetas dentro de gavetas, caixas dentro de caixas? Então, ir se aproximando de alguém, penetrar no espaço físico onde a pessoa amada habita é ir, como na estrutura da caixa chinesa, que contém outra caixa menor, que contém outra menor ainda, que contém outra e outras, até, enfim, chegar ao latente coração do outro.

Essa mulher está rodeada de objetos que tiveram outra história, outras histórias. E durante algum tempo, como se estivesse num luto secreto, adiou reinaugurar o leito, reencenar os gestos, esperar que outro homem fizesse brotar nela arrebatamentos em insuspeitadas

regiões de seu corpo. Até os objetos se deram conta de que ela está oferecendo algo muito delicado. Daí a cumplicidade entre os objetos da casa e o corpo dessa mulher. Eles também esperam que esse homem venha como um cauteloso conquistador. Há uma expectativa no ar, a cômoda barroca guarda em suas volutas e elipses alguma tensão, o abajur emana uma contida luz e os tapetes parecem reanimar ternuras. Enfim, os objetos estão conscientes de seu papel de coadjuvantes.

Se ele, em vez da delicadeza do gato que é capaz de passar por taças de cristal sem quebrá-las, for do tipo invasor, um godo ou visigodo, que não controla os limites de seu corpo e fala preenchendo tudo egocêntrica e desatentamente, então ocorrerá uma inapelável ruptura, a profanação do instante.

Ela gostaria que ele chegasse como o viajante que vindo de longe, no entanto, fala a sua língua. Alguém que não extrapolasse do presente nem invadisse seu passado e futuro. Que passado e futuro são coisas que competem a ela doar, quando e a quem os merecer.

Ela o quer nos limites para os quais está preparada agora.

Ela gostaria que ele chegasse com virilidade suave de um anjo. E que quando despertasse no dia seguinte tivesse aquela sensação do mito antigo, de que um deus dormiu lá em casa. Tranquila ela veria que a casa e todos os objetos estariam em ordem. Só que encantados. Encantados como ela, que encantada sai para um novo dia com um sorriso de posse e confiança.

E se olhasse para trás veria que os objetos da casa a contemplam cúmplices e igualmente felizes.

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Tempo de delicadeza*. Porto Alegre: L&PM, 2011. p. 28-30. Coleção L&PM POCKET)

ANEXO B

Quando os amantes dormem

Aussi longtemps que tu voudras

Nous dormirons ensemble.

Aragon

QUANDO as pessoas se amam ou querem se amar, selam um pacto: dormir juntas. E quando se fala “dormir junto” o sentido é duplo: significa primeiro amar acordado em plena vigília da carne, mas, depois, na lassidão do pós-gozo, deixar os corpos lado a lado, à deriva, dormindo, talvez.

Na verdade, os amantes, quando são amantes mesmo, mesmo enquanto dormem, se amam.

Agora ouço esses versos de Aragon cantados por Ferrat: “Durante o tempo que você quiser/Nós dormiremos juntos.” E penso. É um projeto de vida, dormir juntos, continuamente. A mesma ambigüidade: dormir/amar juntos dormir/acordar juntos, ou, então, dormir/morrer de amor juntos.

Deve ser por causa disto que os franceses chamam o orgasmo de “pequena morte”. Deve ser por isto que os amantes julgam poder continuar amando mesmo através da morte, como Inês de Castro e D. Pedro, que foram sepultados um diante do outro, para que no dia do reencontro um seja o primeiro que o outro veja.

Amor: um projeto de vida, um projeto de morte.

Se numa noite dessas o vento da insônia soprar em suas frestas, repare no corpo dormindo despojado ao seu lado. Ver o outro dormir é negócio de muita responsabilidade. Mais que ver as águas de um rio represado gerando uma usina de sonhos, é ver uma semente na noite pedindo um guardião.

Pode ser banal, mas é isto: amar é ser o guardião do sonho alheio.

Os surrealistas diziam: o poeta enquanto dorme trabalha. Pois os amantes, enquanto dormem, se amam. Se amam inconscientemente, quando seus desejos enlaçam raízes e seivas. O pé de um toca o pé do outro, a mão espalmada corre sobre o lençol e toca o corpo alheio e, dormindo, se abraçam aninhados.

Quando isto ocorre, pode ter vários significados. Talvez um tenha lançado um apelo silencioso ao outro: “ajude-me a atravessar esse sonho”, ou: “venha, sonhe esse sonho comigo, é bonito demais.” E o outro, às vezes, sem se mexer, parte em seu socorro. É que certos sonhos, sobretudo os de quem ama, não cabem num só corpo. Transbordam os poros da

noite e pedem cumplicidade. E se há um pesadelo, aí um se agarra ao tronco do outro na crispação do instante, e o corpo do parceiro é bóia na escuridão.

Por isto, no ritual do casamento, quando o sacerdote indaga se os que se amam sabem que terão que se socorrer na saúde e na doença, na opulência e na miséria etc., deveria se inserir um tópico a mais e advertir: amar é ser cúmplice do sonho alheio.

Passar a metade da vida dormindo ao lado do outro. Há pessoas que vivem 25 anos – bodas de prata, 50 anos – bodas de ouro, 75 anos – bodas de diamante ao lado do outro, e não sabem com que o outro sonha. E há quem passe uma tarde, uma noite ou temporada ao lado de um corpo e sabe seus sonhos para sempre.

Engana-se quem escuta o silêncio no quarto dos que amam. Estranhos rumores percorrem o sonho alheio. Não é o rugir do tigre pelas brenhas. Não é o bater das ondas na enseada. Nem os pássaros perfurando a madrugada. São os sonhos dos amantes em plena elaboração. E se numa noite dessas o vento da insônia de novo soprar em suas frestas, olhe pela janela os muitos apartamentos onde pulsam dormindo os amorosos. Quando se compra um apartamento novo, nas alturas, alguns compram lunetas e ficam vasculhando a vida alheia. Mas para ouvir o ruído dos sonhos basta abrir os ouvidos na escuridão. Os sonhos pulsam na madrugada.

Era uma vez um chinês que toda vez que sonhava com sua amada acordava perfumado. Deve ser por isto que, ainda hoje, o quarto dos amantes amanhece com um perfume de almíscar, lavanda e alfazema. E é comum achar troféus dos sonhos ao pé da cama de quem ama. Quando se abre a pálpebra do dia aí pode-se ver um unicórnio de ouro e uma coroa de rubis.

À noite os sonho dos amantes se cristalizam e de dia se liquefazem em beijo e lágrimas. Quem ama, diz boa-noite como quem abre/fecha a porta de um jardim. Não apenas como quem viaja, mas como quem vai para a colheita.

Quando se ama, acontece de um habitar o sonho do outro, e fecundá-lo.

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *O homem que conheceu o amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 24-26)

ANEXO C

Despir um corpo a primeira vez

DESPIR um corpo a primeira vez é um acontecimento entre dois deuses. Não se pode profanar o instante. E os amantes devem manter o ritmo dos altares. Porque, embora nesses rituais haja sempre panos e trajes para agradar ao Olimpo, é para a nudez total que o céu nos quer arrebatat.

As mãos têm que ter um compasso certo. Um *andante* ou *largo* de Bach nos gestos, compondo com alegria de homens e mulheres. As mãos, sobretudo, não podem se apressar. Com os olhos têm que aprender e, com a ponta dos dedos, contemplar os acordes que irão surgindo quando, peça por peça, o corpo for se desvestindo ao pé do altar.

Antes de se tocar com as mãos e os lábios, na verdade, já se tocou o corpo alheio com um distraído olhar sempre envolvente. E ninguém toca um corpo impunemente. Despir um corpo a primeira vez não pode ser coisa de poeta desatento colhendo futilmente a flor oferta num abundante canteiro de poesia. Nem pode ser coisa de um puro microscopista que olhe as coisas sabiamente. Se tem que ser de sábio o olhar, que seja do botânico, porque esse sabe aflorar em cada espécie o que cada espécie tem de mais secreto ou distante, o que cada espécie sabe dar.

Despir um corpo pela primeira vez é conhecer pela primeira vez uma cidade. E os corpos das cidades têm portas para abrir, jardins de repousar, torres e altitudes que excitam a visitação. Algumas cidades sitiadas caem ao som de trombetas, outras se entregam porque não mais suportam a sede e fome de amar. As cidades têm limites e resistência. E, como o corpo, querem alguém que as habite com intimidade solar.

Gêngis Khan, Átila ou qualquer conquistador vulgar tem com as cidades e corpos uma estranha relação. O objetivo é a devassa e a dominação. Conquistada a cidade, a ordem é marchar.

Por isso, cuidado para não se acercar do outro apenas com esse olhar guerreiro ou com esse olhar de turista. O turista, embora procure os sabores típicos, é um voyeurista que só quer fotografar. Mas há turistas e turistas, e o pior turista é aquele que olha sem olhar. É um perdido marinheiro que está preso em algum porto, que não se permite num outro corpo inteiramente desembarcar.

Quando os corpos se tocam por acaso, como se estivessem indo em direções diferentes, o que ocorre é desperdício. Não se pode tocar um corpo impunemente. E para se

tocar um corpo completa e profundamente num dado instante, os corpos têm que convergir. E convergir com uma lua diferente. A descoberta do outro é isso, é convergência.

Despir um corpo a primeira vez é como despir um presente. Por isso não se pode desembulhá-lo assim às pressas, embora a gula nos precipite afoitos sobre a pele oferta. Não se pode com mãos infantis descompassadas ir rasgando invólucros, arrebrandando cordões com a gula que as crianças só têm nas confeitarias antes da indigestão.

Despir um corpo a primeira vez, para usar uma imagem conhecida, é mais que ir a primeira vez à Europa. Pode ser, ao contrário, desembarcar pela primeira vez na América sobre a nudez do desconhecido. É descobrir na pele alheia mais que a pele dele, a nossa pele índia. E volto àquela imagem: despir um corpo a primeira vez é tão marcante quanto a vez primeira que um mineiro viu o mar.

Um corpo é surpresa sempre. E o que se vê nas praias, nessa pública ostentação, nesse exercício coletivo de nudez total negaceada, em nada tira a eufórica contenção do ato, quando os dedos vão desatando botões e beijos, e rompendo as presilhas das carícias. Despir um corpo a primeira vez não é coisa para amador. Só se o amador for amador na arte de amar. Porque o corpo do outro não pode ter a sensação de perda, mas a certeza de que algo nele se somou, que ele é um objeto luminoso que a outros deve iluminar.

Um corpo a primeira vez, no entanto, é frágil e pode trincar em alguma parte. E os menos resistentes se partem quando aquele que os toca, os toca apenas com a cobiça e nunca com a generosa mansidão de quem veio pela primeira vez, e sempre, para amar.

(2.2.86)

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *A mulher madura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 45-47)

ANEXO D

Mistérios gozosos

Uma coisa especial ocorre com a mulher depois que ama. Reparem, estou dizendo, depois que ama. Não estou me referindo a ela enquanto está no ato do amor. Disto se pode falar também, e a literatura a partir do Romantismo e depois o cinema, modernamente, já tentaram de várias formas simular na relação amorosa como a mulher suspira, se contorce, desliza as mãos e entreabre a boca do corpo e da alma.

Mas, quando digo “depois que ama”, refiro-me ao estado de graça que a envolve após o gozo ou gozos, e que perdura horas e horas e às vezes dias. Fica macia que nem gata aos pés do dono. Mais que gata, uma pantera doce e íntima. Sua alma fica lisinha, sem qualquer ruga. A vida não transcorre mais a contrapelo. Desliza. Ela tem vontade de conversar com as flores, com os pássaros, com o vento. Sobretudo, descobre outro ritmo em sua carne. É tempo do adágio, de calma e fruição. Nesse período, aliás, o tempo para. Em estado de graça, ela se desinteressa do calendário. O cotidiano já não a oprime. As tarefas da casa, pesadas em outras ocasiões, tornam-se leves, os compromissos mais enjoados podem ser acertados, as tragédias dos jornais já não lhe dizem tanto respeito. O trabalho no escritório torna-se leve, pode ser feito quase cantando.

Algumas desenvolvem uma súbita necessidade de tecer, outras, de aninhar. Querem bordar, costurar, arrumar coisas na casa, entram em clima de nidificação. É a hora de uma ociosidade amorosa. Outras querem presentear o amado e o mundo com pratos sutilíssimos e saborosos. O fato é que a mulher nessa atmosfera sai do trivial, se angeliza e, glorificada, pervaga pela casa.

O homem, animal desatento, às vezes não se dá conta. Em geral, nunca se dá conta. Ou dá-se conta nos primeiros minutos após o ato de amor, e depois se deixa levar pela trivialidade, deixando-a solitária em sua felicidade clandestina.

Na verdade, ela sobrepaira ao tempo, está adejando em torno do amado, que deveria suspender tudo para sentir desenhar-se em torno de si esse balé de ternuras. Deveria o homem avisar ao escritório: hoje não posso ir, estou assistindo a reverberação do amor naquela que amo. E como isto se assemelha à floração rara de certas plantas, os amados deveriam interromper tudo: seus negócios e almoços e ficar ali, prostrados, diante da que celebra nela o que ele ajudou a deslanchar.

Já vi algumas mulheres assim. Era capaz de pressentir a 115 metros que elas estavam levitando de tanto amor que seus amados nelas desataram. Há uma coisa grave na mulher que

foi ao clímax de si mesma. Que não esteja distraído o parceiro ou parceira. Ela tem mesmo um perfume diverso das demais. É um cio diferente. É quando a mulher descerra em si o que tem de visceralmente fêmea, fêmea tranquila que, mais que possuída, possui algo que atingiu raramente. As outras mulheres percebem isto e a invejam. Os machos farejam e se perturbam. É como se estivessem num patamar seguro a se contemplar. É quase parecido a quando a mulher vive a maternidade. Mas aqui é diferente, porque na maternidade existe algo concreto se movimentando dentro dela. Contudo, nessa atmosfera que se segue a uma epifânica sessão de amor, é diverso, porque ela está acariciando uma imponderável felicidade.

Estou falando de uma coisa que os homens não experimentam assim. O gozo masculino é mais pontual e parece se exaurir pouco depois do próprio ato. Só os escolhidos, os de alma feminina, vez por outra, o sentem prolongar-se dentro de si. Mas, em geral, é diferente. Terminado o ato, uns até rolam para o lado e dormem como se tivessem tirado um fardo do ombro, outros acendem o cigarro, vestem suas ansiedades e voltam ao trabalho.

É contestável, no entanto, que o homem apaixonado também transmite força, alegria, energia. Ele oscila entre Alexandre, o Grande, e o artista que chegou ao sucesso. Também brilha. Mas é diferente. E não é disto que estou falando, senão do gozo feminino que não se esgota no gozo e se derrama em gestos e atenções por horas e dias a fio.

Freud andou várias vezes errando sobre as mulheres e, por exemplo, colocou equivocadamente aquela questão de que a mulher teria inveja do homem por ser este um animal fálico etc.

Convenhamos: inveja têm (e deveriam ter) os homens quando prestam atenção no fenômeno que ocorre com as mulheres, que ao serem amadas atingem o luminoso êxtase de si mesmas, como se tivessem rompido uma escala de meditação trivial para lá da barreira dos gemidos alaridos.

É isto: quando a mulher foi amada e bem-amada, ela ingressa nessa atmosfera sagrada, cuja descrição se aproxima daquilo que as santas extáticas descreveram. Uma aura de mistério as envolve. E isto, por não ser muito trivial, por não ser nada profano, talvez se assemelhe aos mistérios gozosos de que muitos místicos falaram.

8.4.92

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Mistérios gozosos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 14-16).

ANEXO E

O surgimento da beleza

O SURGIMENTO da beleza paralisa tudo.

A respiração se modifica, os olhos se completam numa outra luz e o corpo inteiro se alça da pequenez do instante.

E aquela mulher ali na praia, em pé dentro d'água, não pediu licença alguma, mas invadiu minha vida e a de quantos a contemplam em pura epifania e devoção.

Paro de caminhar. Sou um contemplador do instante. Todos nos concentramos naquelas formas onde a harmonia se condensou em pernas, braços e cabelos ao vento. A beleza tem isto: quando irrompe, alicia a todos. E ali estamos conferindo nos olhos uns dos outros a mesma admiração. Estamos todos coniventes diante da beleza que surgiu no mar.

Mas a beleza, quando surge, mais do que imprevista, é imperiosa e exige dedicação. Se aquela mulher virasse para o seu público e dissesse: matem-se por amor de mim! todos nos atiraríamos na eternidade. Se dissesse: escalem o Himalaia! subiríamos voando como querubins.

Por isto, é muito perigoso o encontro com a beleza. A alguns ela devora docemente. A outros ela desarma totalmente e petrifica. Ela não pede nada, e, no entanto, parece o tempo todo ordenar. Deve ser por isto que os gregos queriam vinculá-la à Verdade e ao Bem. A beleza perversa seria o nosso fim.

Olhei um girassol no meu terraço outro dia no exato momento de sua maior glória. O que ele me oferecia naquele instante era de uma eternidade penetrante. Examinei-lhe a geometria luminosa, que nenhum Vassarely jamais conseguiria reproduzir em seus painéis, apesar do computador. O girassol, tanto quanto eu, sabia que aquele era o seu instante de beleza aguda e se oferecia a mim extasiado em sua doçura, como só se extasia nele a perda abelha.

Há dias que saio pelas ruas e festas faminto de beleza. Abro livros procurando certas passagens, leio poemas que sei de cor, de novo ouço uma flauta, um oboé, procuro aquele movimento de cordas de um determinado concerto. Eu sei onde encontrar a beleza. Vivo com ela. Tenho seu endereço secreto e a frequento amiúde na montanha ou beira-mar.

Um dia surpreendi-a numa pracinha medieval em Antibes, outro numa ruazinha barroca em Minas. Ela me foi servida em alguns museus, a reconheci em alguns objetos e se eu olhar bem firme nos olhos do semelhante, às vezes, a posso achar.

Aquela mulher ali na praia, por exemplo, não sabe que iluminou meu dia para sempre,

Ao seu lado, está sua amiga. Seu corpo é correto, sadio e humano. Mas não passa de uma sombra junto ao Sol. Em vão agita os braços nas águas, fala alto. Não adiante. A bela mulher ao seu lado seqüestrou para sempre a atenção de todos nós.

É assim com o bailarino ou bailarina que irrompe em pleno palco. Á passagem de seu corpo, os outros se obscurecem consentidamente. Há um pacto entre o belo e o menos belo. Um pacto entre o ser e o contemplar.

MAS a beleza não é só mulher. Ela é andrógina. Se assim não fosse como explicar que também os homens se extaciassem ante outros homens? E há homens tão potentemente belos que podem submeter exércitos só com o olhar.

Porém, se a beleza é assim tão urgente e relevante, por que nos aparece tão raramente? Se é assim tão necessária e pungente, por que é de natureza tão avara? Se dela carecemos tanto, por que nos deixa nesse exílio e incompletude?

A ausência da beleza é uma condenação. É um lapso. É a não-história. Tudo que os homens fazem é por ela. Fazem excursões à Europa, vão à Grécia, constroem estradas, lançam passarelas entre as estrelas e inventaram a arte para apreendê-la. Tivéssemos que viver constantemente em contemplação do belo, no entanto, e ninguém trabalharia. O mundo não careceria de mais nada. Viveríamos num orgasmo luminoso e contemplativo, e aqui se instalaria de vez a eternidade.

A ausência da beleza é quando o tempo se inaugura. E o tempo é falha e ruptura. A ausência de beleza é o erro, o pecado. A beleza é alegria e o avesso do que é triste.

A beleza é a notícia de que Deus Existe.

(16.3.86)

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *A mulher madura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 60-62)

ANEXO F

Metamorfose amorosa

UMA vez li num texto de Clarice Lispector esta frase: “Toda mãe de filha feia deveria prometer-lhe que ela seria bonita quando a sabedoria do amor esclarecesse um homem.”

Sublinhei a frase instintivamente. Isto foi há muito tempo. Agora fui lá em *A maçã no escuro* procurar a frase, e lá estava ela, intacta e forte.

Recolho-a quando a questão da beleza, uma vez mais, vem habitar ostensivamente nosso verão. É que existem vários tipos de beleza. E a mais óbvia é a que todos vêem. Por exemplo, a beleza arrebatadora, avassaladora, que surge imperiosa e exige logo adoração.

É assim com certas mulheres e homens. Entram numa sala e passam a ser o centro da gravidade dos olhares. Aparecem nas telas e capas de revistas e nos hipnotizam. É assim também não apenas com pessoas, mas com certos objetos na vitrina e museus: ficamos medusados diante deles, em pura contemplação. É assim, ainda, com certas músicas que, ouvidas, passam a fazer parte de nosso repertório existencial e nos harmonizam nos desvãos do dia.

Mas a esse tipo de beleza se opõe um outro, o da beleza que se esvazia, que vai se esmaecendo e se distanciando de si mesma até ficar feia. É como se ocorresse uma metamorfose qualquer. E não estou falando de velhice e desgaste físico, mas de beleza que se esgota e se exaure. Pessoas que perdem o brilho sem que se saiba por que e em que instante exato.

O fato é que a gente olha, de repente, uma pessoa e repara que ela não apenas não *está* bela, mas já não *é* mais bela. É como se a harmonia se interrompesse inesperadamente. Um modo de olhar, a curva do nariz, uma expressão de mau gosto e a beleza se esvai. Se esvai onde? Nela? Em nós? Sabe-se apenas que o que era vidro se quebrou e o amor que tu me tinhas era pouco e se acabou...

Diferente desses tipos um outro aparece e me intriga: o da beleza envergonhada. A beleza acabrunhada de ser bela.

Existe? Existe.

Exemplo? Ei-lo.

Ela me confessou: quando menina era tão bonita que já não suportava mais. A todo lugar que ia repetiam-se as louvações carinhosas. Todos que vinham visitar a família desfilavam incontidos elogios. Aos ser apresentada, lá vinha o galanteio. Saindo com amigas, logo se diferenciava. No baile, a mais solicitada. Enfim, dizia ela, um porre! um saco! Parecia

que as pessoas queriam tirar pedaços de mim. Outros elogiavam de uma maneira tal como se eu tivesse que fazer alguma coisa para merecer ser bela.

Nesse caso, a beleza passou a ser um ônus, uma cobrança, uma chateação. Daí que ela começou a enfeiar sua beleza para ser comum como os outros. A tal ponto que hoje o marido de vez em quando lhe diz: – Vê se te arruma um pouco, mulher...

Há, no entanto, uma beleza que não entra com clarins em nossa vida, nem se estampa em silhuetas perfeitas nas páginas do dia. Não é a obra sedutora, arrebatadora, exigindo imediatos adoradores.

Ela é percebida aos poucos. Não se constrói linearmente. Um dia você observa que o olhar dela não é tão banal. Que o sorriso irradiou uma mensagem qualquer. Está pronto para descobrir que a pele tem a temperatura do seu desejo. Um corpo que parecia tão igual-a-qualquer-um, súbito, ganha uma delicada aura. A voz, que antes não tinha qualquer traço especial, agora fica registrada na memória através de expressões banais, mas gostosas de serem lembradas.

Você está começando a olhá-la e a pensar: se ela não é tão deslumbrante como as outras, por que telefono, por que facilito encontros e por que seu corpo extrai do meu surpresas e maravilhas?

Como quem concede ou entrega um prêmio, como quem deposita a alma no destino do outro, você está pronto a se dizer: é bela, em mim, por mim, para mim. E isto basta. Eu te inventei na tua beleza, que construímos.

Sim, a beleza (descobre-se) também se constrói. Não exatamente (ou apenas), nas mesas de cirurgia plástica. Como as casas se constroem, como as flores, que passam a existir, se olhadas, a beleza se constrói. De nossas carências, de nossas premências ela se constrói, e é um imponderável arco sobre a íris de quem ama.

É assim, meu amigo. E se isto está acontecendo com você, você há muito começou a amá-la. E entre vocês dois está se operando mais que uma profecia de mãe, uma metamorfose rara, que você deve curtir e prolongar.

11.01.89

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *A raiz quadrada do absurdo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 61-63).

ANEXO G

Pele de verão

A CULPA é do verão, que já começou se despindo ou despedindo da primavera que ainda não terminou. Uma sensação luminosa no ar, uma vontade de sair expondo a pele, o corpo, a alma, colhendo com a boca o beijo ou sorvete a derreter-se no gosto do instante.

A culpa é do verão, que nos desdobra em esquinas e faz aflorar no imprevisto o sorriso, os olhos esgarçados de luz florentina, uma promessa de gesto e um possível roçar de almas sobre as areias da tarde.

É do verão a culpa. Há uma profusão de cores na nudez do dia, que, eu diria, os corpos são bandeiras. Adejam, desfraldadas num mastro de desejos. As roupas são pequenas, diminutas insígnias que ao mesmo tempo vestem-e-despem, mostram-e-escondem num jogo poético, onde, por exemplo, o biquíni é um *hai-kai* sintético de cores em relação à avalanche épica dos panos de inverno.

Sim, que o corpo não suportava mais os seus invernos, o guardar-se em timidez atrás dos pêlos, atrás da pele, atrás do apelo macio das horas na neblina. Mas não sejamos assim cruéis e ingratos com o inverno. Ele também nos ensinou a amar dentro da concha, da casca, do estojo, da casa na montanha e fez o paladar sorver o tépido vinho, a *fondue*, o queijo, ouvindo música de câmara entre pinheiros e azaléias vistos atrás dos vidros da janela.

Mas no verão há a revolução da pele, a epidérmica revelação da alma, a estrepitosa ação, a anticalma. No verão, de repente, tudo é cio. Os próprios objetos se procuram e se anunciam. Os automóveis querem copular nas praias, as motos zumbem como abelhas e as buzinas e cigarras alardeiam a festa que trescala em nossos poros.

A pele no verão é outra. É luminosa e louca. Intui faíscas, fagulha mensagens, rebrilha em anéis, pulseiras e colares. No verão, a pele não nos protege, nos denuncia. A pele quer contato, quer sorriso e ato, quer se expor na areia ou mato. Verão é alarde. É o incendiar do corpo de manhã à tarde. E quando a noite vem, jasmims e orquídeas em nós latejam e buganvílias e rosas nos lençóis nos matam.

Já que é verão, acabou-se o limite entre o corpo e o mundo, quebraram-se as barreiras entre mim e ti, entre o não e o sim. No Verão tudo é permeável, pervagante, permitido e amável. O sol descobriu uma maneira de entrar em nossa casa de outro jeito. Entra espalhafatoso, não mais pelas frestas, vem de frente, de trás, despudorado, em festa depondo a resistência das cortinas e incendiando os objetos da sala.

Nosso paladar quer águas frias, cachoeiras de refrescar copos e corpos, numa espuma

que salta a praia e invade o bar. A boca, porque é verão, redescobre modos de morder e amar. Há uma gula de peixes, vontade aquática de abocanhar o próprio dorso do mar. Abraçamos o mundo como polvos e lulas. Comemos, comemos, comemos e depois ficamos modorrentos a contemplar a sabedoria dos coqueiros abanando suas pupilas enquanto namoram o mar.

Um corpo no verão rompeu de vez suas vitrinas. Sai das caixas, quer se expor a todo arrebatamento. E se ele pousa um instante num motel de espelhos, aí se multiplica em multivisão: não é um, são múltiplos os corpos dos amantes em jubilosa explosão. Duchas e emoções escorrem. O desejo é imperioso e imperial. O corpo reina. Saiu do terra-a-terra e flutua em altos castelos acima do chão. Desvelou-se o que havia de marinho em nossa mente. As pessoas vão se despindo de si mesmas, como se tirassem escamas e pêlos, como se fossem pássaros que desvestissem suas penas e buscassem, num pele-a-pele com o sol, nova plumagem.

Sabemos que a pele de verão talvez tenha curta duração. Como a vida, está sujeita a equinócios e estações. Quando findar o verão, não mais passaremos óleo em nossas peles, nem seremos tão frugais e humanos em nossa humana vadiação. Mas uma lição ficará: as peles, como as roupas e as flores, se refazem a cada dia, a cada amor, a cada estação. Deixaremos nas praias, bares e camas a pele na metamorfose do coração. Outro verão nos dará pele nova. Saber vivê-la é certamente morrer um pouco, que sempre se vive e morre quando irrompe a paixão.

Mas trocar de pele faz parte da solar transformação.

(10.11.85)

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *A mulher madura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 42-44).

ANEXO H

Amor, interminável aprendizado

CRIANÇA, pensava: amor, coisa que os adultos sabem.

Via-os aos pares, namorando nos portões enlurados se entre-buscando numa aflição feliz de mãos na folhagem das anáguas. Via-os noivos se comprometendo à luz da sala ante a família, ante as mobílias; via-os casados, um ancorado no corpo do outro, e pensava: amor, coisa-para-depois, um depois-adulto-aprendizado.

Se enganava.

Se enganava porque o aprendizado do amor não tem começo nem é privilégio aos adultos reservado. Sim, o amor é um interminável aprendizado.

Por isto se enganava enquanto olhava com os colegas, de dentro dos arbustos do jardim, os casais que nos portões se amavam. Sim, se pesquisavam numa prospecção de veios e grutas, num desdobramento de noturnos mapas seguindo o astrolábio dos luars, mas nem por isto se encontravam. E quando algum amante desaparecia ou se afastava, não era porque estava saciado. Isto aprenderia depois. É que fora buscar outro amor, a busca recomeçara, pois fome de amor não sacia nunca, como ali já não se saciara.

De fato, reparando nos vizinhos podia observar. Mesmo os casados, atrás da aparente tranqüilidade, continuavam inquietos. Alguns eram mais indiscretos. A vizinha casada deu pra namorar. Aquele que era um crente fiel sempre na igreja, um dia, jogou tudo para cima e amigou-se com uma jovem. E a mulher que morava em frente da farmácia, tão doméstica e feliz, de repente fugiu com um boêmio, largando marido e filhos.

Então, constatou, de novo se enganara. Os adultos, mesmo os casados, embora pareçam um porto onde as naus já atracaram, os adultos, mesmo os casados, que aprecem arbustos cujas raízes já se entrançaram, eles também não sabem, estão no meio da viagem e só eles sabem quantas tempestades encontraram e quantas vezes naufragaram.

Depois de folhear um, dez, centenas de corpos avulsos tentando o amor verbalizar, entrou numa biblioteca. Ali estavam as grandes paixões. Os poetas e romancistas deveriam saber das coisas. Julietas se debruçavam apunhaladas sobre o corpo dos Romeus. Tristãos e Isoldas tomavam o filtro do amor e ficavam condenados à traição daqueles que mais amavam e sem poderem realizar o amor.

O amor se procurava. E se encontrando, desesperava, se afastava, desconstrava.

Então, pensou: há o amor, há o desejo e há a paixão.

O desejo é assim: quer imediata e pronta realização. É indistinto. Por alguém que, de

repente, se ilumina nas taças de uma festa, por alguém que de repente dobra a perna de uma maneira irresistivelmente feminina.

Já a paixão é outra coisa. O desejo não é nada pessoal. A paixão é um vendaval. Funde um no outro, é egoísta e, em muitos casos, fatal.

O amor soma desejo e paixão, é a arte das artes, é a arte final.

Mas reparou: amor às vezes coincide com a paixão, às vezes não.

Amor às vezes coincide com desejo, às vezes não.

Amor às vezes coincide com casamento, às vezes não.

E mais complicado ainda: amor às vezes coincide com amor, às vezes não.

Absurdo.

Como pode o amor não coincidir consigo mesmo?

Adolescente amava de um jeito. Adulto amava melhormente de outro. Quando viesse a velhice, como amaria finalmente? Há um amar dos vinte, um amor dos cinquenta e outro dos oitenta? Coisa de demente.

Não era só a estória e as estórias do seu amor. Na história universal do amor, amou-se sempre diferentemente, embora parecesse ser sempre o mesmo amor de antigamente.

Estava sempre perplexo. Olhava para os outros, olhava para si mesmo ensimesmado.

Não havia jeito. O amor era o mesmo e sempre diferenciado.

O amor se aprendia sempre, mas do amor não terminava nunca o aprendizado.

Optou por aceitar a sua ignorância.

Em matéria de amor, escolar, era um repetente conformado.

E na escola do amor declarou-se eternamente matriculado.

12.06.88

(In: SANT'ANNA, Affonso Romano de. *A raiz quadrada do absurdo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. p. 58-60).

ANEXO I

O homem que conheceu o amor

DO ALTO de seus oitenta anos, me disse: “na verdade, fui muito amado.” E dizia isto com tal plenitude como quem dissesse: sempre me trouxeram flores, sempre comi ostras à beira-mar.

Não havia arrogância em sua frase, mas algo entre a humildade e a petulância sagrada. Parecia um pintor, que olhando o quadro terminado assina seu nome embaixo. Havia um certo fastio em suas palavras e gestos. Se retirava de um banquete satisfeito. Parecia pronto para morrer, já que sempre estivera pronto para amar.

Se eu fosse rei ou prefeito teria mandado erguer-lhe uma estátua. Mas, do jeito que falava, ele pedia apenas que no seu túmulo eu escrevesse: “aqui jaz um homem que amou e foi amado.” E aquele homem me confessou que amava sem nenhuma coerção. Não lhe encostei a faca no peito cobrando algo. Ele é que tinha algo a me oferecer. Foi muito diferente daqueles que não confessam seus sentimentos nem mesmo debaixo de um “pau-de-arara”: estão ali se afogando de paixão, levando choque de amor, mas não se entregam. E, no entanto, bata ler-lhes a ficha que está tudo lá: traficante ou guerrilheiro do amor.

Uns dizem: casei várias vezes. Outros assinalam: fiz vários filhos. Outro dia li numa revista um conhecido ator dizendo: tive todas as mulheres que quis. Outros, ainda, dizem: não posso viver sem fulana (ou fulano). Na Bíblia está que Abraão gerou Isac, Isac gerou Jacó e Jacó gerou as doze tribos de Israel. Mas nenhum deles disse: “na verdade, fui muito amado.”

Mas quando do alto de seus oitenta anos aquele homem desfechou sobre mim aquela frase, me senti não apenas como o filho que quer ser engenheiro como o pai. Senti-me um garoto de quatro anos, de calças curtas, se dizendo: quando eu crescer quero ser um homem de oitenta anos que diga: “amei muito, na verdade, fui muito amado.” Se não pensasse isto, não seria digno daquela frase que acabava de me ser ofertada. E eu não poderia desperdiçar uma sabedoria que levou oitenta anos para se formar. É como se eu não visse o instante em que a lagarta se transformaria em libélula.

Ouvindo-o, por um instante, suspeitei que a psicanálise havia fracassado; que tudo aquilo que Freud sempre disse, de que o desejo nunca é preenchido, que se o é, o é por frações de segundos, e que a vida é insatisfação e procura, tudo isto, era coisa passada. Sim, porque sobre o amor há muitas frases inquietantes por aí. Bilac nos dizia salomônico: “eu tenho amado tanto e não conheço o amor.” O Arnaldo Jabor disse outro dia a frase mais retumbante desde “Independência ou Morte” ao afirmar: “o amor deixa muito a desejar.” Ataulfo Alves

dizia: “eu era feliz e não sabia.”

Frase que se pode atualizar: eu era amado e não sabia. Porque nem todos sabem reconhecer quando são amados. Flores despencam em arco-íris sobre sua cama, um banquete real está sendo servido, e sonolento, olha noutra direção.

Sei que vocês vão me repreender dizendo: deveria ter-nos apresentado o personagem, também o queríamos conhecer, repartir tal acontecimento. E é justa a reprimenda. Porque quando alguém está amando, já nos contamina de jasmims. Temos vontade de dizer, vendo-o passar: ame por mim, já que não pode se deter para me amar a mim. Exatamente como se diz a alguém que está indo à Europa: por favor, na Itália, coma e beba por mim.

Ver uma pessoa amando é como ler um romance de amor. É como ver um filme de amor. Também se ama por contaminação na tela do instante. A estória é do outro, mas passa das páginas e telas para a gente.

Todo jardineiro é jardineiro porque não pode ser flor.

Reconhece-se a cinquenta metros um desamado, o carente. Mas reconhece-se a cem metros o bem-amado. Lá vem ele: sua luz nos chega antes de suas roupas e pele. Sinos batem nas suas dobras de ser. Pássaros pousam em seus ombros e frases. Flores estão colorindo o chão em que pisou.

O que ama é um disseminador.

Tocar nele é colher virtudes.

O bem-amado dá a impressão de inesgotável. E é o contrário de Átila: por onde passa renascem cidades.

O bem-amado é uma usina de luz. Tão necessário à comunidade, que deveria ser declarado um bem de utilidade pública.

(In: SANT’ANNA, Affonso Romano de. *O homem que conheceu o amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 222-224).