

POR QUE É PRECISO RENUNCIAR À BÊNÇÃO? – MARIA GABRIELA LLANSOL E SIMONE WEIL¹

Pedro Eiras

Universidade do Porto

1. POR QUE É PRECISO RENUNCIAR?

Eis duas cenas de renúncia.

A primeira, em Maria Gabriela Llansol. Uma tília é cortada pelos «homens da Câmara» (Llansol, 1996: 92) porque, ao que consta, está rachada. A narradora de *Inquérito às Quatro Conferências* corrige: «Continuamos a jogar aos dados a túnica das árvores pois me disseram que a tília não estava rachada, simplesmente insistia – crime de lesa-majestade – em crescer para o telhado de um edifício a que dava particular beleza. // A tília foi, pois, a primeira vítima de ausência de *vontade esclarecida*.» (*ibidem*). Não posso parafrasear aqui toda a tristeza e revolta da narradora. Continuo a ler: ela descreve um

¹ Este ensaio foi composto no âmbito do Projeto «Interidentidades» do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Unidade I&D financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, integrada no Programa Operacional Ciência e Inovação 2010 (POCI 2010), do Quadro Comunitário de Apoio III (POCI 2010-SFA-18-500). Em 2007, no colóquio internacional *La Voix des Femmes dans les Cultures de Langue Portugaise: penser la différence*, na Universidade de Paris-Sorbonne (Paris IV), apresentei o ensaio «Pourquoi faut-il renoncer à la bénédiction? Simone Weil et Maria Gabriela Llansol»; o texto foi publicado em atas *on-line*: www.crimic.paris4.sorbonne.fr/actes/vf/eiras.pdf. Esta é a versão portuguesa do mesmo texto, ainda inédita, e agora revista e aumentada (2011).

encontro com uma lagartixa, que tem «olhos globulosos com aptidão para ver uma realidade totalmente diferente da nossa» (94). O animal é aquele que vê diferentemente (um animal é uma visão, insubstituível). Depois, a narradora conta uma história contada pelo místico sufi Ibn Arabi, encaixam-se as narrativas e as vozes: uma palmeira inclinada sobre um caminho ia ser cortada em Sevilha, Maomé endireitou-a com um gesto, e a população reconheceu a palmeira como árvore sagrada. A narradora comenta:

Na minha cidade, a morada da tristeza fica longe da morada da gratidão.
As duas moradas estão lá,
onde a tília morreu e
onde a lagartixa dançou. Mas a distância entre as duas torna o nexó
invisível, e propriamente insignificante.
Não há bênção.
É o que se diz quando se fala em Deus ausente. (...)

(...)

Outrora, quando me baptizaram, os meus padrinhos responderam «Sim» à pergunta «Renuncias a Satanás, às suas pompas e às suas obras?» Hoje, ao escrever, eu respondo sempre «Sim» mas, na realidade, estou a responder a outra pergunta. A pergunta da tília e da lagartixa é totalmente diferente. «Renuncias à bênção?», é o que me perguntam, e pedem. (95-96)

Esta é a primeira cena de renúncia: renúncia de um ver apenas humano, quando se recusa o ver da árvore ou da lagartixa. A revolta aberta, rara em Maria Gabriela Llansol, assume aqui a forma de um pacto originário («contrato de iguais»? (1994: 107)), endereçado à narradora pelo animal e pela planta: «‘Renuncias à bênção?’ é o que me perguntam, e / pedem». Não se trata de aceitar, claro, pompas e obras de Satanás, que de resto nunca é uma figura llanso-

liana. Trata-se, sim, de renunciar àquela bênção *humana, demasiado humana* que permite o corte, ou cegueira, das árvores. Sim, renuncio – diz a narradora, fundindo o não e o sim sob a mesma ausência de Deus, escolhendo o lugar herético em nome de uma comunidade com tílias e lagartixas. «Não há bênção»: aquilo a que a sociedade chama bênção merece ser recusado. Mas essa recusa é um «sim», um exílio escolhido. Encontramo-lo em vários livros de Llansol: porque há um arbusto, *Prunus Triloba*, cortado entre *Causa Amante, Finita* e *O Encontro Inesperado do Diverso*, várias árvores cortadas no prefácio de Llansol à sua tradução de poemas de Verlaine, e um ramo cortado do Pinheiro Letra em *Ardente Texto Joshua*. Em cada um destes momentos, sempre dolorosíssimos, entre a árvore e a humanidade a narradora escolhe a árvore.

Suspendamos aqui a leitura.

A segunda cena de renúncia está na extensa carta de despedida que Simone Weil escreve ao padre Joseph-Marie Perrin, em Marselha, a 14 de Maio de 1942. A autora explica por que, na sua adesão infinita ao cristianismo, deve recusar o baptismo. Não há recusa *apesar da adesão*, mas recusa *por causa da* própria adesão. De resto, Simone Weil afirma logo à partida: «ma conception de la vie était chrétienne. C'est pourquoi il ne m'est jamais venu à l'esprit que je pourrais entrer dans le christianisme. J'avais l'impression d'être née à l'intérieur.²» (1999: 770). Por outro lado, explica que

Le christianisme doit contenir en lui toutes les vocations sans exception, puisqu'il est catholique. Par suite l'Église aussi. Mais à mes yeux le

2 Neste ensaio, cito sempre a bibliografia ativa e passiva de Simone Weil no original e proponho uma tradução em rodapé: «a minha conceção da vida era cristã. Por isso, nunca me passou pelo espírito a ideia de que poderia entrar no cristianismo. Sentia que já tinha nascido dentro dele.»

christianisme est catholique en droit et non en fait. Tant de choses sont hors de lui, tant de choses que j'aime et ne veux pas abandonner, tant de choses que Dieu aime, car autrement elles seraient sans existence.³ (775)

A autora refere-se a todas as correntes de pensamento e de procura de Deus que a Igreja rotulou ao longo da História como heréticas. Preferindo permanecer no lugar «où je me trouve depuis la naissance, à l'intersection du christianisme et de tout ce qui n'est pas lui»⁴ (776), Simone Weil não pode entrar numa instituição baseada no uso «des deux petits mots *anathema sit*»⁵ (*ibidem*). Simone Weil prefere reivindicar o anátema para si própria, colocar-se, como Maria Gabriela Llansol, no lugar do desterrado. Desterro: mesmo se Simone Weil escreveu um livro intitulado *L'Enracinement*⁶; e quanto a Dom Arbusto, de Maria Gabriela Llansol, é um arbusto *viator*, a quem a narradora dá a possibilidade de sair da terra e viajar, salvando-se dos *mal-estares da civilização*. Nomadismo e habitação fundem-se aqui, como o *sim* e o *não* na mesma renúncia afirmativa.

Simone Weil acrescenta, na carta a Joseph-Marie Perrin: «on ne peut jamais trop résister à Dieu si on le fait par pur souci de la vérité. Le Christ aime qu'on lui préfère la vérité, car avant d'être le Christ il est la vérité. Si on se détourne de lui pour aller vers la vérité, on ne fera pas un long chemin sans tomber dans ses bras.»⁷

3 «O cristianismo deve conter em si todas as vocações sem exceção, uma vez que é católico. Por conseguinte, a Igreja também. Mas, aos meus olhos, o cristianismo é católico em direito e não de facto. Ficam tantas coisas fora dele, tantas coisas que eu amo e que não quero abandonar, tantas coisas que Deus ama, pois de outro modo não existiriam.»

4 «onde me encontro desde que nasci, na intersecção entre o cristianismo e tudo aquilo que não o é».

5 «das duas pequenas palavras *anathema sit*» [isto é: *que seja anátema*].

6 *O Enraizamento*.

7 «nunca se pode resistir demasiado a Deus, se é por puro respeito da verdade que se resiste. Cristo ama que nós prefiramos a verdade a ele próprio, porque ele é a verdade antes

(1999: 772). Não é uma recusa de Cristo, antes um encontro essencial com aquilo de que Cristo seria forma e mandatário. Simone Weil cita várias vezes o episódio dos *Evangelhos* em que Cristo agradece aos justos a hospitalidade e os justos respondem: mas quando foi, Senhor, que eu Te hospedei? Assim, por exemplo, em «L'amour de Dieu et le malheur»⁸: «Ils ne savaient pas qui ils avaient nourri. Rien même n'indique, d'une manière générale, qu'ils aient eu aucune connaissance du Christ. Ils ont pu l'avoir ou non. L'important est qu'ils aient été justes.»⁹ (1999: 711). O justo, estando na verdade, nunca pensa que o hóspede é o próprio Cristo; pensá-lo seria cair imediatamente no ciclo da recompensa, da expectativa, perder a gratuidade absoluta do gesto. Nesse sentido, não importa reconhecer Cristo; importa, decerto, não o reconhecer. Ver aquele miúdo da rua – que espreita Teresa e a narradora pelo vidro do restaurante, em *Ardente Texto Joshua* – não como Cristo, mas como apenas isso mesmo, um miúdo da rua. O conhecimento da verdade não pede a identificação de Cristo: a própria revelação, diz Blanchot (1969) numa leitura muito inteligente de Simone Weil, não altera nada.

Porque Joseph-Marie Perrin ainda consegue responder a Simone Weil, entretanto refugiada em Casablanca, a autora escreve-lhe uma nova carta e assegura-lhe: é «L'amour de ces choses qui sont hors du christianisme visible»¹⁰ que a mantém «hors de l'Église»¹¹ (1999: 785). Acrescenta: «Il faut être catholique, c'est-à-dire n'être relié par un fil

de ser Cristo. Se nos desviamos dele para ir em direção à verdade, não percorremos grande caminho sem cair nos seus braços.»

8 «O amor de Deus e a infelicidade».

9 «Eles não sabiam quem tinham alimentado. Aliás nada indica, de forma geral, que tivessem sabido da existência de Cristo. Podem ter sabido ou não. O importante é que tenham sido justos.»

10 «O amor destas coisas que estão fora do cristianismo visível».

11 «fora da Igreja».

à rien qui soit créé, sinon la totalité de la création. Cette universalité a pu autrefois chez les saints être implicite»¹² (786), mas para concluir que a Igreja, tal como existe em 1942, não aceita essa «totalité de la création». A esse nível, pouco importa se se é cristão ou ateu, porque, na justiça de uma aceitação integral do mundo, existiria fé implícita. O interlocutor de Simone Weil não podia admitir esta ideia. É curioso notar que os estudos sobre Simone Weil se dividem entre uma condenação absoluta daquela recusa do baptismo (veja-se por exemplo o livro coletivo *Réponses aux Questions de Simone Weil*¹³, com prefácio de Joseph-Marie Perrin (1964), onde se considera, eventualmente até com alguma misoginia, que a autora não compreende o baptismo) e, por outro lado, a decisão pudica de nem sequer abordar a questão da religiosidade de Simone Weil: «Il est impossible d'émettre un jugement de valeur sur autrui à propos de son orientation vers la dimension divine»¹⁴, afirma Marie-Madeleine Davy (2006: 258).

Será possível observar a mesma recusa da bênção em Maria Gabriela Llansol e em Simone Weil? Com que pudor, com que silêncio? Será necessário pensar, nessas recusas muito exigentes, a vontade afirmativa de incluírem em si mesmas a maior pluralidade de vozes: a comunidade em Llansol, a heresia em Weil, uma linhagem mística, heterodoxa, nas duas autoras. Nenhum anátema, mas a aceitação absoluta do mundo, mesmo que – ou precisamente porque – Deus não se encontra nele: não há bênção, o mundo está desprotegido, diz Llansol, o mundo é a própria retirada de Deus, que o cria por esvaziamento de Si, acrescenta Simone Weil. Inquietante teologia negativa.

12 «É preciso ser católico, quer dizer, não se prender nem por um fio a uma coisa criada, mas apenas à totalidade da criação. Esta universalidade pôde, outrora, entre os santos, ser implícita».

13 *Respostas às Questões de Simone Weil*.

14 «É impossível emitir um juízo de valor sobre outrem a propósito da sua orientação para a dimensão divina.»

Em suma, é preciso multiplicar as vozes, tília e lagartixas podem descrever o mundo («Se cada espécie se adapta às circunstâncias do meio, cada espécie representa uma leitura das virtualidades desse meio. Cada espécie é uma leitura», diz *Parasceve* (2001: 37)), e o presente ruidoso não conhece Deus mais profundamente do que o passado: não há progresso, denuncia várias vezes Simone Weil. Há apenas o devir plural das vozes comunicantes, como diz José Augusto Mourão sobre Llansol (mas poderia ser sobre Simone Weil): «os seus textos despertam em nós tempestades de energia (...). Aos profissionais da ortodoxia, sejam eles simples crentes, pregadores ou teólogos, falta a sensibilidade do pobre, o conhecimento das margens, a ligeireza do animal que não calcula o sopro. A ortolalia é triste. A ressonância indica a prática de um lugar comum de escuta, uma partilha de vozes, cordial.» (2003: 51-52). Recusar a ortolalia: aceitar o dialogismo, a crise da verdade que ele exige. Escolher a infinita heterolalia, devir a voz do outro (tília, herege, lagartixa) na voz própria, contaminar-se alegremente de mundo, recusar a bênção.

2. A INFELICIDADE

Há outra cena em *Ardenente Texto Joshua* que é também, para mim, uma recusa da bênção:

– Mas, Teresa... o garoto está lá fora e parece ter fome – ainda consegui dizer, mas sem qualquer censura

e, de repente, em pleno restaurante pejado de convivas, vomitaste a sopa, o peixe e as batatas sobre a toalha; parecias ter guardado o vinho.

Confusa, dizias para ti própria

«o meu amigo não suporta as palavras»

– Teresa – chamei

(...)

– Se eu me levantar, vens comigo? – acabaste por me perguntar.

- Sim. Para onde fores.
- Limpa-me o vomitado. (Llansol, 1998a: 42)

Teresa é Thérèse Martin, do convento de Lisieux. O amigo dela não é Cristo, nem sequer Jesus, talvez um Joshua menos audível na nossa civilização, ou apenas isso mesmo: «o amigo», sem nome, e portanto com qualquer nome, talvez mesmo o nome «garoto», provisoriamente.

Eis a cena: Teresa vomita quando o garoto tem fome, ela renuncia no momento em que descobre a carência no lugar do outro. José Augusto Mourão comenta este movimento de «desincarnar o corpo para incarnar Deus» (2003: 36), como «Decomposição do corpo. Agonia como encontro com a memória de si e desejo do encontro com o Outro numa consumação ígnea.» (37). A incarnação de Deus seria, pois, um esvaziamento de si; não a conquista de atributos, não a onipotência. Lendo Simone Weil, Monique Broc-Lapeyre descreve o mesmo movimento: «Il faut donc affamer l'âme et renoncer à toute nourriture. C'est plus qu'un changement de régime, c'est affamer l'âme jusqu'à la mort, c'est accepter de mourir de faim»¹⁵ (2006: 110). Esta morte pela fome é, para mim, outra recusa da bênção que preserva, no vazio pleno, uma bênção maior, desterrada. Recusa da hóstia, em Simone Weil, porque o laço cristão com o outro é anterior a qualquer partícula consagrada: mas quando, Senhor, eu te acolhi? Recusa da refeição, em Llansol, porque o outro tem fome. Epifania na infelicidade, pela infelicidade.

Em «L'amour de Dieu et le malheur», Simone Weil escreve sobre a infelicidade como um «déracinement de la vie, un équivalent plus

15 «É preciso portanto esfomear a alma e renunciar a todo o alimento. É mais do que uma mudança de regime, é esfomear a alma até à morte, aceitar morrer de fome.»

ou moins atténué de la mort»¹⁶ (1999: 693). Mas para acrescentar que só na infelicidade a salvação é possível, e apenas em pleno paradoxo irresolúvel. Começa por constatar: «Le malheur rend Dieu absent pendant un temps»¹⁷, exatamente como escreve Llansol: «Não há bênção. / É o que se diz quando se fala em Deus ausente.» Mas aqui as duas autoras assumem o risco de um salto paradoxal do pensamento:

Pendant cette absence il n'y a rien à aimer. Ce qui est terrible, c'est que si, dans ces ténèbres où il n'y a rien à aimer, l'âme cesse d'aimer, l'absence de Dieu devient définitive. Il faut que l'âme continue à aimer à vide, ou du moins à vouloir aimer, fût-ce avec une partie infinitésimale d'elle-même.¹⁸ (1999: 695)

A alma deve amar mesmo na infelicidade absoluta, quando não há nada para amar. Amor no vazio, na ausência – poderia ser uma categoria do pensamento de Kierkegaard (que Llansol, pelo menos, leu intensamente). Em Kierkegaard (1994), só pode salvar-se aquele que se sabe tão indigno que já não crê na sua própria salvação; e contudo, esse mesmo homem, sabendo a impossibilidade da sua salvação, deve ainda crer que será miraculosamente salvo. O paradoxo deve ser preservado de qualquer síntese – ou bênção – e permanecer aberto como uma ferida. Ele é dito assim por Simone Weil, no fim do prólogo ao livro *La Connaissance Surnaturelle*¹⁹ (livro projetado, que a autora nunca chegou a compor): «Je sais bien qu'il ne m'aime pas. Comment

16 «desenraizamento da vida, um equivalente mais ou menos atenuado da morte».

17 «A infelicidade deixa Deus ausente durante algum tempo».

18 «Durante esta ausência não há nada para amar. O que é terrível é que, nessas trevas em que não há nada para amar, se a alma deixa de amar, a ausência de Deus torna-se definitiva. É preciso que a alma continue a amar sem porquê, ou pelo menos a querer amar, nem que seja com uma parte infinitesimal de si mesma.»

19 *O Conhecimento Sobrenatural*.

pourrait-il m'aimer? Et pourtant au fond de moi quelque chose, un point de moi-même, ne peut pas s'empêcher de penser en tremblant de peur que peut-être, malgré tout, il m'aime.»²⁰ (1999: 807). Deus não pode amar a criatura, e contudo ama-a; Deus não seria mais do que a ausência ou o esvaziamento que constitui a própria existência da criatura, e o amor dá-se através dessa ausência. Por outro lado, é preciso evitar que este movimento paradoxal se torne técnica, como adverte Blanchot:

Ce n'est plus mon désir, par lui-même, qui produit le bien: c'est le grand Bien qui répond chaque fois à mon désir et m'influence. (...) Si j'ai une telle certitude, est-ce que mon désir ne va pas perdre de son désintéressement, de sa pureté? Et cessant d'être pur, il sera vain; aucun bien ne lui répondra. Nous sommes donc voués à cette contradiction essentielle: que la seule pensée de la vérité suffit à fausser la vérité, et qu'il suffit de connaître les règles nécessaires au salut pour ne plus pouvoir les observer, *«parce que le seul fait d'y songer en constitue déjà une violation»*. *Ce qui, à nouveau, montre ou notre absolue impuissance et l'impossibilité de tout salut, ou bien nous oblige à n'espérer qu'en la miséricorde divine.*²¹ (1969: 164-165; o fragmento em itálico e entre parênteses é uma citação de Simone Weil)

20 «Bem sei que ele não me ama. Como poderia amar-me? E contudo, no fundo de mim, alguma coisa, um ponto de mim mesma, não pode impedir-se de pensar, a tremer de medo, que talvez, apesar de tudo, ele me ame.»

21 «Já não é o meu desejo, por si próprio, que produz o bem; é o grande Bem que responde de cada vez ao meu desejo e que me influencia. (...) Se tenho uma tal certeza, o meu desejo não perderá algum do seu desinteresse, da sua pureza? E, deixando de ser puro, ele será vão; nenhum bem lhe responderá. Estamos portanto votados a esta contradição essencial: o mero pensamento da verdade basta para falsear a verdade, e basta conhecer as regras necessárias à salvação para já não as poder observar, *«pois o mero facto de o pensar já constitui uma violação»*. E isto, de novo, ou mostra a nossa absoluta impotência e a impossibilidade de qualquer salvação, ou então obriga-nos a ter esperança apenas na misericórdia divina.»

Mas Simone Weil, conclui Blanchot, nunca desespera. Digamos assim: ela crê onde nada é crível, ama onde nada é amável, permanece abençoada porque recusa a bênção.

Por isso a infelicidade é necessária. Na verdade, lemos ainda em «L'amour de Dieu et le malheur»: «Il ne faut pas désirer le malheur; cela est contre nature (...). / Mais ce qui est en fait perpétuellement présent, ce que par suite il est toujours permis d'aimer, c'est la possibilité du malheur.»²² (Weil, 1999: 705). Não se pode procurar a infelicidade (nenhum simples desespero, nenhuma dubiedade masoquista), mas pode-se permanecer disponível na espera da infelicidade, que nunca deve ser afastada, na audição da tília ou do garoto. Importa portanto nem sequer escolher. Não procurar, aceitar tudo: «Je n'ai jamais recherché le malheur, bien que j'en aie été souvent et vivement tentée. (...) Si maintenant le malheur m'atteint, pourquoi chercherais-je particulièrement à y échapper? (...) Il vaut mieux considérer tout ce que le sort apporte, bonheur ou malheur, vie ou mort, comme une grâce.»²³, diz Simone Weil (1999: 968-969) numa carta à sua ex-aluna Huguette Baur. O amor é também retirada de si, esvaziamento, não-intervenção sobre as coisas. E se a dor não pode ser desejada, também não deve ser odiada: qualquer recusa significaria perda de uma parte do mundo – quando apenas importa aceitar a «totalidade da criação», sem juízo, sem interpretação.

Regresso ao restaurante onde Teresa vomita, recusa a hóstia da refeição porque o garoto (o próprio Joshua?) está do lado de lá do

22 «Não se deve desejar a infelicidade; isso é contra-natura (...). / Mas o que de facto está perpetuamente presente, o que portanto se pode sempre amar, é a possibilidade da infelicidade.»

23 «Nunca procurei a infelicidade, embora tenha sido muitas vezes vivamente tentada a procurá-la. (...) Se agora a infelicidade me atinge, por que haveria de fazer um esforço particular para lhe fugir? (...) Mais vale considerar tudo quanto o acaso traz, felicidade ou infelicidade, vida ou morte, como uma graça.»

vidro. A ceia tem de ser aberta a todos, ou não é uma ceia (cf. Eiras, 2007). Há uma segunda tentativa, Teresa convida o miúdo desterrado, assim:

O garoto veio e sentou-se

– O que queres? – perguntou ele.

– És tu que escolhes. Não eu.

– A tua vontade é mesmo a sério?

– Como o meu desejo.

– Como te chamas?

– A que te segue.

– És uma Seguitina – disse o garoto. E acrescentou: – O que tu queres é que eu te alegre o almoço.

Disse e desandou.

– Não, Teresa. Não sejas piègas. Não vais voltar a vomitar.

– Quem me chama, Gabriela? – ainda perguntaste, tímida (Llansol, 1998a: 44)

Haveria muito a dizer sobre estas linhas densas. Por exemplo, sobre a troça dolorosa do miúdo (e da narradora?) em relação à disponibilidade ainda imperfeita de Teresa, uma «Seguitina» dos outros. Mas o impulso de Teresa é genuíno: ela apenas responde a alguém que a chama – a narradora, no primeiro almoço, ou alguém, agora (e nunca saberemos quem é este novo *alguém*). Há aqui convites, recusas, refeições e vomitados, mas em primeiro lugar há um chamamento que faz de Teresa objeto que acorre e diz sim à totalidade da existência infeliz, sem escolha. O garoto tem razão, Teresa é uma «Seguitina» que deveria assumir inteiramente a sua condição de seguidora (o sufixo em «seguitina» diz a pertença a uma ordem, instituição, um acidente numa busca essencial). Mas Teresa já sabe, pelo

menos, que deve responder a um chamamento. Pergunta: «Quem me chama, Gabriela?»; e, como escreve Llansol em *Um Falcão no Punho*, «Perguntar ‘quem sou’ é uma pergunta de escravo; perguntar ‘quem me chama’ é uma pergunta de homem livre.» (1998b: 130).

Também Simone Weil pode ser descrita a partir deste contacto carnal com a dor do mundo: «Aller là où la carne est la plus immangeable dans sa réalité fibreuse et avariée. Elle vit cette hantise d’être abusée, de se contenir aux abords du réel. Il fait combattre car rien n’est, pour elle, jamais assez réel. (...) La douleur, elle, ne ment pas.»²⁴ escreve François Angelier (2006: 46). O real não é forçosamente o que existe, porque «existir» é só um modo desse real que começa por ser chamamento. É o chamamento que cria a criatura enquanto criatura infeliz: «Être des créatures, ce n’est pas nécessairement être malheureux, mais c’est nécessairement être exposé au malheur. L’incréé seul est indestructible.»²⁵ (Weil, 1999: 712).

3. A ESCOLHA DO BODHISATTVA

Recusar a bênção é permanecer entre os excluídos: corpo vomitado. Como recusar em cada instante a possibilidade da bênção (que exclui), para obedecer a um chamamento originário (que nada deve à salvação, mas até dificulta, impossibilita, menospreza a salvação)? Como conservar a heterolalia de modo a devir uma voz de vozes, visão da tília? Como aceitar infinitamente a impureza do impuro?

Finjamos mudar de universo, para observar, no budismo mahayana, o Bodhisattva, entendido «não simplesmente como um Buda em potência, mas como alguém que, pela renúncia ao *nirvana*,

24 «Ir aonde a carne é a mais incomedível na sua realidade fibrosa e estragada. Ele vive esta ânsia de ser violentada, de atingir os limites do real. O real obriga à luta, porque para ela nunca nada é suficientemente real. (...) A dor, porém, nunca mente.»

25 «Sermos criaturas não é necessariamente sermos infelizes, mas é necessariamente estarmos expostos à infelicidade. Só o incriado é indestrutível.»

estava a um nível espiritual superior ao daquele que o atingia, e assim escapava ao mundo do nascimento-e-morte»:

o Bodhisattva é aquele que sabe que existe uma profunda contradição entre um *nirvana* alcançado por si próprio e para si próprio. Do ponto de vista popular, o Bodhisattva tornou-se um centro de devoção (*bhakti*), um salvador do mundo que tinha jurado não entrar no *nirvana* final, antes que todos os outros seres sensíveis o tivessem também alcançado. Por eles, consentiu em nascer e voltar a nascer continuamente no Círculo de *samsara*, até que, no decurso de inúmeras idades, mesmo a erva e o pó tivessem alcançado o estado de Buda. (Watts, 1990: 83)

O Bodhisattva renuncia portanto à bênção – em nome de todos (da erva, do pó – como em Llansol se geram comunidades com arbustos ou torvelinhos de lixo e poeira). O Bodhisattva permanece na existência ilusória, considerando-a apenas como mediação (Simone Weil, leitora apaixonada de Platão, diria: *metaxu*) da verdade, do supremo esvaziamento, do *nirvana*. A recusa da bênção do *nirvana* é uma impureza, mas disponível e atenta à infelicidade do mundo.

Na verdade, importa pensar que o próprio *nirvana* não é transcendente ao mundo da *samsara*: qualquer dicotomia que oponha verdade e ilusão ainda faz parte da ilusão. Por isso, no budismo mahayana, nunca há um mundo ilusório que deva ser recusado, nem o *nirvana* se pode agarrar. Alain Watts conclui: «se não há *nirvana* que possa ser atingido, e se, na realidade, não há entidades individuais, a nossa escravidão ao Círculo é mera aparência, e (...) de facto estamos já em *nirvana* – pelo que procurar *nirvana* é a loucura de pretender encontrar o que nunca se perdeu.» (1990: 84). Síntese extrema: «*samsara* é *nirvana*» (88).

Há em Simone Weil e em Maria Gabriela Llansol a recusa da bênção – mas também, e sobretudo, a aceitação do mundo (todo

o mundo, tudo). E já não como mediação acidental do divino, mas acontecimento que se salva a si próprio. Isto é: beleza. A beleza é aquilo que resiste à função de mediação, lugar em que o mundo ganha consciência de si mesmo. Mas pela recusa da bênção humana. Assim, Simone Weil escreve numa carta ao seu amigo Jean Posternak:

Un problème: tout est franciscain à Assise et autour, tout, sauf ce qui a été fait en l'honneur de saint François (les belles fresques giottesques exceptées). Tout est franciscain de ce qui a précédé François. A croire que la Providence a créé ces champs heureux et ces humbles et touchantes oratoires pour préparer son apparition. Avez-vous remarqué que la chapelle où il priait, à Santa Maria degli Angeli (maudite soit la grande église qui l'entoure!) est une petite merveille d'architecture?²⁶ (Weil, 1999: 646)

Eis o chamamento: «Tout est franciscain de ce qui a précédé François», Francisco de Assis existe antes de Francisco de Assis, a própria capela de Santa Maria dos Anjos integra-se na paisagem natural de «champs heureux», certamente com tílias e lagartixas; mas a igreja construída literalmente por cima da capela de Francisco é renegada por Simone Weil como, diria Llansol, impostura da língua, imposição de uma bênção que abafa ou ignora a heterolalia da natureza imprevisível.

A beleza é o lugar preciso que me interessa observar. Em Simone Weil, a beleza não invalida que o mundo seja *metaxu*; mas ele é tam-

26 «Um problema: tudo é franciscano em Assis e à volta de Assis, tudo, exceto o que foi feito em honra de São Francisco (e ressalvando os belos frescos de Giotto). Tudo o que precedeu Francisco é franciscano. Dir-se-ia que a Providência criou estes campos felizes e estes oratórios humildes e comoventes para preparar a aparição de Francisco. Notou que a capela onde ele rezava, em Santa Maria degli Angeli (maldita seja a grande igreja que a cerca!) é uma pequena maravilha de arquitetura?»

bém resistência, portanto sabor, imagem; e essa resistência, por seu turno, revela-se como a maior concretude possível num mundo que consiste apenas em esvaziamento de Deus. A beleza realiza então o ato paradoxal de Kierkegaard: ela é incrível, porque mero vazio de uma mediação, mas irrecusável no seu apelo para uma contemplação absoluta, sem juízo. De resto, em Simone Weil, a beleza é apenas um chamamento transformado em paisagem. Assim, não pode ser retida, do mesmo modo que o Bodhisattva sabe que está apenas no *samsara*, mas também que *samsara* é *nirvana*; do mesmo modo que em Maria Gabriela Llansol não existe nada para tomar: «Se o teu amigo é para ti o que o texto é para mim creio que se não deve procurar com inquietação / nem obsessão. / Talvez não deva sequer ser procurado. / / Estar lá, ao alcance de qualquer fulgor ou voz, deve ser suficiente.» (1998a: 50).

Há então duas possibilidades: na primeira – «o texto, por sua própria mão, escreve / onde há verdade não há impureza» –, há a bênção do puro; na segunda – «Teresa, caindo em si, e ao ver como fora dura com o criado, / – Por que está perturbado? – pergunta-lhe. – Não é sempre do impuro que nasce a verdade? Diga [ao garoto] que entre.» (56) –, há a recusa da bênção em nome de uma bênção maior. E aqui se resolve a escolha: «onde tu nos farias escolher o puro, o divino, / o nosso coração batendo sobressaltado prefere infinitamente mais seguir o fio do fulgor.» (65).

Mas acaso há, houve alguma vez, escolha entre dois caminhos? E não apenas chamamento ou certeza, mesmo sob a cólera (perante a tília cortada a frio)? Se Maria Gabriela Llansol, se Simone Weil têm a coragem de renunciar à bênção, não será porque afinal nunca poderiam escolher de outro modo? Simone Weil sabe que «Quand d’authentiques amis de Dieu (...) répètent des paroles qu’ils ont entendues dans le secret (...) et qu’elles sont en désaccord avec l’enseignement de l’Église, c’est simplement que le langage de la

place publique n'est pas celui de la chambre nuptiale.»²⁷ (1999: 778). E, entre ouvir a praça pública da Igreja ou o segredo da câmara nupcial, Simone Weil não hesita: só pode escolher, e portanto não é uma «escolha», a câmara nupcial de Deus. Como Antígona não hesitou em cumprir o mandamento dos deuses, não da cidade. Quanto a Llansol, eis que Teresa e o seu amigo, Joshua, bebem café. A chávena dele está limpa; a dela, suja:

ele mantinha a sua chávena de café meio cheia sobre o tabuleiro e, subitamente, deixou a terra da linguagem quando se impressionou por a chávena de café suja ter sido colocada ao lado da sua, quase limpa. Virgem de impureza, dir-se-ia. (...) Poder e pureza fora o que [ele] herdara do pai. Mas, face ao amor de Teresa, que lhe valiam? (1998a: 102)

Nenhuma chávena, afinal, está suja.

REFERÊNCIAS

- ANGELIER, François (2006), «La sherpa du Thabor. 'Un peu de chair nue, inerte et sanglante'», in François L'Yvonnet (ed.), *Simone Weil: Le grand passage*, 2ª ed., Paris: Albin Michel, 39-59.
- BLANCHOT, Maurice (1969), *L'Entretien Infini*, Paris: Gallimard.
- BROC-LAPEYRE, Monique (2006), «Le passage de la personne à l'impersonnel», in François L'Yvonnet (ed.), *Simone Weil: Le grand passage*, 2ª ed., Paris: Albin Michel, 103-117.
- DAVY, Marie-Madeleine (2006), «Le 'secret du roi'», in François L'Yvonnet (ed.), *Simone Weil: Le grand passage*, 2ª ed., Paris: Albin Michel, 253-265.

27 «Quando autênticos amigos de Deus (...) repetem palavras que ouviram em segredo (...) e quando elas estão em desacordo com o ensinamento da Igreja, é simplesmente porque a linguagem da praça pública não é a da câmara nupcial.»

- EIRAS, Pedro (2007), «A Ceia – Lispector, Pasolini, Llansol», in Luiz Roberto Cairo, Andrea Santurbano, Patricia Peterle, Ana Maria D. de Oliveira (eds.), *Nas Malhas da Narratividade: Ensaios sobre Literatura, História, Teatro e Cinema*, Assis: UNESP, 229-243.
- KIERKEGAARD, Søren (1994), *Traité du Désespoir*, Trad. Knud Ferlov e Jean-Jacques Gateau, Paris: Gallimard [1849].
- LLANSOL, Maria Gabriela (1994), *O Ensaio de Música*, Lisboa: Rolim.
- LLANSOL, Maria Gabriela (1996), *Inquérito às Quatro Confidências: Diário III*, Lisboa: Relógio d'Água.
- LLANSOL, Maria Gabriela (1998a), *Ardente Texto Joshua*, Lisboa: Relógio d'Água.
- LLANSOL, Maria Gabriela (1998b), *Um Falcão no Punho*, 2ª ed., Lisboa: Relógio d'Água [1985].
- LLANSOL, Maria Gabriela (2001), *Parasceve: Puzzles e ironias*, Lisboa: Relógio d'Água.
- MOURÃO, José Augusto (2003), *O Fulgor é Móvel: Em torno da obra de Maria Gabriela Llansol*, Lisboa: Roma Editora.
- PERRIN, J.-M., et al. (1964), *Réponses aux Questions de Simone Weil*, Paris: Éditions Montaigne.
- WATTS, Alan W. (1990), *O Budismo Zen*, Trad. Carlos Grifo Babo, 4ª ed., Lisboa: Presença [1956].
- WEIL, Simone (1999), *Œuvres*, Ed. Florence de Lussy, Paris: Gallimard.

RESUMO

Em *Inquérito às Quatro Confidências* (1996), Maria Gabriela Llansol decide renunciar à bênção. Meio século antes (1942), numa carta ao seu amigo padre Joseph-Marie Perrin, Simone Weil recusa o batismo para permanecer fiel a experiências espirituais que a Igreja condena. Por que razão o silêncio e a recusa da bênção são, às vezes, o único lugar possível para a

escrita e o pensamento? Por que é necessário escolher o perigo e encontrar-se a si próprio no olhar do outro?

Palavras-chave: Maria Gabriela Llansol, Simone Weil, recusa da bênção, ética, cristianismo.

ABSTRACT

In *Inquérito às Quatro Confidências* (1996), Maria Gabriela Llansol decides to renounce blessing. Half a century before (1942), in a letter to her friend priest Joseph-Marie Perrin, Simone Weil refuses baptism in order to remain faithful to spiritual experiences the Church condemns. Why is it that silence and the denial of blessing are sometimes the only possible place for writing and thought? Why is it necessary to choose danger and find oneself in the gaze of the other?

Keywords: Maria Gabriela Llansol, Simone Weil, blessing renunciation, ethics, Christianity.