

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

IVAN KIPER MALACARNE

**POR UMA TEOLOGIA DESÚTIL E VAGABUNDA: UMA DEGUSTAÇÃO
TEODECOLONIAL DA POESIA DE MANOEL DE BARROS**

São Leopoldo

2025

IVAN KIPER MALACARNE

**POR UMA TEOLOGIA DESÚTIL E VAGABUNDA: UMA DEGUSTAÇÃO
TEODECOLONIAL DA POESIA DE MANOEL DE BARROS**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia, Religião
e Linguagens
Linha de Pesquisa: Teologia e práxis
religiosa

Pessoa Orientadora: Dr. Júlio César Adam

São Leopoldo

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M236p Malacarne, Ivan Kiper
Por uma teologia desútil e vagabunda: uma
degustação teodecolonial da poesia de Manoel de Barros
/ Ivan Kiper Malacarne; orientador Júlio César Adam. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2025.
230 p. ; 31 cm

Tese (Doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2025.

1. Decolonialidade. 2. Teopoética. 3. Teologia na
literatura. 4. Manoel de Barros. I. Adam, Júlio César,
orientador. II. Título.

IVAN KIPER MALACARNE

**POR UMA TEOLOGIA DESÚTIL E VAGABUNDA: UMA DEGUSTAÇÃO
TEODECOLONIAL DA POESIA DE MANOEL DE BARROS**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia, Religião
Linguagens

Data de Aprovação: 05 de agosto de 2025

PROF. DR. JÚLIO CÉZAR ADAM (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. IURI ANDRÉAS REBLIN (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. CLÁUDIO CARVALHAES (UNION THEOLOGICAL SEMINARY - NY)
Docente visitante

PROF. DR. ALONSO DE SOUZA GONÇALVES (SEMINÁRIO TEOLÓGICO SERVO DE
CRISTO - SP)
Docente visitante

Assinado
digitalmente por:
Júlio César Adam :
XXX.195.000-XX
Date: 26/08/2025
10:36:38 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Marcelo Ramos
Saldanha :
XXX.811.570-XX
Date: 26/08/2025
10:53:41 -03:00



Assinado
digitalmente por:
Iuri Andréas Reblin :
XXX.425.387-XX
Date: 26/08/2025
11:07:22 -03:00



*Dedico este desútil e vagabundo trabalho às
baratas,
às formigas,
aos sapos
e aos pássaros
que circulam por minha casa,
além da minha gata Luna!*

*Dedico este desútil e vagabundo trabalho às
pedras,
às folhas secas,
às bostas de sapo,
à terra suja,
que fazem parte do chão que piso!*

*Espero que meu trabalho seja lido por eles, assim
como Manoel desejou que as pedras o lessem!*

AGRADECIMENTOS

Chega ao fim uma jornada manoelina,
feita com dedicação,
complicação,
desexplicação,
imaginação,
excitação
e degustação!

Uma labuta encerrada por mim,
feito de ancestralidades,
amizades,
familiaridades,
uma digna transubstanciação:
de gente boa,
de gente chata,
de gente feliz,
de gente emburrada,
de gente que não posso deixar
de dar o meu abraço e meu agrado:

...à minha mãe Eracy,
mulher indescritivelmente maravilhosa,
lutadora mais persistente
do que Bernardo tentando ser árvore...

...à minha segunda família,
Anadir, Algemiro, Silvia, Cristiane, Renata e Ingrid,
um grupo que me faz feliz,
tal como o prazer de ver o amanhecer
pelos olhos de uma garça...

...ao professor Júlio César Adam,
um orientador muito manoesco,
feito à vagabundagem teológica,
que me aguentou por mais de seis anos...

...aos amigos e às amigas catados com gosto pela estrada:
Igon,
Marcelo e Priscila,
Mirian e Gabriel,
Jociely e Maiquel,

Vinícius e meu afilhado Pietro Fernando,
Horrara, Ingredi e Vanessa...

...à Faculdades EST,
local de desacontecimentos...

...à equipe de docentes e técnico-administrativo da Faculdades EST,
sobremodo Günther, da biblioteca,
Carla, da secretaria,
Walmor, companheiro pra toda obra,
gente que constrói desacontecimentos...

... à Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível
Superior (CAPES),
pelo fomento a esta pesquisa e investimento na educação brasileira,
permitindo-me ser um vagabundo profissional em tempo integral...

...às professoras Gisela Isolde Waechter Streck
e Karin Hellen Kepler Wondracek,
grandes mulheres
que me fizeram amanhecer na pesquisa...

...aos professores vagabundos Alonso de Souza Gonçalves, Cláudio
Carvalhes, Iuri Andréas Reblin e Marcelo Ramos Saldanha, que se
dispuseram a perderem seu tempo degustando as minhas
desutilidades acadêmicas teológicas...

... a Manoel,
bocó,
bugre,
andarilho,
e vagabundo,
ensinador do divino,
proseador de absurdos,
inventador e mentiroso,
foi poeta nas horas vagas,
ou seja, em toda a sua vida,
que agora é árvore em tempo integral!

Venho de nobres que empobreceram.
Restou-me por fortuna a soberbia.
Com esta doença de grandezas:
Hei de monumentar os insetos!
(Cristo monumentou a Humildade quando beijou os
pés dos seus discípulos.
São Francisco monumentou as aves.
Vieira, os peixes.
Shakespeare, o Amor, A Dúvida, os tolos.
Charles Chaplin monumentou os vagabundos.)
Com esta mania de grandeza:
Hei de monumentar as pobres coisas do chão mijadas
de orvalho.

*Manoel de Barros,
Livro sobre nada*

RESUMO

Em um mundo globalizado, marcado por um capitalismo selvagem, racionalismo, utilitarismo, consumismo, colonialismos e colonialidades, gesta-se esta pesquisa que provém dos estudos decoloniais sob o viés da hermenêutica teológica. Contribui-se para romper com uma interpretação reducionista que apenas considera o cristianismo e a teologia cristã como produtores e legitimadores da colonialidade e da colonização. Reforça-se o caráter profético teológico em denunciar injustiças, violências, subjugações e reducionismos que tendem a matar a Criação divina, enquanto se anuncia novos *eschata*, momentos *kairóticos* de destruição das mazelas e proclamação de nova vida. Para tanto, almeja-se compor e degustar uma leitura teodecolonial da poesia do mato-grossense Manoel de Barros (*in memoriam*), um verdadeiro bocó, bugre e vagabundo poético. A metodologia utilizada para cumprir com esse propósito é a antropofagia decorrente do movimento modernista brasileiro, sobretudo pelo viés do poeta Oswald de Andrade, um caminho e uma experiência decoloniais que remontam a muitos povos indígenas brasileiros bem antes da chegada dos colonizadores europeus ao Brasil. Além disso, também se considerará algumas indicações metodológicas da teopoética na recepção da obra de Manoel, bem como outras provenientes dos estudos decoloniais. Ao final deste percurso, apresentar-se-á o criancamento da palavra; a comunhão eucarística com o chão, com as miudezas, o ínfimo e as desutilidades; e o reconhecimento da insuficiência, parcialidade e provisoriedade de discurso teológico como expressões do diálogo teopoético em Manoel de Barros, proporcionando uma expressão decolonial da teologia cristã. Disso, resultar-se-á em uma expressão decolonial a partir de uma leitura teológica, o que corrobora a percepção e a argumentação de que é possível produzir, a partir da teologia cristã, expressões condizentes com a decolonialidade.

Palavras-chave: Decolonialidade. Antropofagia. Teologia Prática. Teopoética. Manoel de Barros.

ABSTRACT

In a globalized world marked by savage capitalism, rationalism, utilitarianism, consumerism, colonialisms, and colonialities, this research, is being developed stemming from decolonial studies and the perspective of theological hermeneutics. It contributes to breaking with a reductionist interpretation that only considers Christianity and Christian theology as producers and legitimizers of coloniality and colonization. It reinforces the theological prophetic character by denouncing injustices, violence, subjugation, and reductionisms that tend to destroy divine Creation, while announcing new eschata, kairotic moments of destruction of ills and proclamation of new life. To this end, we aim to compose and savor a theo-decolonial reading of the poetry of Manoel de Barros (in memoriam), a true poetic fool, cholo, and vagabond. The methodology used to achieve this purpose is anthropophagy, a product of the Brazilian modernist movement, particularly through the lens of the poet Oswald de Andrade. This decolonial journey and experience dates back to many indigenous peoples in Brazil well before the arrival of European colonizers. Furthermore, some methodological approaches to theopoetics in the reception of Manoel de Barros's work will be considered, as well as others derived from decolonial studies. At the end of this journey, the childlike nature of the word will be presented; the Eucharistic communion with the earth, with the offal, the insignificant, and the useless; and the recognition of the insufficiency, partiality, and provisionality of theological discourse as expressions of theopoetic dialogue in Manoel de Barros, providing a decolonial expression of Christian theology. This will result in a decolonial expression based on a theological reading, which corroborates the perception and argument that it is possible to produce, from Christian theology, expressions consistent with decoloniality.

Keywords: Decoloniality. Anthropophagy. Practical Theology. Theopoetics. Manoel de Barros.

Incurável!
Provoco desutilismo em tudo que faço.
Bagunço as palavras,
chega ao ponto de não saber o que faço da vida:
só posso dizer que sou vagabundo profissional
Que a Capes não me ouça dizer isso!
Transformo quebra-cabeças em peças ainda menores,
nada de montar uma figura.
Até minha mãe não sabe dizer o que faço.
É uma doença de ser bocó,
por isso combina bem com teologia.
Nem me lembre da teologia!
Muitos teólogos têm medo do manoelismo:
é como a lepra bíblica,
eles têm medo de pegar também.
A ortodoxia tem alergia a idiotas:
Deus disse pra não mudar nem um i ou til...
Pobres desfazedores de linguagem
Fazem mundinhos esquisitos e cheios de nada:
só pra brincar,
só pra ser criança!
Lá, gente vira árvore até o sapo sair da boca.
Louvados sejam os cupins,
Esses que comeram a cruz de Cristo:
Dentro deles, habita Deus!
E quanto mais escrevo,
mais torto vou escrevendo,
até nem eu entender o que faço...

Ivan Kiper Malacarne

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	23
2 “SÓ A ANTROPOFAGIA NOS UNE”: DEFECANDO A TEOLOGIA, UM EXERCÍCIO DECOLONIAL.....	41
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	41
2.2 A COLONIALIDADE E A TEOLOGIA CRISTÃ: UMA RELAÇÃO INTRAGÁVEL.....	41
2.2.1 Retrospectos iniciais.....	41
2.2.2 Características do discurso teológico cristão colonial ocidental .	47
2.3 DECOLONIZANDO A TEOLOGIA: REAPRENDENDO A COMER.....	55
2.3.1 A decolonialidade em marcha: um novo jeito de comer	55
2.3.2 A Teologia Prática como alimento a ser devorado	60
2.4 A ANTROPOFAGIA COMO EXERCÍCIO TEODECOLONIAL.....	72
2.4.1 O ritual Abaporu: apenas canibalismo?	72
2.4.2 “Só interessa o que não é meu”: a decolonialidade teológica em ação	77
2.4.3 “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida”: a antropofagia, a poesia de Manoel e a teologia.....	85
2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
3 O BOCÓ, BUGRE E VAGABUNDO MANOEL: UM PRATO SABOROSO PARA A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA.....	97
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	97
3.2 UMA EXPERIÊNCIA TEOPOÉTICA DECOLONIAL.....	97

3.2.1 Da apatia ao patológico: tornar-se teologicamente doente	97
3.2.2 Desdobramentos da linguagem poética na linguagem religiosa/teológica.....	105
3.2.3 Indicações metodológicas: comendo aquilo que edifica	117
3.3 O BOCÓ-BUGRE MANOEL: UM POETA VAGABUNDO	123
3.3.1 Biografia desútil	123
3.3.2 Artesania com a linguagem: brincando com palavras e miudezas	133
3.3.3 Um poeta nas margens: expressão redundante ou uma experiência decolonial?	159
3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	171
4 NUTRINDO-SE DE MANOEL: FONTE E BANQUETE DA VIDA PARA A TEOLOGIA CRISTÃ	175
4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	175
4.2 O CRIANÇAMENTO DA PALAVRA: INSISTÊNCIA NA PLURALIDADE E DINAMICIDADE DA TEOLOGIA	175
4.3 UMA COMUNHÃO EUCARÍSTICA COM O CHÃO, O ÍNFIMO E AS MIUDEZAS: MATÉRIA DE POESIA, MATÉRIA DE TEOLOGIA	186
4.4 RECONHECIMENTO DA INSUFICIÊNCIA, PARCIALIDADE E PROVISORIEDADE DE CADA DISCURSO TEOLÓGICO	200
4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	215
5 CONCLUSÃO: LAMBUZANDO-SE COM A SOBREMESA.....	219
REFERÊNCIAS.....	233

1 INTRODUÇÃO

Poesia é uma graça verbal.¹

Na minha dissertação de mestrado, destaquei, já em sua introdução, que haveria muita magia e bruxaria naquele trabalho. O meu intuito era preparar o leitor ou a leitora para as possíveis provocações e direcionamentos a serem apresentados nas páginas seguintes. Harry Potter e o seu mundo mágico-bruxo foi o caminho que trilhei, o qual, naquele momento, permitiu-me realizar algo que sempre me intrigou e ainda me provoca: o relacionamento do fantástico, dos rituais, dos mitos, das histórias e das memórias na vida humana. Novamente, reafirmo que a magia e a bruxaria ainda persistem em mim e neste trabalho, porém, a partir da perspectiva de um poeta brasileiro, Manoel de Barros, ainda que distante de mim por vários motivos, degustamos o mesmo sumo saboroso: a vida brasileira. E, tal como o poeta, compartilho do gosto pela feitiçaria das palavras:

Deus disse: Vou ajeitar a você um dom:
Vou pertencer você para uma árvore.
E pertenceu-me.
Escuto o perfume dos rios.
Sei que a voz das águas tem sotaque azul.
Sei botar cílio nos silêncios.
Para encontrar o azul eu uso pássaros.
Só não desejo cair em sensatez.
Não quero a boa razão das coisas.
Quero o feitiço das palavras.²

A poesia é feitiçaria: encanto pelas palavras, comunhão com o nada, magia a ser degustada e promotora de ressurreições. Ela é uma presença da ausência, um contato transcendental imanente.³ Inclusive, ao escrever esta tese, cometo a heresia poética de feri-la ao tentar explicar e descrever o seu encanto, corrompendo o nada manoelês com o tudo científico. Apesar disso, infiltrar a poesia na academia, juntamente com a sua feitiçaria, é um exercício decolonial, uma vez que elementos

¹ BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010. p. 404. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

² BARROS, 2010, p. 369-370. [Retrato do artista quando coisa].

³ ALVES, Rubem. *Se eu pudesse viver minha vida novamente*. 3. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2025. p. 25-37.

como o delírio, o êxtase e a magia são primordiais e intensamente presentes na cultura brasileira, sobretudo nas culturas indígenas, de matriz africana, no espiritismo, no catolicismo popular e no pentecostalismo. Enquanto isso, há uma parcela do cristianismo, principalmente aquela vinculada às autoridades eclesiais, à academia teológica e ao protestantismo histórico, que busca expurgar toda a magia de seus espaços de domínio, temendo a corrupção de suas confessionalidades. Mas por que não deixá-la livre? A quem ela realmente é um problema? Não é ela que promove o encanto da religião? Sendo assim, os desvios verbais de Manoel, impregnados de sua magia, são heresias teológicas contundentes.

Assim, ergue-se um projeto de pesquisa inserido nas discussões a respeito da relação entre teologia e literatura no contexto brasileiro através da feitiçaria da linguagem e das palavras poéticas de Manoel de Barros, mato-grossense, pantaneiro, bocó, bugre e vagabundo (estes últimos três títulos foram concedidos a ele por ele mesmo). Apesar de nos ter deixado em 2014 para virar árvore, após um longo processo de comunhão transubstancial com as miudezas, desutilidades, os descaminhos e os desacontecimentos, permanece viva a sua memória tal como os sussurros animais, vegetais, humanos e minerais que ecoam nas veias aquosas do Pantanal.

A antropofagia modernista brasileira interpretada, sobretudo, a partir do poeta Oswald de Andrade, foi a experiência metodológica degustativa escolhida segundo os parâmetros decoloniais indicados na tese. Além dela, também se recolhe indicações metodológicas teopoéticas para que seja possível realizar uma hermenêutica teodecolonial da poesia de Manoel de Barros. A interpretação obtida segue como orientação à constituição de discursos teológicos que ressoem a vida que os cercam.

Do século XX em diante, houve uma maior preocupação e atenção da teologia cristã para com a vida concreta e cotidiana, almejando ser relevante para o contexto no qual está inserida, desvencilhando-se das especulações e abstrações racionalistas teológicas e valorizando a estética e o prazer.⁴ E, mesmo que houvesse inúmeros segmentos teológicos que se dispuseram a acolher tais elementos em suas análises, discussões e afirmações, há uma certa resistência ao deleite do ócio, da ambiguidade

⁴ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 116-120.

da vida e de outros supostos perigos que ameacem os discursos teológicos já estabelecidos.

A abertura teológica, sobretudo ao ócio, ao prazer e à estética, tem acontecido apenas recentemente com sua aproximação à poética e a outras áreas da arte.⁵ Por isso, a relação entre teologia e literatura, sob o viés teológico, é ainda uma “nota de rodapé”⁶ ou inexistente em muitas análises.⁷ Dito isso, constata-se a necessidade, por parte da teologia, de fortalecimento das intersecções junto à literatura, à estética e ao gozo como uma expressão de proximidade com a vida cotidiana, afinal, a literatura, ainda que não seja uma expressão da realidade, compõe-se dela.

Além desses elementos que constituem a justificativa para esta pesquisa, acrescenta-se a necessidade de ampliar os debates decoloniais a partir da teologia cristã. Essa afirmação se embasa tanto na necessidade de se rever o caráter colonialista do cristianismo quanto pelo potencial que os discursos teológicos possuem - assim como postulado por Panotto e Franco - de serem espaços de produção de conhecimento e saberes que integram uma sociedade plural e democrática. Nesse sentido, é necessário abrir espaço para sua participação nas discussões públicas e para o reconhecimento de suas epistemologias.⁸

Assim, o processo decolonial não se encerra apenas na exposição da cumplicidade da religião, especialmente do cristianismo, no empreendimento colonial, mas segue para propor, desvelar e recuperar caminhos alternativos, decoloniais. Essa crítica, segundo Aguirre, ainda permanece tímida no cenário teológico, ainda que Enrique Dussel tenha proposto algumas perspectivas. Além disso, o próprio

⁵ WALTON, Heather. Poetics. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie (Ed.). *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. p. 173–174.

⁶ O termo “nota de rodapé” é, aqui, abordado em relação à produção teológica sob intersecção com a filosofia ocidental. Isto é, embora há uma enorme e diversa produção teopoética, sobretudo em solo latino-americano, o cristianismo ainda é constituído de uma maior e intensa proximidade com a filosofia em relação às artes. Além disso, muita produção teológica, embora tenha apreço e consideração pela teopoética, também se mostra tímida quando a aborda em suas produções.

⁷ BARCELLOS, José Carlos. *O drama da salvação: espaço auto-biográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2008. p. 91; CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Aproximações entre Teologia e Estética: uma introdução em perspectiva da teologia protestante. *Interações*, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, p. 128-143, jan./jun. 2016. p. 131-133.

⁸ FRANCO, Clarissa de; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 3, p. 33-54, set./dez. 2021. p. 43-46.

desdobramento dos estudos decoloniais não esteve, aparentemente, interessado em descobrir os potenciais decoloniais da religião e da teologia.⁹

Sendo assim, é pertinente à teologia avaliar em que medida ela promove e mantém a colonialidade em seus vários desdobramentos, além de romper com esse ciclo violento para proporcionar caminhos decoloniais. Esses caminhos devem acolher outras linguagens e expressões teológicas, deslocando o paradigma eurocêntrico, os dogmatismos, os discursos unívocos e a fusão entre celestial e terreno, em favor de uma escuta atenta e empática ao que e a quem está às margens da sociedade. Há que se promover novas relações e experiências junto ao meio que nos cerca. E isso, por mais que essas afirmações aparentam ser ingênuas, idealistas e abstratas, é proveniente de uma preocupação profundamente evangélica: ir ao encontro do “outro”, seja humano, animal, vegetal e mineral. Reconhecer-se como parte de um corpo único, a Criação de Deus, que sofre tal como uma mulher sente as dores do parto, e que necessita de auxílio, esperança, graça e empatia.

Manoel se aproxima como alguém que torna isso possível, dentre muitas outras maneiras de ser. Sua poética é envolvente, provoca grande estranheza, abala qualquer lógica e interpretação única e leva a pessoa leitora para lugares que nem ela mesma sabe descrever. Ele é o ponto de união de todos os elementos acima arrolados, ao mesmo tempo que concede, a esta tese, um apelo à sociedade brasileira para que devore mais a sua própria cultura, sua poesia, sua literatura, suas expressões existenciais, refletindo e reimaginando o seu próprio jeito de ser. Sem isso, estamos condenados e condenadas a repetir e vivenciar o nosso passado, que carrega notas trágicas, violentas e aniquilatórias.

Como já assinalado no título da tese, empreende-se, aqui, uma expressão “desútil” e vagabunda da teologia cristã. Essa expressão teológica nasce e se desenvolve segundo os parâmetros da “desutilidade” e “vagabundagem” capitalista moderna, isto é, aquilo que é inútil para a lógica da produção, do consumo e do lucro, além do utilitarismo dogmático e do fundamentalismo religioso. Essa proposição foi possível graças a um poeta bem bocó, bugre e vagabundo.

⁹ AGUIRRE, Javier. Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías. *Revista de Estudios Sociales*, n. 77, p. 76-92, 2021. p. 78-80.

Manoel me foi apresentado por um professor meio perturbado. Na verdade, pensando bem, sempre gostei de professores e professoras perturbadas, pois tendem a não ser pessoas tediosas com o conhecimento, transformando uma aula ou conversa como se estivesse contando uma história. São avessas aos dogmatismos acadêmicos e teológicos, têm apreço pelo mistério e são encantadas pela palavra, assim como foi o poeta vagabundo. A partir daquele momento, minha pesquisa foi revirada e um novo objeto estava constituído: a poesia manoelina. Seus versos eram estranhos e as primeiras leituras foram difíceis, parecia que me encontrava diante de um completo desconhecido, até mesmo da minha própria língua. Porém, à medida que me deliciava com seus versos, sua poética foi digerida e se abriu para mim tal como Moisés em seu encontro com Javé por meio da sarça ardente.

Através da poesia de Manoel de Barros, gesta-se uma epistemologia pautada pelo ato infantil de criação e recriação das coisas e da vida; um olhar para a “natureza”, o “meio ambiente”, que não seja aquele em que ela é tomada como matéria-prima; e a capacidade de sacralizar justamente aquilo e aquelas pessoas que são desprezadas e descartadas pela máquina capitalista. Isto é, o “divino”, na obra poética de Manoel, assim como as teologias contextuais afirmam, provém e está naquilo e em quem é marginalizado.

Essa leitura conflui com os estudos decoloniais e seus objetivos de propor novas epistemologias e novos saberes a partir do que está nas fronteiras, daquilo que é “lixo” e “traste”. Essas reflexões, provenientes, principalmente, das ciências sociais, almejam responder aos desafios contemporâneos da América Latina e das “periferias” globais, marcados pelas consequências do colonialismo desde o século XVI e pela persistência da colonialidade, mesmo após os processos de independência política das colônias. A colonialidade, junto à epistemologia, subjuga, apaga e oculta saberes diante de um saber hegemônico, pautado pela ciência moderna racionalista que almeja estabelecer critérios, procedimentos e análises objetivas e sem influência subjetiva. Entretanto, essa forma de saber permanece, em muitos momentos, abstrata, distante e parcial em relação aos problemas cotidianos, atendendo muito mais à manutenção de um sistema desigual.

Segundo Walsh e Mignolo, a decolonialidade é uma contestação das ações e características violentas e totalizantes da modernidade. Faz-se isso através de outros pensamentos e epistemologias que não aquelas pautadas pelo paradigma

eurocêntrico, de modo a tornar possível ver, conceber e compreender o mundo e todas as experiências de vida por meio de uma forma mais interconectada e interdependente. Não se trata de um paradigma novo, mas um caminho, um jeito de caminhar, como também é “[...] uma opção, um ponto de vista e uma prática (e práxis) de analisar, mas também de ser, tornar-se, sentir, sentir, pensar e fazer [...]”.¹⁰ Uma experiência que não é desconhecida para o cristianismo, afinal, nos primórdios de sua existência, as embrionárias comunidades cristãs, ainda marginalizadas, eram chamadas de “do Caminho” (Atos 9.1-2, 19.8-9, 22.14-16).

Essa mudança na percepção do mundo e da epistemologia é feita a partir das fronteiras e das fissuras desse quadro colonial. Persegue-se um caminho que desnaturaliza a modernidade, suas ficções e seus direcionamentos.¹¹ Nesse cenário, “[...] o pensamento fronteiro é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial”.¹² Isso significa afirmar que as próprias margens, criadas pelo colonialismo e pela colonialidade, são o seu ponto de fragilidade, onde as histórias, vidas e os saberes, antes negados, marginalizados e subjugados, são assumidos como caminho de confronto e de nova vida. E é por esse caminho que a tese será direcionada, através da poética, uma linguagem um tanto marginalizada pelos discursos oficiais, pela lógica e racionalidade da teologia sistemática e de seu relacionamento com a filosofia.

Outro aspecto decolonial importante é a geolocalização e a geocorporeificação da epistemologia, das narrativas, das subjetividades, das histórias, dos pensamentos e das vidas.¹³ Assim, a opção pela antropofagia é um desdobramento decolonial que incorpora os elementos acima elencados, possibilitando uma experiência e uma epistemologia, provenientes de várias culturas indígenas brasileiras, contestatórias da colonialidade na teologia. Ao assumir a antropofagia, não se pretende manter os estereótipos pautados por Costa: “[...] índio,

¹⁰ MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine E. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 102. “[...] an option, a standpoint, and a practice (and praxis) of analyzing but also of being, becoming, sensing, feeling, thinking, and doing [...]” (tradução nossa).

¹¹ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 1-3.

¹² MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, junho 2017. p. 16.

¹³ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 3-4.

canibal, sincretismo, Abaporu. Em suma, “macumba para turista”.¹⁴ Ao invés disso, reaprende-se a comer e a escolher o que comer.

Posto isso, opta-se, como alimento, a teopoética, permitindo devorar a poesia de Manoel e nutrir-se dela para produzir novos bolos fecais teológicos capazes de fertilizar novos discursos, experiências e práticas. A aproximação da literatura e da teologia expõe semelhanças no que se refere à formação de valores e significados para a vida, através de uma dinâmica performática que estimula a vivência da relação estética-ética e da imaginação humana, capazes de gerar mundos ficcionais que permitem a ressignificação e a constituição do mundo “real”. Isto é, tanto a teologia quanto a literatura têm potencial para a constituição de sentido para a vida e o fazem por caminhos semelhantes.

A linguagem simbólico-metafórica, compartilhada pelas duas áreas, permite identificar que o texto literário não se reduz em apenas explicação do mundo, mas também o constrói e o reconstrói.¹⁵ Mais do que informar algo, a linguagem poética é performática, ou seja, para além de uma descrição da realidade, ela “[...] tem a ousadia de criar e fazer acontecer a realidade”.¹⁶ Torna-se evidente que as experiências humanas mais profundas não estão forjadas em conceitos, mas através da linguagem simbólico-metafórica.¹⁷

Preserva-se, também, a ambiguidade da vida humana, sendo capaz de romper com uma leitura teológica única.¹⁸ Isso é um elemento importante que auxilia o ser humano em sua dificuldade em conviver com “[...] com coisas que não conseguem explicar, nomear, conceituar e rotular.”¹⁹ Ademais, a linguagem religiosa

¹⁴ COSTA, Tiago Leite. *O perfeito cozinheiro das teorias deste mundo: ensaios de Oswald de Andrade (1945-54)*. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Departamento de Letras, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. p. 11.

¹⁵ MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 129.

¹⁶ ZWETSCH, Roberto E. Vento, brisa, furacão. Sobre poesia e teologia: percepções desde a literatura brasileira. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 31, p. 75-93, maio/ago. 2013. p. 76.

¹⁷ MANZATTO, Antonio. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, C. B.; VILHENA, M. A (Orgs.). *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 88-91.

¹⁸ MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. *Interações*, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, p. 8-18, jan./jun. 2016. p. 10-12; MANZATTO, Antonio. Literatura e teologia da libertação. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 73-86, 2012. p. 80-81; CANTARELA, Antonio Geraldo. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out./dez. 2014. p. 1229.

¹⁹ OLIVEIRA, Vanderluce Moreira Machado. *O tratado poético de Manoel de Barros: uma terapia lírica que aborta o bom senso*. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos

está sujeita ao risco de “[...] ser fossilizada, perdendo sua força interpretativa da vida e das relações das pessoas e dos grupos”.²⁰ Dito de outro modo, nas considerações de Rubem Alves²¹, a linguagem religiosa forja “gaiolas” doutrinárias que rapidamente podem sufocar qualquer “pássaro” que venha ali habitar. Em contraposição a isso, a linguagem poética refresca e ilumina espaços que tendem a se enclausurar em si mesmos, perdendo a força evangélica escatológica.

Dito isso, considero que Manoel foi um belo bálsamo para mim por me permitir descobrir os potenciais de ver a vida por meio de óticas esquisitas e não convencionais. Sua “desescrita” da linguagem é, sem dúvida, um grande ensino para a teologia e seus discursos. Desaprender, algo já muito presente em Rubem Alves e em outras vozes teológicas, é um dos maiores sinais de sabedoria, maturidade e fé. Assim, permite-se realizar uma abertura para a própria justificação por graça e fé, a saber, o descentramento de si, desocupar o lugar de Deus, o espaço onde só há certezas. Portanto, a dúvida de si mesmo gera uma das maiores confissões de fé.

Além do que já foi considerado até aqui, surge uma característica duvidosa e supostamente problemática para a pesquisa científica: o envolvimento subjetivo do pesquisador. Minha tese teórica, no entanto, nasce justamente dessa práxis, da escrita e da experiência de um homem com a poesia, que era, para ele, o modo de conferir sentido à vida. Essa experiência é o que está em análise e afeta a minha reflexão teológica. Portanto, ao lado de argumentos lógicos e racionais, há expressões subjetivas do meu encontro e espanto junto à poesia manoelina.

Quando se trata de trabalhos acadêmicos científicos, o medo diante da subjetividade e de todas as marcas e nuances de quem pesquisa e elabora os textos assola muitas cabeças, corações e escritas. Entretanto, o ponto positivo de se pertencer às Ciências Humanas, sobretudo à Teologia, é justamente afirmar que o medo deve ser convertido em bênção, afinal, a subjetividade é parte da vida, dom divino e expressão de salvação. Ela nos permite desvelar muito do que somos e fazemos, ainda que isso não seja uma afirmação de que tudo se desenrolará de forma correta ou boa. Segundo Oliveira, a pessoa

Literários, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas e Linguagem, Campus Tangará da Serra, Universidade do Estado do Mato Grosso, Tangará da Serra, 2018. p. 230.

²⁰ MAGALHÃES, 2000, p. 139.

²¹ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

[...] que se dispõe a “entrar” neste espaço jamais retornará do mesmo modo como entrou, pois a literatura lugar de invenção, imaginação, criação, recriação, evasão, escapismo, também é lugar de expressão e conhecimento, porque tem a capacidade de nos expatriar, de nos tirar do senso comum ao trazer indagações sobre o nosso sentido de ser e de estar no mundo, de proporcionar o conhecimento de nós mesmos e dos outros, de nos comunicarmos, uma necessidade do homem e de viver experiências profundas.²²

A minha expressão subjetiva ecoa e está de acordo com a decolonialidade, haja vista que esta considera o sujeito produtor do conhecimento como parte fundamental desse processo, pois o pesquisador se torna protagonista, e sua face, corpo, voz e movimento ganham espaço e expressão no labor epistemológico. De modo que o processo de subjetivação se consagra como o epicentro da construção do conhecimento e, conseqüentemente, permite o rompimento com a colonialidade do saber.²³ Ademais, a antropofagia é uma experiência corporal, moldada por todos os sentidos, onde há devoração do “outro” e é constituída de experiências objetivas e subjetivas. Portanto, não há contradição em se envolver existencialmente com a poesia de Manoel e com a pesquisa que aqui discorro. Assim, busco seguir Manoel em afetação existencial com aquilo que pensa, imagina, faz e escreve, pois nada mais subjetivo do que afirmar que poesia é loucura das palavras, algo que imagino ser potencialmente extensivo à teologia:

— Você sabe o que faz pra virar poesia, João?
 — A gente é preciso de ser traste
 Poesia é a loucura das palavras:
 Na beira do rio o silêncio põe ovo
 Para expor a ferrugem das águas
 eu uso caramujos
 Deus e quem mostra os veios
 E nos rotos que os passarinhos acampam!
 Só empós de virar traste que o homem é poesia...²⁴

Todas as inquietações, dúvidas, percepções e argumentações aqui expostas orbitam em torno da seguinte questão: em que medida é possível estabelecer uma leitura teodecolonial da poesia de Manoel de Barros através da antropofagia e dos direcionamentos da teopoética? Para responder à questão proposta pela pesquisa, desenvolver-se-á uma leitura teodecolonial da poesia de Manoel de Barros. A análise

²² OLIVEIRA, 2018, p. 258.

²³ PANOTTO, Nicolás. *Descolonizar o saber teológico na América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais*. São Paulo: Recriar, 2019. p. 50-55.

²⁴ BARROS, 2010, p. 153. [Matéria de poesia].

será degustada a partir de três objetivos, os quais serão discorridos, respectivamente, em cada um dos três capítulos.

O primeiro objetivo será apresentar a colonialidade, o colonialismo e a modernidade a partir da interface teológica cristã e, como elemento transgressor decolonial, a antropofagia como método a ser utilizado para aproximar a poética de Manoel de Barros da teologia. O segundo objetivo será perscrutar a teopoética para que seja possível analisar a poética de Manoel de modo a considerá-la, antropofagicamente, um caminho teodecolonial. Por fim, o terceiro objetivo será estabelecer e fortalecer elementos da poética manoelina que dialoguem com a teologia, permitindo uma degustação teodecolonial. O percurso apresentado se propõe a trazer a poesia de Manoel para a teologia, ou seja, pode-se argumentar que o principal objetivo desta tese é a própria degustação teodecolonial da poesia manoelina. Aqui, ofereço um banquete teopoético, um exemplo de que é e como é possível estabelecer uma experiência decolonial teológica, segundo referenciais da teologia cristã.

O percurso para alcançar esses objetivos é dependente, primeiramente, da antropofagia modernista, interpretada, sobretudo, pela perspectiva do poeta Oswald de Andrade. O ritual violento e ambíguo, que remonta a muitos dos povos indígenas originários do Brasil, é assumido em perspectiva cultural/filosófica, onde se devora a relação com o “inimigo”, com aquilo que se recebe, a tradição, mas que se pretende ir além, questionando-a, embora não a rejeitando por completo. Ou seja, aproveita-se o que é recebido para criar algo novo. Esse direcionamento metodológico é um dos possíveis desdobramentos decoloniais que permitem o confronto e o desmonte da matriz colonial de poder.

A antropofagia compartilha com Manoel o desejo e a ida às origens do Brasil e da palavra, respectivamente, para que sejam capazes de renovar a linguagem, o ser humano e a vida, recuperando a ancestralidade, a imaginação, a capacidade de nomear, o encantamento, o belo e o prazer. Além de romper com as lógicas colonialistas modernas, tais como o racionalismo, as dicotomias, as subjugações e hierarquizações.

Além da antropofagia, assume-se, também, indicativos metodológicos da teopoética, recepcionada, nesta pesquisa, como uma área que “[...] oscila entre a

afirmação estética e o estudo interpretativo [...]”²⁵, sendo, portanto, abrangente e evitando que a teologia submeta a literatura para si. Além disso, observa-se o potencial teopoético para questionar a insuficiência da própria linguagem religiosa/teológica e da conseqüente necessidade de revisão dos “aprisionamentos” linguísticos constituídos pelas instituições eclesiais e pelos discursos teológicos estabelecidos e dogmatizados.

Por fim, a proposta de Alex Villas Boas é ressaltada por ser indicativa de que, para além da ortodoxia e da ortopraxia, como extremos que normalmente tencionam os projetos e as reflexões teológicas, é possível constituir uma linguagem teológica a partir da ortopatia ou, como apresentado pelo pesquisador, como teopatodiceia, um jeito diferente de caminhar. Desse modo, a relação entre literatura e teologia pode ser marcada por um exercício poético entre ambas, valorizando a imaginação e a estética para além de qualquer reducionismo dogmático e racional da teologia.

A tese possui três capítulos em seu desenvolvimento. No primeiro, há, inicialmente, uma apresentação da relação entre colonialidade, colonialismo e modernidade, sobretudo a partir do viés teológico, apresentando a influência do cristianismo na estruturação, legitimação e manutenção, até hoje, da matriz de poder colonial. Em seguida, indicar-se-á a contestação decolonial da colonialidade através do ritual antropofágico, interpretado em perspectiva cultural/filosófica. Uma tradição que provém das culturas indígenas brasileiras pré-colonização e que foi assimilada por expoentes do modernismo brasileiro no século XX, principalmente pelo poeta Oswald de Andrade. Através da antropofagia, devora-se o “inimigo” teológico, constituído, inclusive, de elementos e tradições internos à teologia, para nutrir-se e defecar algo novo. Ao final do capítulo, algumas intersecções entre a antropofagia, a poesia de Manoel de Barros e a teologia serão indicadas e apresentadas como elementos direcionadores da tese.

No segundo capítulo, abordar-se-á indicativos da teopoética, isto é, o diálogo entre religião/teologia e literatura, de modo a apresentar um novo prato a ser degustado pela teologia: a poesia de Manoel de Barros. Primeiramente, uma trilha da apatia à patologia teológica será percorrida, com o propósito de apresentar o domínio do racionalismo nos discursos teológicos e os problemas decorrentes disso. Em

²⁵ MANZATTO, 2010, p. 94.

seguida, indicar-se-á a literatura como um caminho que permite ao discurso e à linguagem teológica serem patológicos, ou seja, capazes de se deixarem afetar pela existência, pela ambiguidade da vida, pela estética e pelo prazer. Também haverá algumas indicações metodológicas a respeito do modo de apropriação da obra literária pelo discurso teológico nesta pesquisa. Na segunda parte do capítulo, Manoel de Barros será apresentado juntamente com a sua poesia, enfatizando o seu caráter lúdico junto à linguagem poética, elegendo as crianças, os loucos, os andarilhos, os bocós e os bugres como intermediários para se comungar com o chão, com as miudezas, as desutilidades, os restos, as ruínas e o lixo deixado pelo ser humano. Ao final do capítulo, discorrer-se-á a respeito do caráter decolonial do *modus operandi* poético de Manoel de Barros.

O terceiro capítulo tem como objetivo apresentar três discussões que se originam do contato da poesia de Manoel com a teologia, com o intuito de proporcionar uma revisão, reflexão e reimaginação dos discursos teológicos para que disseminem a decolonialidade. O criançamento da palavra; a comunhão eucarística com o chão, com as miudezas, o ínfimo e as desutilidades; e o reconhecimento da insuficiência, parcialidade e provisoriedade de discurso teológico apresentam um diálogo teopoético de Manoel de Barros, capaz de proporcionar uma revisão decolonial da teologia. Desse modo, indica-se direcionamentos capazes de questionar o domínio do racionalismo e da metafísica nos discursos teológicos; a aproximação com o chão, as coisas rasteiras, o imanente e o profano, de modo a fazer uma profusão entre celestial e terreno; voltar-se para as marginalizações feitas pela sociedade: a terra, os andarilhos, as pessoas “desúteis”, o lixo, as ruínas e outras miudezas e elementos “desimportantes” para o capitalismo e para a sociedade moderna.

A pesquisa anseia fortalecer os caminhos e as discussões decoloniais dentro do contexto teológico, almejando fortalecer a voz profética cristã por entre os destroços de uma sociedade fragmentada e plural, onde cabe aos indivíduos decidir quais rumos seguir e como atribuir sentido à vida. A poesia de Manoel é uma reação à “[...] história da humanidade [...] feita de pedras, com duas ou três pétalas de flores.”²⁶ São essas poucas pétalas que Manoel busca encontrar, ou melhor, almeja

²⁶ CHAVES, Kelson Gerison Oliveira. *As árvores me começam: o mundo por Manoel de Barros ou “estado de poesia” em Manoel de Barros*. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015. p. 15.

se tornar.²⁷ São elas que recolho para formar uma teologia poética ou talvez um altar, para adorar o silêncio, o abandono, a beleza e o grotesco que forma o chão em que estou. Os capítulos percorridos conduzem o leitor e a leitora para a compreensão de que é possível produzir teologia, neste caso teologia a partir de referenciais cristãos, capaz de ser decolonial.

Sou um passarinho que busca a liberdade de gaiolas confessionais, aquelas já há muito denunciadas por Rubem Alves, que tem apreço por teologia não assumida como tal, aquela que vive em livros de poesia, de literatura “secular”, de experiências não convencionalmente religiosas para os parâmetros dogmáticos e eclesiásticos. E isso me permite ser amigo de vagabundagem de Carlitos e Manoel, além de defender prontamente Oswald quando este brada: “Contra todas as catequeses.”²⁸

Também compartilho daquilo que Costa se refere ao falar da obra de Oswald: “Nada é ‘predominante’ na obra de Oswald. Toda ela é babélica e imprevisível, como, aliás, foi o próprio Oswald.”²⁹ E antes que algum fariseu raivoso venha me levar para a crucificação, a diversidade linguística salvou Babel de si mesma quando esta defendia apenas um plano, um caminho totalitário: alcançar o céu. Talvez isso seja um alerta para todos os dogmatismos e confessionarismos que espreitam por aí e se dizem fiéis aos propósitos divinos. Por isso, tenho mais confiança e acredito que a teologia aprende muito mais com pessoas que carregam água na peneira, tal como faz o menino de Manoel:

O MENINO QUE CARREGAVA ÁGUA NA PENEIRA

Tenho um livro sobre águas e meninos.
 Gostei mais de um menino que carregava água na peneira.
 A mãe disse que carregar água na peneira
 Era o mesmo que roubar um vento e sair correndo com ele
 para mostrar aos irmãos.
 A mãe disse que era o mesmo que catar espinhos na água
 O mesmo que criar peixes no bolso.
 O menino era ligado em despropósitos.
 Quis montar os alicerces de uma casa sobre orvalhos.
 A mãe reparou que o menino gostava mais do vazio do
 que do cheio.
 Falava que os vazios são maiores e até infinitos.
 Com o tempo aquele menino que era cismado e esquisito
 Porque gostava de carregar água na peneira
 Com o tempo descobriu que escrever seria o mesmo que

²⁷ CHAVES, 2015, p. 18.

²⁸ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017. p. 49.

²⁹ COSTA, 2013, p. 50.

carregar água na peneira.
 No escrever o menino viu que era capaz de ser noviça,
 monge ou mendigo ao mesmo tempo.
 O menino aprendeu a usar as palavras.
 Viu que podia fazer peraltagens com as palavras.
 E começou a fazer peraltagens.
 Foi capaz de interromper o voo de um pássaro botando
 ponto no final da frase.
 Foi capaz de modificar a tarde botando uma chuva nela.
 O menino fazia prodígios.
 Até fez uma pedra dar flor!
 A mãe reparava o menino com ternura.
 A mãe falou: Meu filho, você vai ser poeta.
 Você vai carregar água na peneira a vida toda.
 Você vai encher os vazios com as suas peraltagens.
 E algumas pessoas vão te amar por seus despropósitos.³⁰

Aos leitores e às leitoras desta tese, sinto em lhes informar que o que lê é um condensado de palavras inúteis, feitas por um vagabundo profissional, perdido entre os inutensílios de Manoel e da vida. Agrava este quadro saber que tal trabalho foi produzido na área da teologia, outro recanto acadêmico vagabundo, inútil, abandonado e roído por traças. O que antes era a rainha das ciências, agora não passa de uma empregada marcada por borralhos e roupas puídas por lodo, terra, sujeira e outras imundices mundanas. Se procura a tal “verdade” dos céus, não a encontrará aqui, senão cacos de sentido reunidos para construir um altar ao abismo silencioso de Rubem Alves.

Sou teólogo que aprendeu a brincar com aquilo que está posto, a desconstruir belas ladainhas teológicas, certas de que são aquilo que Deus espera para nós. Sempre brinquei com as palavras, embora só tenha reconhecido essa tarefa recentemente, com grande ajuda de Manoel. Estou inscrito em uma faculdade e tradição teológica que não tem medo de ousar brincar com os discursos, as palavras, as sentenças, as teses, as confissões, as pregações e as liturgias. Monto e desmonto aquilo que está seguramente posto para a teologia, afinal, é um de nossos males, enquanto teólogos e teólogas, guardar as palavras num cofre para mantê-las seguras de qualquer mudança, medo de irritar e fugir de Deus e daquilo que Ele espera de nós. A teologia que aprendi e que me ajuda a viver é aquela que nomeia as coisas, que brinca junto de Deus para criar e manter a Criação divina. A salvação, tanto estuprada por palavreados vazios, é nada mais que um reconhecimento de nosso relacionamento com o divino, com Aquele que dá a vida e nos delega a tarefa de

³⁰ BARROS, 2010, p. 469-470. [Exercícios de ser criança].

cuidar do seu jardim. É assumir, novamente, a tarefa de jardinagem, de cuidado e profunda transubstanciação com a terra, com o chão, com a vida, com tudo o que está ao nosso redor, para promover mais vida. É uma tarefa arriscada, afinal, corremos o risco de voltar ao problema com o qual tentamos superar: a colonialidade.

Em Colatina, ano 469 depois da deglutição do Bispo Sardinha.

Quem anda no trilho é trem de ferro
Sou água que corre entre pedras:
— liberdade caça jeito

*Manoel de Barros,
Matéria de poesia*

Quando meus olhos estão sujos da civilização, cresce
por dentro deles um desejo de árvores e aves.
Tenho gozo de misturar nas minhas fantasias o
verdor primal das águas com as vozes civilizadas.

*Manoel de Barros,
Livro de pré-coisas*

Contra a teologia,
voz condenatória e moralizante.
Contra a teologia prática,
paranoica com a prática, achando que será útil.
Contra a academia,
local de egos fortes e discursos fundamentalistas.
Contra a IECLB,
grupo de siglas e prepotência.
Contra o ministério com ordenação,
formador de urubus pretos em torno de carniça
e pombos brancos cagadores que se acham cisnes.
Contra a confessionalidade luterana,
letra morta por morte matada.
Contra os 500 anos,
que desensinaram a contar: 501, 502, 503...507.
A favor mesmo
apenas de manoéis, poesia e inutilidades,
mesmo que venha com inquietude,
angústia,
ansiedade,
e decepção pelas escolhas feitas
por pertencer ao mundo que sou contra!

Ivan Kiper Malacarne

2 “SÓ A ANTROPOFAGIA NOS UNE”: DEFECANDO A TEOLOGIA, UM EXERCÍCIO DECOLONIAL

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O início deste trabalho será realizado a partir do fim! Do fim de um longo processo de mastigação, deglutição, nutrição e expulsão de fezes teológicas. Estas são reconhecidas e sentidas desde a perspectiva da repulsa, do desagradável e do repugnante, até a capacidade de ser fertilizante para algo novo. Duas sensações e percepções completamente distintas, mas que são provocadas por um mesmo produto: as fezes.

De modo que, neste capítulo, recolhe-se as fezes teológicas provenientes dos traços colonialistas da tradição cristã que estruturaram, legitimaram e mantiveram o colonialismo ocidental desde o final do século XVI até a contemporaneidade. Assim, analisar-se-á, primeiramente, as relações entre o colonialismo, a colonialidade, a modernidade e o cristianismo, para, em seguida, discorrer sobre o potencial decolonial da própria teologia cristã, sobretudo a partir do viés da antropofagia modernista brasileira como caminho decolonial escolhido. Por fim, indicar-se-á apontamentos transversais decoloniais entre a antropofagia, a poesia de Manoel de Barros e a teologia cristã.

2.2 A COLONIALIDADE E A TEOLOGIA CRISTÃ: UMA RELAÇÃO INTRAGÁVEL

2.2.1 Retrospectos iniciais

A pesquisa parte do debate decolonial recente na pesquisa teológica. Não se trata apenas de evidenciar e analisar o quão responsável e conivente a religião, sobretudo o cristianismo, foi com o projeto colonial. Projeta-se para além, desvelando as lutas decoloniais religiosas que acompanham toda a trajetória do colonialismo, da modernidade e da colonialidade. Ao mesmo tempo, busca-se rever o discurso teológico e seu *modus operandi* na contemporaneidade e indicar alguns direcionamentos distintos daqueles que justificaram o colonialismo e a colonialidade.

A teologia cristã, de modo geral, está intimamente vinculada à formação do Ocidente, bem como da modernidade, do colonialismo e da colonialidade. Observa-se, primeiramente, que o cristianismo também desembarcou nas colônias europeias como um elemento legitimador, formador e mantenedor da matriz colonial de poder, ainda que, desde o século XVI, vozes dissidentes dentro da própria tradição tenham questionado o poder dominante.³¹ Assim, não se pode falar em um simples “descobrimento” da América, mas sim em sua construção sob o signo da colonialidade, processo que foi justificado e sustentado, em grande medida, pela missão cristã, tanto na vertente católica quanto na protestante.³² Segundo Subirats, há uma teologia da colonização envolvida com a colonialidade e com o colonialismo que aniquilou e ainda destrói símbolos, formas de vida, povos e epistemologias.³³

Diferentemente do que se postulou em análises eurocêntricas, a primeira etapa da modernidade teve início na “descoberta” da América Espanhola em 1492, enquanto a segunda só aconteceria a partir da Revolução Industrial e do Iluminismo.³⁴ Isso significa afirmar que, antes da sistematização e disseminação do “eu penso” de Descartes, o “eu conquisto” já atuava em terras do “Novo Mundo”. A sustentação disso permite reorientar a modernidade como um projeto de expansão política, econômica, social e epistemológica, primeiro por Espanha e Portugal (séc. XVI – séc. XVIII); depois Holanda, Grã-Bretanha e França (séc. XVIII – séc. XX); e, por fim, os Estados Unidos (desde o séc. XX). Assim, é possível declarar que nenhum outro império anterior a esses séculos alcançou tamanha dominação e influência entre povos, culturas e valores.³⁵

³¹ ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas. Decolonialidade e libertação da teologia na América Latina: da libertação à decolonialidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 555-574, set./dez. 2019. p. 565-566; ADAM, Júlio César; STRECK, Valburga Schmiedt; STRECK, Danilo Romeu. Pensamento na fronteira e Teologia Prática: um diálogo com o *suma kawsay / suma qamaña* ou *buen vivir*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 262-277, jul./dez. 2018. p. 264-265; ARNOLD, Simón P. Descolonización e Interculturalidad. El punto de vista teológico. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 29-43, 2014. Disponível em: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>. p. 30-32; FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 42-43.

³² WESTHELLE, Vitor. *After heresy: colonial practices and post-colonial theologies*. Eugene: Cascade Books, 2010. [Versão eletrônica do Kindle]. p. 99-102; MIGNOLO, 2017, p. 4.

³³ SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso*. São Paulo: Studio Nobel, 2001. p. 117.

³⁴ Pode-se considerar a Revolução Francesa como outro marco, próximo, sobretudo, do Iluminismo.

³⁵ MIGNOLO, Walter; SOUZA, Júlio Roberto de. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. p. 387-389; QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2014. p. 68-71; ALBUQUERQUE, 2019, p. 557-559.

A “descoberta” do “Novo Mundo” aconteceu ao mesmo tempo em que a Renascença estava reorientando a epistemologia europeia, “[...] principalmente na teologia, na ética e na educação numa Europa Ocidental cristã emergente”.³⁶ Através dessa mudança epistemológica, a colonização não se deu apenas através da violência física, mas, também, por meio de uma colonização da vida dos povos originários e, depois, dos povos escravizados da África.³⁷ Isso foi “[...] o começo da domesticação, estruturação, colonização do ‘modo’ como aquelas pessoas viviam e reproduziam sua vida humana”.³⁸ E, ainda hoje, “[...] o domínio de modelos culturais e econômicos dos Estados Unidos e Europa controlam os modos de pensar e viver de nossos países [da América Latina]”.³⁹ Segundo Arnold, os paradigmas “[...] do sistema colonial tornaram-se tão internalizados no inconsciente do colonizado que se transformaram em arquétipos que governam o comportamento como um todo.”⁴⁰

Essa reorientação atenta para o íntimo envolvimento entre a modernidade, o colonialismo e a colonialidade, de modo que forjaram a Europa como centro dominador do mundo ocidental. Nessa perspectiva, a colonialidade é a lógica que subjaz o colonialismo,⁴¹ sendo constituída por uma retórica caracterizada pelo “[...] relato da salvação, progresso e felicidade”.⁴² Dito de outra forma, a “[...] modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental”⁴³. Isto é, o “ser moderno” não é um processo evolutivo inato ao ser humano, pois se trata de uma perspectiva historicamente constituída, uma narrativa ficcional eurocêntrica.⁴⁴

Importante assinalar que o conceito de colonialidade é aqui assumido a partir das reflexões provenientes sobretudo do Grupo de Estudos

³⁶ MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 94.

³⁷ DUSSEL, Enrique. 1942: *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 50-52.

³⁸ DUSSEL, 1993, p. 50-51.

³⁹ CARVALHAES, Claudio. Teologia Pública e pós-colonialismo. In: SINNER, Rudolf von; PANOTTO, Nicolás (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016. p. 28.

⁴⁰ ARNOLD, 2014, p. 36. “[...] del sistema colonial se han interiorizado de tal manera en el inconsciente del colonizado, que se han transformado en arquétipos que rigen el comportamiento en su conjunto.” (tradução nossa).

⁴¹ WALSH, Catherine. Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008. p. 135-139; MIGNOLO, 2017, p. 1-2.

⁴² MIGNOLO, 2017, p. 13.

⁴³ MIGNOLO, 2017, p. 25.

⁴⁴ MIGNOLO, 2017, p. 25.

Modernidade/Colonialidade (M/C).⁴⁵ O cerne das reflexões desse grupo encontra-se na constatação de que o colonialismo não foi superado pelos processos de independência das colônias em relação às metrópoles, como já assinalado anteriormente, mas permaneceu através de outras estruturas, inclusive, em muitos casos, de forma sutil.⁴⁶ Na perspectiva do Grupo M/C, inerente à modernidade, está a colonialidade. Ela é a lógica que mantém a estrutura ocidental desde a Renascença. Segundo Mignolo, “[...] a pauta oculta (e o lado mais escuro) da modernidade era a colonialidade”.⁴⁷

Contudo, a colonização não pode ser reduzida a uma dicotomia entre conquistadores e colonizados. Ela foi formada pela união de interesses e desejos entre as coroas europeias, a Igreja e os conquistadores, ainda que houvesse conflitos entre eles.⁴⁸ A exemplo disso, constata-se que, já em 1537, contrapondo-se à dizimação indígena promovida pelos colonizadores europeus, o papa Paulo III publicou o bula *Veritas ipsa*, “[...] afirmando a condição humana dos índios e proibindo

⁴⁵ Entretanto, não se pode desconsiderar as críticas feitas ao grupo. Dentre elas, está a constatação da ausência de intelectuais brasileiros, como Paulo Freire e Darcy Ribeiro, e de uma maior representação de mulheres (CUNHA, Carlos Alberto Mota. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017. p. 60-64; BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016. p. 497-498; BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. p. 111.) Além disso, no caso da teologia cristã, como área do saber, ela pouco foi protagonista do movimento, afinal, dentre outras razões, o próprio cristianismo foi alvo de críticas por estruturar e legitimar o colonialismo e a colonialidade. Ballestrin acrescenta que “[...] alguns textos esbarram na romantização dos oprimidos e explorados, apologia do sujeito autóctone/original, desconstrutivismo paralisante e saído do próprio campo científica que está em disputa. Outro ponto problemático é certa ausência de elaboração e preocupação com a teoria democrática no espectro da modernidade/colonialidade.” (BALLESTRIN, 2013, p. 111-112). Apesar desse e outros pontos de questionamento a respeito do grupo, este, assinala Altieri, possui uma dinâmica que o permite não se prender a nenhum espaço, podendo ser considerado uma “escola de atividade”, em que não há um direcionamento fixo a ser seguido ou com lideranças e referencial teórico a ser observado religiosamente (FREITAS, Altieri Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo modernidade/colonialidade: universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos. *Relis*, v. 8, n. 2, p. 145-171, jul./dez. 2018. p. 152-154). Destaca-se, também, uma dinâmica interna que acolhe várias áreas acadêmicas, “[...] destacando-se a literatura, a semiótica, a filosofia, a sociologia, a antropologia e a história” (FREITAS, 2018, p. 154), almejando uma experiência transdisciplinar.

⁴⁶ TAMAYO, Juan José. *Teologías del Sur: el giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta, 2017. p. 20-21; SUESS, Paulo. Interculturalidade, interculturalização, inculturação: apontamentos a partir do dossiê sistemático e histórico em vista de uma missão pós-colonial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 298, p. 450-462, abr. 2015. p. 79-80; CARVALHAES, 2016, p. 27-28; BAPTISTA, 2016, p. 497-498.

⁴⁷ MIGNOLO, 2017, p. 1.

⁴⁸ WESTHELLE, 2010, p. 1-3.

sua escravidão.”⁴⁹ Essa contradição, dentro da própria Igreja Cristã, é exemplo de inúmeras outras contradições da modernidade e da colonização.

Enrique Dussel, um dos principais expoentes do Grupo de Estudos Modernidade/Colonialidade (M/C), foi um dos poucos do grupo que refletiu acerca da relação do cristianismo com a matriz de poder colonial moderna. Segundo Dussel, é necessário voltar para os primeiros quatro séculos de existência da Igreja Cristã, quando, sobretudo a partir do século IV, ainda que “[...] de maneira imperceptível, [...] produziu-se a *inversão do messianismo para o cristianismo triunfante*”.⁵⁰ O processo foi lento e marcado por um sincretismo da cultura greco-romana e da cultura semítica-cristã que estabeleceu a cultura do cristianismo imperial.⁵¹

É esse cristianismo triunfante, imperial, que desembarcou nas terras americanas a partir do ano de 1492. Além disso, de acordo com o filósofo argentino, muito mais grave do que constatar essa relação de dominação é perceber que as pessoas cristãs do continente americano são “cristãs” de segunda, frente às “cristãs” de primeira, ou seja, europeias. Afinal, estas representam o cristianismo central, eurocentrado.⁵²

A empreitada missionária, seja ela católica ou protestante, não considerou “[...] a complexidade cultural dos povos latino-americanos.”⁵³ Em ambas as vertentes, a preocupação era submetê-los, violentamente, à verdadeira fé cristã, almejando, inclusive, um ganho numérico de almas para Deus e, conseqüentemente, para os Impérios pelos quais lutavam e colonizavam. O tom missionário era o mesmo tom bélico das Cruzadas à Terra Santa, ocorridas nos séculos anteriores, e dos navios de guerra que aqui aportaram. A catequização durante o processo colonial subjuguou, silenciou e violentou inúmeros povos e conhecimentos. Tudo aquilo que se recusava ou não fazia parte da fé cristã era tido como demoníaco.⁵⁴ Entretanto, não se tratava de uma conversão subjetiva, afinal, isso não era a prioridade, bastava que os corpos

⁴⁹ WESTHELLE, 2010, p. 6. “[...] *affirming the human condition of Indians and prohibiting their slavery.*” (tradução nossa).

⁵⁰ DUSSEL, Enrique D. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 19-30, 2013. p. 20.

⁵¹ DUSSEL, 2013, p. 20-21.

⁵² DUSSEL, 2013, p. 22-24.

⁵³ GONÇALVES, Alonso. *Revelação e decolonialidade*. São Paulo: Recriar, 2021. p. 48.

⁵⁴ GONÇALVES, 2021, p. 31-33, 46-54.

conquistados fossem incorporados ao *corpus christianum* para que a salvação fosse realizada.⁵⁵

A colonização não foi apenas uma ação missionária cristã, mas muito desta foi indispensável, inclusive, para propagar o próprio cristianismo para além da Europa, que estava ameaçada pelo Islã.⁵⁶ Primeiramente, argumentos teológico-cristãos foram estabelecidos.⁵⁷ Segundo Mignolo,

Com a expulsão dos judeus e dos mouros e a “descoberta” da América, o cristianismo tornou-se o primeiro projeto global do sistema mundial colonial/moderno e, conseqüentemente [sic], a âncora do ocidentalismo e da colonialidade do poder.⁵⁸

Desse modo, foi possível para os europeus subjugar os povos que antes habitavam as Américas, reduzi-los a um único grupo, os “dominados” ou os “subalternos”, e tratar do espaço conquistado como propriedade e certa extensão da Europa.⁵⁹ A perspectiva da raça, na ótica colonial, foi indispensável, uma vez que caracterizou a inferioridade dos povos conquistados em relação aos povos europeus e norte-americanos, segundo traços fenotípicos, além de caracterizações familiares aos europeus, como a divisão do mundo entre pessoas cristãs e pagãs (incluindo povos judeus, mulçumanos, tribos e impérios africanos e asiáticos). Dessa forma, havia uma outra justificativa legitimadora para a submissão ao poder eurocentrado.⁶⁰

Posteriormente, sobretudo através do Iluminismo e da Revolução Francesa, a missão cristã foi posta em segundo plano de influência, de modo que uma “missão civilizadora” assumiu a posição primordial de motivação.⁶¹ O Iluminismo sustentou o colonialismo de modo distinto ao que era sustentado pelos *encomenderos*, pela Sé Romana e pelas coroas ibéricas, através das ideias liberais, positivistas e do

⁵⁵ WESTHELLE, 2010, p. 16-22.

⁵⁶ WESTHELLE, 2010, [s.p.].

⁵⁷ PANOTTO, Nicolás. *Religión, política e poscolonialidad en América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*. Madrid: Buenos Aires: Miño y Davila Editores, 2016. p. 40-46; MIGNOLO; SOUZA, 2015, p. 389-393; ALBUQUERQUE, 2019, p. 561-563.

⁵⁸ MIGNOLO, 2003, p. 46.

⁵⁹ ALBUQUERQUE, 2019, p. 561-563; PANOTTO, 2016, p. 40-46;

⁶⁰ QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. p. 17; CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia decolonial e epistemologias do Sul. *Interações*, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 306-333, ago./dez. 2018. p. 312; WALLERSTEIN, I; QUIJANO, A. A modernidade como conceito, ou América no moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Paris, n. 134, p. 583-591, 1992. p. 583-586; WALSH, 2008, p. 135-139; WESTHELLE, 2010, p. 16-22.

⁶¹ MIGNOLO, 2003, p. 379.

darwinismo social.⁶² Na missão civilizatória, a religião foi reduzida, sobretudo na academia, a um “objeto” da pesquisa científica racionalista.⁶³

A “inferioridade” dos povos colonizados também foi estendida para o processo de elaboração do conhecimento.⁶⁴ Na colonialidade do saber (ou epistemológica), há uma hierarquia linguística em que determinadas linguagens são privilegiadas e estabelecidas como normativas para se produzir e comunicar o conhecimento, de modo que qualquer outra que esteja fora do padrão deve se adaptar a ela ou será excluída e negada.⁶⁵ Para a teologia, cabe atentar, sobretudo, para a “[...] relação interna entre a lógica gramatical da colonização e sua constituição sacramental como teologia da conversão cristã.”⁶⁶

Esse processo permitiu a elaboração de uma lógica global, ocidental, que pode se desdobrar em conquista, colonialismo ou imperialismo. Há várias segmentações desse processo que incluem domínio político, econômico, cultural e religioso. De modo que, quanto mais essa lógica aproximou e tornou o mundo conectado, seja presencial ou virtualmente, maior se tornou o número de pessoas invisibilizadas. Segundo Westhelle, isso significa declarar “[...] que a sua existência individual é tão dispensável que não se quer vê-los, ser responsável por eles.”⁶⁷

2.2.2 Características do discurso teológico cristão colonial ocidental

Cabe assinalar que o discurso teológico⁶⁸, no Ocidente, foi intimamente constituído sob influência, principalmente, das tradições filosóficas greco-romanas. Estas, marcadas pelo discurso filosófico racional, dissociaram-se, aos poucos, do

⁶² WESTHELLE, 2010, p. 48-53.

⁶³ WIRHT, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: DÉCIO-PASSOS, João; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulos, 2013. p. 133-136.

⁶⁴ QUIJANO, 2005, p. 17; WALLERSTEIN; QUIJANO, 1992, p. 583-586; CUNHA, 2018, p. 312; WALSH, 2008, p. 135-139.

⁶⁵ MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017. p. 17-19; RASCHIETT, Stefano. Interpelações do pensamento decolonial à missão cristã. *PqTeo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 47-65, jan./jun. 2020. p. 56.

⁶⁶ SUBIRATS, 2001, p. 118.

⁶⁷ WESTHELLE, 2010, [s.p.]. “[...] *that their individual existence is so dispensable that one does not want to see them, to be responsible toward them.*” (tradução nossa).

⁶⁸ O termo discurso é, aqui, tratado no singular, entretanto, têm-se a ciência da multiplicidade de discursos teológicos que compõem o universo cristão ocidental. Ainda assim, todos eles, de uma maneira ou outra, foram moldados e influenciados da forma apresentado neste trabalho.

universo mítico.⁶⁹ Em semelhante perspectiva, Gonçalves observa que o “[...] caráter hegemônico do cristianismo só foi possível depois da sua aliança intelectual com a filosofia grega e sua ascensão à religião de Estado.”⁷⁰ Tal caráter também foi alcançado por intenso deicídio das divindades greco-romanas, a partir da metafísica do “Deus” cristão.

No transcorrer da história ocidental, essa separação levou à formação da dicotomia entre existência e essência, um elemento indispensável da metafísica teológica-filosófica, a qual almeja alcançar e descreve a realidade última e fundamental da realidade, da existência.⁷¹ Para atingir a essência e, portanto, o conhecimento, é necessário fazer uso do “[...] raciocínio dedutivo e a intuição intelectual [...]”.⁷² Tal compreensão consolidou um dualismo intenso que ainda marca as teologias cristãs e todo o Ocidente.⁷³ Ademais, a apreensão e essencialização dessa “verdade” e consequente controle dela compõem a subjugação posterior do que fosse diferente.⁷⁴ Assim, estava em promoção uma teologia imperial, colonial.

A teologia colonial tem como base epistemológica a metafísica, vinculada à filosofia grega. Desse modo, foi possível a ela comunicar a fé cristã pelo Império Romano inicialmente, ainda que houvesse influência do universo mítico anterior.⁷⁵ Essa comunicação excluiu qualquer pluralidade epistêmica, tendo em vista que ela se pôs como universal e fundamento de tudo, facilitando sua disseminação e a sua defesa diante de heresias.⁷⁶ Aos poucos, os “[...] espaços de produção teológica vão se deslocando do interior das comunidades de fé, de sua liturgia e ação pastoral, a outros centros, de reflexão mais conceitual”.⁷⁷ “Assim, o discurso teológico segue

⁶⁹ ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Modos de crer e conhecer: relações entre teologia e epistemologia*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. p. 12.

⁷⁰ GONÇALVES, 2021, p. 61.

⁷¹ ROCHA, 2017, p. 11-15.

⁷² ROCHA, 2017, p. 21.

⁷³ ROCHA, 2017, p. 19-25.

⁷⁴ CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007. p. 20-21; GONÇALVES, 2021, p. 61-63.

⁷⁵ GONÇALVES, 2021, p. 69-70; ROCHA, 2017, p. 26-28.

⁷⁶ ROCHA, 2017, p. 26-28.

⁷⁷ ROCHA, 2017, p. 33.

dependente de uma estrutura ocidentalizada que tem como pressuposto fundacional a metafísica.⁷⁸

Deslocada a teologia para a metafísica, as vivências cotidianas se tornaram quase irrelevantes para o discurso teológico, afinal, o conhecimento da “verdade” metafísica seria suficiente.⁷⁹ Esta proporcionou ao cristianismo um discurso universal orientador de outras hermenêuticas, estando consolidado nos sistemas doutrinários.⁸⁰ A percepção de Westhelle complementa tal perspectiva ao constatar que a teologia possui uma grande dificuldade para lidar e assumir a geografia e os espaços em suas discussões, afirmações e ações. Nessa perspectiva, há uma predominância na ênfase sobre o tempo em descaracterização do espaço. Em muitos momentos, o espaço foi e é visto como algo prejudicial, contrário à graça divina, pois provocaria a errância humana.⁸¹

Na aurora da modernidade, a invenção da prensa por Guttenberg; as descobertas científicas e astronômicas de Copérnico; a conquista das Américas; a Reforma Protestante, sobretudo com o estímulo à liberdade individual ligada ao uso da razão e da consciência; e o surgimento e triunfo da perspectiva de progresso foram importantes para modelar e gestar o processo de colonização moderna, juntamente com o início da globalização.⁸²

Ao lado desses eventos paradigmáticos, a metafísica filosófica persistiu na teologia e para além dela, haja vista que foi deslocada para o intelecto humano, a autoconsciência humana, o *cogito, ergo sum* de Descartes. O sujeito autoconsciente de si assumiu o papel e o lugar de Deus.⁸³ Dela, surgiu o método cartesiano, constituindo-se como caminho produtor de conhecimento, onde a evidência, a análise, a síntese e a comprovação são suas etapas epistemológicas. Além disso, a dúvida sobre tudo, principalmente dos sentidos humanos, foi posta como elemento basilar de todo o processo.⁸⁴ Assim, a descentralização do universo, por Copérnico, é

⁷⁸ GONÇALVES, 2021, p. 33.

⁷⁹ ROCHA, 2017, p. 31-39.

⁸⁰ ROCHA, 2017, p. 39-44.

⁸¹ WESTHELLE, Vítor. *Escatologia e espaço: a dimensão perdida na teologia do passado e do presente*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023. p. 9-19.

⁸² WESTHELLE, 2010, [s.p.].

⁸³ ROCHA, 2017, p. 50; WESTHELLE, 2010, p. 67-72.

⁸⁴ ROCHA, 2017, p. 48-53.

paradigmática para se compreender a falta de uma ordem primária para o universo moderno.⁸⁵

No método cartesiano, persiste a dicotomia entre corpo e alma, proveniente da teologia metafísica, de modo que se possui um corpo/ser e uma “alma”, a qual “[...] reifica a razão em detrimento da corporeidade e de seus sentidos”.⁸⁶ A razão destacou a alma pensante em relação ao corpo, desdobrando-se em uma nova dicotomia: sujeito e objeto, onde o sujeito pensante é superior ao objeto corporal, afirmando o domínio do sujeito sobre o objeto.⁸⁷ Essa percepção construiu “[...] uma racionalidade estreita e reducionista que conduziu em boa medida as ciências ao longo da modernidade”⁸⁸, o que gerou “[...] os profundos traços da devastação da natureza, da especialização fragmentadora do conhecimento e da existência humana e, a coisificação das relações inter-humanas e inter-criaturais”.⁸⁹

A ortodoxia e o liberalismo, subsequentes à Reforma Protestante do século XVI, foram influenciadas pelo racionalismo moderno. “O primeiro em perspectiva apologética basicamente dependente do dedutivismo e, o segundo em perspectiva crítico-analítica”.⁹⁰ Conforme Rocha, o problema da racionalidade moderna, que incide sobre a teologia, está em seu caráter fechado e dualista, de modo que se reduz a percepção da realidade e segrega o ser humano em instâncias hierarquizadas, sendo a mente (local da razão) a dominadora. Uma característica que constitui e acompanha a colonialidade.⁹¹

A colonialidade eurocêntrica é orientada por esse dualismo radical. Disso, desdobra-se um conhecimento constituído a partir da relação sujeito-objeto, acima apresentado. Nesse caso, ambas são categorias que definem, claramente, as distinções entre eles, de modo que seja possível analisar tais propriedades com certo distanciamento “natural”. Assim, nega-se a capacidade de análise e produção de conhecimento através da intersubjetividade e da dinâmica sócio-histórica entre sujeito-objeto. Além disso, desconsidera-se que as características, supostamente

⁸⁵ WESTHELLE, 2010, p. 67-72.

⁸⁶ ROCHA, 2017, p. 54.

⁸⁷ ROCHA, 2017, p. 54-57.

⁸⁸ ROCHA, 2017, p. 56.

⁸⁹ ROCHA, 2017, p. 56-57.

⁹⁰ ROCHA, 2017, p. 75.

⁹¹ ROCHA, 2017, p. 69-79.

inatas do objeto analisado, são um produto de uma análise, segundo uma determinada relação.⁹²

Nesse sistema, estabelece-se que o “outro”, o objeto, esteja presente de modo objetificado, ou seja, existe por estar submisso ao sujeito investigador. Desse modo, qualquer conhecimento que esteja fora do paradigma eurocêntrico não é racional e, portanto, é inferior, vinculado à “natureza”⁹³, não havendo espaço para fendas, espaços ou conflitos.⁹⁴

A perspectiva acima arrolada distorce a compreensão das experiências históricas, afinal, tais experiências são mais complexas e não cabem apenas dentro dos parâmetros dicotômicos entre sujeito e objeto.⁹⁵ Dessa forma, “[...] a colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica”⁹⁶, afinal, a experiência está reduzida, em muitos momentos, apenas a abstrações cognitivas e acadêmicas. Ademais, a dicotomia sujeito-objeto torna o “meio ambiente”, a “natureza”, em um objeto capitalizado, subalternizando-a.⁹⁷

Cabe dizer, portanto, que, apesar de as dicotomias modernas possuírem raízes na tradição judaico-cristã (sagrado e profano), com sua influência metafísica, foi com Descartes que a ruptura ontológica entre corpo e mente se consolidou na modernidade. Isso possibilitou a formação de um conhecimento abstrato, objetivo, descorporificado e descontextualizado de uma natureza desespiritualizada.⁹⁸ E isso tem reflexos diretos na colonização dos povos indígenas da América, interferindo, tragicamente, na identidade desses povos, não apenas por meio da violência física e exterminadora. As epistemologias dicotômicas ocidentais afetaram as cosmovisões dos povos originários, separando “[...] corpo e mente, carne e espírito, vida e morte, e o sagrado e o secular”.⁹⁹ Essas dicotomias reforçaram lógicas hierárquicas, oposições

⁹² QUIJANO, 2005, p. 14-16.

⁹³ QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity-rationality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007. p. 172-174.

⁹⁴ MIGNOLO, 2003, p. 40-42.

⁹⁵ QUIJANO, 2005, p. 14-16.

⁹⁶ QUIJANO, 2005, p. 15.

⁹⁷ ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86, 2003. p. 77-78.

⁹⁸ LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 9-10.

⁹⁹ TIRRES, Christopher. Decolonizing religion: pragmatism and Latina/o Religious Experience. In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Eds). *Decolonizing epistemologies: Latina/o*

e polarizações da colonialidade.¹⁰⁰ Elas também fragmentam os “[...] discursos sacramentais em facções mutualmente exclusivas. [...] confinam a reflexão sobre a realidade, vivida em toda sua complexidade e ambiguidade, e divide-a, artificialmente, em hierarquias axiológicas.”¹⁰¹

Ao assumir o protagonismo epistemológico ocidental, a ciência e a razão marginalizaram outros saberes que não se enquadravam em sua lógica - tidos como irracionais -, incluindo a própria teologia, tudo em prol da razão.¹⁰² Isso representa o modo como tudo o que não estivesse de acordo com os cânones científicos racionais seria tratado: a exclusão e o descrédito.¹⁰³ Nesse cenário, a teologia pode ser incluída como um conhecimento marginalizado.¹⁰⁴ Entretanto, mesmo marginalizada como área legítima do conhecimento, a teologia ainda cultiva seu caráter colonial.

A modernidade também provocou, na teologia, um abalo em sua própria estrutura e legitimação metafísica, uma vez que o seu papel diante da sociedade e o seu caráter epistemológico foram provocados pela ciência e pela razão. Segundo Rocha, quando Friedrich Nietzsche defendeu a morte de Deus, ele anunciou a morte “[...] de uma estrutura epistemológica linguístico-teológica sobre a qual foram erigidos os cânones da Teologia Cristã em sua expressão ortodoxa, sobretudo no âmbito da dogmática”.¹⁰⁵

Observa-se a constatação da crise de uma matriz teológica há muito cristalizada, o declínio de um paradigma. Sendo assim, a morte de Deus é uma libertação da metafísica filosófica e abertura para a pluralidade e para a metáfora na linguagem.¹⁰⁶ É a própria crise moderna a partir da teologia, desvelando a insuficiência

Theology and Philosophy. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012. p. 227. “[...] body and mind, flesh and spirit, life and death, and the sacred and the secular.” (tradução nossa).

¹⁰⁰ TIRRES, 2012, p. 226-228.

¹⁰¹ COSTA, Ruy Otávio. *Culto, política e transgressão: ética e liturgia na era da tecnocracia*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022. p. 78.

¹⁰² WESTHELLE, 2010, p. 108.

¹⁰³ WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995. p. 266-268.

¹⁰⁴ WESTHELLE, 2010, p. 107-110.

¹⁰⁵ ROCHA, 2017, p. 109.

¹⁰⁶ ROCHA, 2017, p. 109-116. Nesta pesquisa, assumo a perspectiva a respeito da linguagem elaborada por Reblin: “[...] a linguagem é o meio pelo qual o mundo humano se dá, isto é, o meio pelo qual o mundo humano é criado, se mantém e se perpetua. É a linguagem que torna possível ao ser humano dizer a si mesmo, ao seu grupo e aos outros, quem ele é e por que ele é quem é. A linguagem que organiza o mundo humano na perspectiva dos valores de um grupo, de uma sociedade e, como tal, condiciona sua percepção, também, à medida que as novas gerações já nascem inseridas nessa organização. Assim, é a linguagem que possibilita igualmente ao ser humano ter uma história. As criações humanas não são elaboradas a cada nova geração, mas são

e exaustão de um discurso teológico dominante diante dos desafios, dos problemas e das reconfigurações sociais modernas. Ela não significa o fim da religião e da teologia, mas uma oportunidade para novos discursos, algo possível e necessário por meio da hermenêutica decolonial.

Além da crise moderna da própria teologia, Westhelle elencou alguns dos principais eventos/motivos que provocaram abalos na estrutura da própria modernidade: o primeiro foi estimulado pelo darwinismo, rompendo com a ideia da completa singularidade diante de outros seres vivos; o segundo decorreu da afirmação do inconsciente psicanalítico, indicando que não há controle sobre toda a vida, inclusive pela própria consciência; o terceiro foi causado pelo rompimento do relacionamento entre tempo e espaço, indicando que a transformação do espaço pelo ser humano depende de condições que lhe são dadas e possíveis. Conclui-se que, assim como o caráter imperial e metafísico da Igreja Cristã e de suas teologias foram corroídas, a versão secular da modernidade também enfrentou suas fissuras em sua proposta de emancipação e unificação da humanidade, do progresso e a unificação do conhecimento.¹⁰⁷

Diante do que foi discorrido e argumentado acima, constata-se uma paradigmática relação entre o discurso teológico colonialista moderno, sustentado pela metafísica, e o discurso científico-racional na constituição da modernidade e da colonialidade. Ambos se influenciaram e estiveram em conflito, ao mesmo tempo em que as suas epistemologias constituem a colonialidade logocentrista, reducionista e totalizante. Por meio dela, deixa-se de considerar vários elementos histórico-sociais, apresentando uma hermenêutica da realidade que tende a subjugar a vida cotidiana, permanecendo em perspectivas e cosmologias abstratas. Na contemporaneidade, as ideias e os sistemas totalizantes implicam distorções graves da realidade.¹⁰⁸

Lander observa que o neoliberalismo, imbuído da epistemologia colonial, não pode ser reduzido a uma teoria econômica, pois é “[...] uma extraordinária síntese dos

transmitidas, ensinadas, aprendidas e transformadas de geração a geração (com algumas adaptações, supressões e adições). Enquanto “memória coletiva da sociedade”, a linguagem torna possível ao ser humano manter suas criações (costumes, estilos de vida, comportamentos, valores, conhecimentos, experiências, invenções, respostas específicas para determinados estímulos ou situações-problema, etc) às gerações vindouras.” (REBLIN, Iuri Andréas. *O Alienígena e o Menino*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 90-91).

¹⁰⁷ WESTHELLE, 2010, p. 67-72.

¹⁰⁸ QUIJANO, 2014, p. 77-82; MIGNOLO, 2003, p. 40-42.

pressupostos e dos valores básicos da sociedade liberal moderna no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao progresso, ao conhecimento e à *boa vida*.¹⁰⁹ Tornando hegemônico, o neoliberalismo sufoca qualquer tentativa de alternativa a ele.¹¹⁰ Além disso, ele transforma o discurso colonialista em algo mais sutil, tratando-se “[...] da mensagem universal da moda e do consumo, com seus modelos ideais de humanidade, copiados para todo o planeta, sobre os paradigmas do império e seus fabricantes de imagem e de produtos.”¹¹¹

Juntamente ao neoliberalismo, é comum observar ações missionária cristãs que vão ao encontro de grupos indígenas, por exemplo, com o intuito de semear, estimular ou descobrir a “verdadeira” fé cristã, recebida por uma suposta revelação atemporal e a-histórica. Tal empreendimento foi suavizado na tentativa de rever o passado colonial da teologia cristã, porém, ainda permanece uma ação missionária agressiva e subjugadora.¹¹² Nessa conquista contemporânea, os atos missionários se transformam em reconhecimento de elementos supostamente “cristãos” em culturas diferentes e que precisam de uma “tradução” para que o Deus cristão seja reconhecido como o “verdadeiro” Deus.¹¹³

Se antes o discurso missionário nos primórdios da evangelização de povos originários estava permeado por uma clara obsessão em conquistar a terra, o ouro e as almas; ao que parece, apenas algumas palavras deixaram de ser usadas, colocando outras no lugar.¹¹⁴

Diante desse quadro trágico, “[...] se faz necessário desconstruir um discurso teológico de poder e controle [...]”¹¹⁵, bem como superar o discurso científico-racional, a fim de proporcionar ou redescobrir novos caminhos epistemológicos para se experimentar e viver. Para tal tarefa, cabe explicar o lugar onde nasce cada análise, ou seja, sendo o mundo diverso e plural, cada discurso possui suas particularidades, representatividades e limitações. Isso é o desdobramento da geolocalização do

¹⁰⁹ LANDER, 2005, p. 8; GONÇALVES, 2021, p. 15-19.

¹¹⁰ LANDER, 2005, p. 8-9.

¹¹¹ ARNOLD, 2014, p. 32. “[...] del mensaje universal de la moda y del consumo, con sus modelos ideales de humanidad, calcados, para todo el planeta, sobre los paradigmas del imperio y sus fabricantes de imagen y de productos.” (tradução nossa).

¹¹² GONÇALVES, 2021, p. 15-19; 54-57.

¹¹³ GONÇALVES, 2021, p. 31-33.

¹¹⁴ GONÇALVES, 2021, p. 46.

¹¹⁵ GONÇALVES, 2021, p. 54.

conhecimento, um indicativo decolonial que revela as características de cada discurso e seus limites, a partir do seu lugar de nascimento.¹¹⁶

Compete também constatar que essa mudança representa uma agonia da própria modernidade, um esgotamento de sua epistemologia baseada na dicotomia sujeito/objeto, isto é, a sua visão dualista do mundo; e em perspectivas totalizantes, que almejam “[...] um discurso certo e universal acerca da realidade [...]”¹¹⁷, afinal, a pluralidade de ideias, de formas de ser e de histórias particulares não permitem a unificação da vida em uma única perspectiva e nas metanarrativas ocidentais e seu caráter totalizante.¹¹⁸ Assim, é urgente redescobrir e/ou criar caminhos decoloniais, sobretudo a partir da teologia.

2.3 DECOLONIZANDO A TEOLOGIA: REAPRENENDO A COMER

2.3.1 A decolonialidade em marcha: um novo jeito de comer

A decolonialidade sempre existiu ao lado do colonialismo. Ambos formaram a América: um continente forjado pela conquista, com apagamento e morte de vidas, povos, conhecimentos, terras e espiritualidades, juntamente com atos de resistência e recusa à violência colonial, almejando e vivendo outras existências.¹¹⁹ De acordo com Gonçalves, a “[...] novidade do pensamento decolonial se dá, com as devidas críticas ao processo de emancipação epistêmica, com a tentativa de propor instrumentos cognitivos para enfrentar o processo identificado como colonialidade.”¹²⁰

Segundo Tamayo,

A alternativa é a descolonização, que não se reduz a uma operação cosmética de independência meramente declarativa, mas afeta o ser, modifica-o fundamentalmente, transforma os espectadores em atores privilegiados, converte a “coisa” colonizada em ser humano, introduz nela um novo ritmo, uma nova linguagem, uma nova humanidade e cria novos seres humanos, que não recebem sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural, mas de sua própria dignidade.¹²¹

¹¹⁶ ROCHA, 2017, p. 79-97.

¹¹⁷ ROCHA, 2017, p. 90.

¹¹⁸ ROCHA, 2017, p. 79-97.

¹¹⁹ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 15-18.

¹²⁰ GONÇALVES, 2021, p. 27.

¹²¹ TAMAYO, 2017, p. 24. “La alternativa es la descolonización, que no se reduce a una operación cosmética de independencia meramente declarativa, sino que afecta al ser, lo modifica fundamentalmente, torna a los espectadores en actores privilegiados, convierte la “cosa” colonizada en ser humano, introduce en él un nuevo ritmo, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad y crea

Para tanto, almeja-se expressões decoloniais por meio de outras linguagens que não apenas aquelas exclusivamente fundamentadas em conceitos e cosmovisões gregas e latinas dominantes.¹²² Juntamente a isso, antes de ser um conceito abstrato, a decolonialidade indica as lutas de resistência à violência e à subjugação, em prol do reconhecimento da pluralidade epistemológica nas estruturas sociais, epistemologias e relações.¹²³ Para tanto, toda hermenêutica decolonial, ainda que teórica, necessita nascer da experiência concreta, cotidiana, impedindo que nenhuma conceituação sobre a religião se torne essencialista e universalista, subjugando toda e qualquer experiência religiosa.¹²⁴

Para alcançar tal propósito, a decolonialidade é formada por atos e reflexões de resistência e transgressão frente às epistemologias, estruturas de poder e construções de subjetividades e intersubjetividades.¹²⁵ Como tarefa decolonial teológica, Panotto estabelece a análise da legitimação colonial pelos discursos religiosos/teológicos e, ao mesmo tempo, como produzem processos e lugares de resistência e luta contra o processo colonial.¹²⁶ Sendo assim, é plausível dizer que, ao mesmo tempo em que teologia sinaliza o seu caráter colonialista, ela está aberta ao processo decolonial, almejando caminhos que possibilitem, ao labor teológico, uma revisão de si como fissuras na máscara colonial.¹²⁷

No exercício da transgressão do *modus operandi* do saber hegemônico, busca-se, através de histórias e narrativas locais, recuperar e/ou reelaborar elementos identitários autóctones.¹²⁸ Ela requer uma postura em

[...] que cada grupo ideológico, religioso, político, social revise criticamente os referenciais de sua própria cultura, reconhecendo lacunas, injustiças históricas das quais formou parte, para então abrir-se ao diálogo intercultural franco em uma nova forma de produção do conhecimento.¹²⁹

Pode-se afirmar que o exercício decolonial contempla o desvelamento daquilo que foi e é subjugado, desprezado, marginalizado e invisibilizado: vozes, histórias e

seres humanos nuevos, que no reciben su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural, sino de su propia dignidade.” (tradução nossa).

¹²² CUNHA, 2017, p. 64-65.

¹²³ WALSH, 2008, p. 135; PANOTTO, 2019, p. 21-24.

¹²⁴ WIRHT, 2013, p. 138.

¹²⁵ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 35-37.

¹²⁶ PANOTTO, 2016, p. 23.

¹²⁷ GONÇALVES, 2021, p. 56-58.

¹²⁸ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 35-37.

¹²⁹ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 43.

epistemologias alheias aos poderes hegemônicos e coloniais.¹³⁰ Isso é possível pela descentralização do paradigma eurocêntrico e consequente ida para as margens. Permite-se assumir os povos, antes subjugados, em centros de emanção da história, produtores legítimos de conhecimento.¹³¹ Entretanto, não se trata de afirmar “[...] a romantização dos oprimidos e explorados, passando a fazer apologia do sujeito autóctone/original como se o mesmo fosse ausente de contradições e conflitos.”¹³²

Portanto, essa experiência decolonial pode ser considerada o “[...] anúncio escatológico de um abandono de uma forma particular de ver o mundo que pensava ser o *telos* universal de toda a história.”¹³³ Tal virada é, antes de tudo, um olhar sobre as diferenças e as desigualdades existentes entre elas, descartando a perspectiva de história única europeia ocidental cristã. A hibridização, decorrente desse contato, é escatológica, que possibilita o desmonte de toda a narrativa ocidental de uma história única.¹³⁴

Para tanto, é necessário experimentar a vida alheia, possibilitar uma igualdade fraterna e o espaço de vida do “outro”.¹³⁵ Permitir que ele perpassa e afete o “eu”, sem que um seja submisso ao outro, apesar dos estranhamentos, dos conflitos, das dúvidas e dos medos que fazem parte dessa experiência. Há que assumir as ambiguidades, os limites do processo de elaboração do conhecimento, os contextos, as experiências e as narrativas, para que seja possível assegurar a pluralidade, o diálogo e a incompletude da vida.¹³⁶ De modo que se mantém indispensável a máxima, já difundida pelo educador Paulo Freire, aprender a desaprender, permitindo “[...] o surgimento de um conhecimento/entendimento que seja operado na chave da experiência, do saber local.”¹³⁷

Catherine Walsh afirma, inclusive, que a decolonialidade não é uma eliminação completa da colonialidade, pois ela caracteriza o contínuo movimento de gerar e buscar novos caminhos de ser, pensar, conhecer, sentir e viver. Não se trata

¹³⁰ BRITO, Ênio José da Costa. Desafios para a construção de uma epistemologia do Sul. *In*: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 144-147; WESTHELLE, 2023, p. 100-102.

¹³¹ GONÇALVES, 2021, p. 22-25; WESTHELLE, 2023, p. 100-102.

¹³² GONÇALVES, 2021, p. 24.

¹³³ WESTHELLE, 2023, p. 101.

¹³⁴ WESTHELLE, 2023, p. 100-102.

¹³⁵ BRITO, 2015, p. 144-147.

¹³⁶ WIRHT, 2013, p. 140-141.

¹³⁷ GONÇALVES, 2021, p. 29.

de caminhos lineares e contínuos, ao contrário, exige paciência e persistência em resistência aos mecanismos coloniais. É ir contra as generalizações, absolutizações, simplificações e essencializações da matriz colonial de poder.¹³⁸

Neste trabalho, recuperar-se-á a mastigação, a digestão, nutrição e a defecação antropofágica, em releitura cultural, filosófica e teológica do ritual integrante da cultura indígena tupinambá¹³⁹, será o caminho hermenêutico decolonial a ser considerado. Por meio dele, torna-se possível resgatar as memórias ancestrais transgressoras, indispensáveis para rever a própria vida hoje, em resistência ao poder colonial. Recuperam-se os corpos, rompe-se com dicotomias e vai-se contra a alienação do cosmos,¹⁴⁰ isto é, afirma-se a necessidade de um conhecimento encarnado.¹⁴¹ Cabe indicar que a ancestralidade, na perspectiva indígena, “[...] não se limita ao humano, mas à comunidade da grande rede de inter-relações, que possibilitam a restauração do equilíbrio e da harmonia.”¹⁴² Além disso, todas as ancestralidades, humanas ou não, são consideradas irmãs, das quais provém sabedoria, respeito e reconhecimento.¹⁴³

Ademais, segundo Westhelle, a vida está presente ao mesmo tempo em que é a própria terra. “A manutenção da significação espiritual da experiência geográfica de um grupo é justamente o que garante o enraizamento, seja fixo ou móvel.”¹⁴⁴ E são justamente as narrativas ancestrais indígenas, fundamentadas em suas cosmologias, que são as que mais preservam tal conexão.¹⁴⁵

Essa opção metodológica possui dois objetivos. O primeiro é uma tentativa de narrar uma história que ressoe em epistemologias e cosmologias brasileiras, para que seja possível ser protagonista e narrador de si mesmo ao invés de ser subjugado e

¹³⁸ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 81-82.

¹³⁹ Reconhece-se que outros povos originários realizavam o ritual antropofágico de modo semelhante ao ritual tupinambá. Contudo, este será enfatizado pela sua descrição no relato do alemão Hans Staden, que marcou os primórdios do movimento modernista, e na releitura antropofágica modernista, sobretudo por meio de Oswald de Andrade.

¹⁴⁰ QUISPE, Sofia Chipana. Epistemologías interrelacionales. In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. 134-135.

¹⁴¹ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 28-24. “[...] no se limita a lo humano, sino a la comunidad del gran tejido de interrelaciones, que posibilitan el restablecimiento del equilibrio y la armonía”. (tradução nossa).

¹⁴² QUISPE, 2022, p. 140.

¹⁴³ QUISPE, 2022, p. 140-147.

¹⁴⁴ WESTHELLE, 2023, p. 23.

¹⁴⁵ WESTHELLE, 2023, p. 21-26.

marginalizado em narrativas alheias, proporcionando rompimentos diante da hegemônica lógica colonial ocidental.¹⁴⁶ Nessa perspectiva, pretende-se “[...] fomentar um discurso que seja teológico, mas que encontre ressonância nas epistemologias dos povos colonizados.”¹⁴⁷

O segundo é um meio de se praticar a própria antropofagia: comer, digerir e defecar aquilo que é alheio a si para proporcionar um novo ato escatológico. Aqui, acolhe-se a perspectiva de Westhelle a respeito da escatologia: “[...] não está nem em uma margem nem na outra, e ainda assim em ambas: a terceira margem do rio.”¹⁴⁸ Ela representa a ruptura de uma ordem estabelecida que ainda está em sua travessia para algo novo, uma experiência liminar. Assim, a escatologia, ao invés de ser um fim além do tempo e da história e permanecer exclusivamente transcendentalista, como o é na maioria dos discursos teológicos, apresenta-se como uma travessia em que há uma memória preservada que estimula uma esperança, ainda que seja em meio a lamentos.¹⁴⁹

Pode-se conceber a fé como o preparativo para acolher as experiências escatológicas, as quais são fins e eventos de morte, mas igualmente grávidos de novos inícios. Trata-se, também, de suportar a experiência da morte e do nada, e que se refere a uma travessia em que é impossível definir com clareza o que está acontecendo.¹⁵⁰ Esse espaço liminar, constituído por uma indelével relação entre morte e vida, fins e começos, é o que se pode dizer de uma busca teodecolonial. Corrobora a perspectiva de Walsh e Mignolo ao proporem que a decolonialidade não é “[...] um novo paradigma ou modo de pensamento crítico [...]”, mas é “[...] um caminho, uma opção, um ponto de vista, analítico, um projeto, uma prática e práxis.”¹⁵¹

Ao tomá-la como caminho, refuta-se a perspectiva de proibição ou completa exclusão de autores e autoras europeias, pois a decolonialidade não é sinônimo de superação do que já existiu. A questão é como ler, ou comer, essas obras e reflexões, qual o olhar e o caminho interpretativo a ser seguido. Inclusive, há muito que se admirar nas produções europeias, afinal, elas também fazem parte de inúmeras

¹⁴⁶ WESTHELLE, 2010, [s.p.].

¹⁴⁷ GONÇALVES, 2021, p. 50.

¹⁴⁸ WESTHELLE, 2023, p. 169.

¹⁴⁹ WESTHELLE, 2023, p. 98-99, 169-171.

¹⁵⁰ WESTHELLE, 2023, p. 171-176.

¹⁵¹ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 5. “[...] a new paradigm or mode of critical thought [...]”¹⁵¹, mas é “[...] a way, option, standpoint, analytic, project, practice, and praxis.” (tradução nossa).

epistemologias válidas e importantes.¹⁵² Assim, torna-se considerável analisar como o conhecimento é produzido e reinterpretado, pois o “[...] que importa é a enunciação, não tanto o enunciado”.¹⁵³

Para a decolonialidade, é central a perspectiva da “re-existência”, que elucida e questiona a ação colonial, almejando novas possibilidades de vida em que seja preservada e cultivada a dignidade. Além disso, a perspectiva coletiva e comunitária é indispensável nesta ação. Pode-se acrescentar que, ao se teorizar ou pensar em decolonialidade, o objetivo não está em apenas criar novas abstrações, mas unir uma vivência “[...] intelectualmente, espiritualmente, emocionalmente e existencialmente.”¹⁵⁴

A decolonialidade pode ser caracterizada como um ato de questionamento, reflexão, análise e criação enquanto se vive, movimentando-se pela existência. Portanto, não é possível dizer que essa nova “teoria” fundamentará uma nova “prática”. Segundo Walsh, sua intenção não é criar uma fala *sobre* a decolonialidade, mas apresentar *como* ela discorre junto e em confronto com a colonialidade. Além disso, a pesquisadora também observa as suas limitações ao discorrer sobre a decolonialidade devido aos limites de sua visão e compreensão do mundo.¹⁵⁵

Conclui-se que atender à pergunta sobre o que é decolonialidade é proporcionar respostas parciais, locais, contextualizadas e fragmentadas, afinal, ela justamente rejeita as macronarrativas totalitárias, as quais sustentaram e sustentam as estruturas e os movimentos coloniais. Sem dúvidas, há opções decoloniais que lutam contra a matriz colonial de poder continuamente, combatendo as ficções modernas, conectadas com a colonialidade.¹⁵⁶

2.3.2 A Teologia Prática como alimento a ser devorado

A formação desta pesquisa se insere, academicamente, na área dos estudos da Teologia Prática, uma das subdivisões clássicas da Teologia. De modo que se faz necessário apresentar o espaço de nascimento desta tese, marcado por conflitos e

¹⁵² MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 229-230; GONÇALVES, 2021, p. 27-30.

¹⁵³ MIGNOLO, 2017, p. 25.

¹⁵⁴ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 19. “[...] intellectually, spiritually, emotionally, and existentially.” (tradução nossa).

¹⁵⁵ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 18-24.

¹⁵⁶ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 105-110.

ambiguidades, que se propõe a ser um giro decolonial proposto por Nelson Maldonado-Torres, outro importante participante do Grupo de Estudos M/C.

Desde a sua origem, como área formalmente constituída, a Teologia Prática carrega um histórico denso de debates a respeito das suas especificidades, seus métodos, suas contribuições, seus discursos e as suas articulações com outros segmentos teológicos e outras áreas do conhecimento. Esta encruzilhada teológica se tornou mais problemática devido a um certo desprezo acadêmico pelas teologias que brotam dos problemas ordinários, sobretudo em virtude da ênfase na busca pelo conhecimento elevado do “espírito”, proveniente da tradição greco-platônica, conforme indica Bonnie Miller-McLemore.¹⁵⁷ Junto a essa questão, encontram-se os debates a respeito da função da Teologia Prática na formação para o exercício do ministério eclesiástico, como observam Lothar Hoch e Christoph Schneider-Harpprecht.¹⁵⁸

As duas questões, de certo modo, estão interligadas, na medida em que refletem o papel da Teologia Prática em uma sociedade religiosamente plural, reconhecendo que a dinâmica do fenômeno religioso ultrapassa os limites eclesiásticos institucionais. Isso significa afirmar que a Teologia Prática tem potencial tanto para analisar e apresentar contribuições para a formação do ministério eclesiástico, ao ampliar o espectro da dinâmica do fenômeno religioso, quanto para desenvolver contribuições e discursos que sejam relevantes para a sociedade, suas instituições e debates públicos que não permaneçam diretamente vinculados às preocupações eclesiais. Assim, a teologia cristã poderá ser capaz de

[...] assumir sua parcialidade, como uma voz entre outras a refletir sobre a dimensão simbólica da vida, ao mesmo tempo em que [...] [necessita] aprender que o Cristianismo não é a única experiência de fé, nem a síntese evolutiva de todas elas [...].¹⁵⁹

¹⁵⁷ MILLER-MCLEMORE, Bonnie. Teologia Prática: Reforma e transformação na epistemologia teológica. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Eds.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2016 p. 37-41.

¹⁵⁸ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da teologia prática. In: SCHNEIDERHARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 2005. p. 36-62; HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDERHARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 2005. p. 21-35.

¹⁵⁹ WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: DÉCIO-PASSOS, João; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulos, 2013. p. 136.

Nessa discussão, a teologia da libertação, aqui compreendida como um dos desdobramentos da Teologia Prática, foi um dos movimentos teológicos recentes que mais se aproximou dos direcionamentos decoloniais, influenciando, também, outras teologias emergentes e contextuais. Escobar observou que ela foi um dos movimentos latino-americanos mais autênticos sobre o pensamento crítico no século XX, fomentando os debates decoloniais.¹⁶⁰ Mignolo também a reconhece como um dos movimentos críticos à ideia de desenvolvimento e ao domínio do “Norte” sobre o “Sul”.¹⁶¹ Essa relação pode ser verificada, especialmente, no que tange à perspectiva hermenêutica da libertação, a qual, a priori, almeja estabelecer um círculo hermenêutico aberto, onde novas perguntas são feitas em busca de respostas que atendam aos novos desafios, questionando os cânones teológicos hegemônicos.¹⁶²

Entretanto, isso não a exime de críticas feitas pelos estudos decoloniais a ela. Cita-se, por exemplo, que a teologia da libertação buscou uma leitura totalizante da realidade, algo questionado pelos parâmetros decoloniais. Além disso, esteve fundamentada em muitos discursos eclesiocêntricos. Pode-se constatar, também, que as suas críticas utilizaram referenciais europeus e ocidentais para tratar da realidade latino-americana, um desdobramento colonial de submissão entre o centro europeu e a periferia latino-americana. Outra crítica revela a necessidade de se rever a fundamentação marxista-socialista e de seus indicativos para uma sociedade utópica. Observa-se que a própria população latino-americana se aproximou muito mais dos discursos neoliberais em relação aos discursos socialistas/comunistas.¹⁶³

Ademais, a teologia da libertação ainda carece de maior aporte para tratar temas que envolvam a alteridade cultural e o diálogo com o pluralismo religioso. Constata-se que ela foi determinada, em grande medida, pelas questões da pobreza e do colonialismo somente a partir da década de 1980 e do início da década seguinte, onde houve uma abertura para as temáticas de inculturação e enculturação. Inclusive, seguindo Dussel, Baptista ressaltou os incômodos e as reações dessa mudança na

¹⁶⁰ ESCOBAR, 2003, p. 53.

¹⁶¹ MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008. p. 295.

¹⁶² BAPTISTA, 2016, p. 500-502; ALBUQUERQUE, 2019, p. 566-567; ARNOLD, 2014, p. 41-43; CARVALHAES, 2016, p. 28-29; WESTHELLE, 2023, p. 95-97.

¹⁶³ ARNOLD, 2014, p. 41-43.

ortodoxia católica, devido aos questionamentos surgidos por se refletir para além do círculo eurocêntrico.¹⁶⁴

Segundo Carvalhaes, a maior contribuição decolonial da teologia da libertação talvez seja o seu direcionamento para as margens, para as pessoas e seres marginalizados, como modo de contestação e resistência da ordem violenta e excludente. Almejando uma vivência teológica a partir da experiência das pessoas na vida cotidiana, ao invés do “[...] eixo sistemático das teologias dogmáticas [...]”¹⁶⁵, possibilitando a experiência com a encarnação de Deus em lugares que não são considerados pelas teologias oficiais.¹⁶⁶

Inúmeras tentativas de se reavaliar as discussões, apontamentos e ações da Teologia Prática tenderam a considerar que há certa importância na normatividade das compreensões dogmáticas e eclesiais de cada tradição cristã, de modo que fosse possível tornar esses discursos mais maleáveis para que a Igreja fosse relevante e aberta ao pluralismo religioso contemporâneo. Desse modo, a Teologia Prática possibilitaria que as inúmeras e diferentes expressões denominacionais cristãs refletissem sobre as configurações religiosas atuais, além de possibilitar a autocrítica para a própria teologia e para a Igreja, na medida em que estas permanecerem alheias à vida fora de seus limites conceituais e práticos.¹⁶⁷

Todavia, ao se estabelecer a antropofagia como caminho hermenêutico, uma reviravolta se depreende em qualquer análise, posicionamento ou ação. Haja vista que ela “[...] celebra a comunhão orgiástica do existente, a harmonia erótica do ser, a criação infinita”¹⁶⁸ em qualquer teologia que se disponha a ser deglutida. Nessa perspectiva, constata-se que a Teologia Prática carrega em si marcas coloniais por ser uma separação eurocentrada do labor teológico, que tende muito mais a atender critérios acadêmicos e eclesiais que pouco ou nada conversam com a vida ordinária. Tal enquadramento cartesiano inclina-se muito mais a oferecer dificuldades e entraves em qualquer discussão que almeje estabelecer contato com a vida vivida no cotidiano, do que a atender, verdadeiramente, aos problemas e desafios postos.

¹⁶⁴ BAPTISTA, 2016, p. 504-506.

¹⁶⁵ CARVALHAES, 2016, p. 29.

¹⁶⁶ CARVALHAES, 2016, p. 29.

¹⁶⁷ ADAM, Júlio César. Perspectivas da teologia prática como hermenêutica da religião vivida a partir do cinema brasileira. *Numen*, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 114-128, jan./jun. 2018. p. 115-119.

¹⁶⁸ SUBIRATS, 2001, p. 139.

Enquanto isso, a antropofagia é caracterizada pelo rompimento da lógica de identidades fixas, pela elaboração de esquemas dialéticos e metafóricos e por narrar uma história por meio de uma perspectiva holística.¹⁶⁹ Esses elementos, observados sobretudo a partir da perspectiva oswaldiana, promovem “[...] uma rebelião contra o autoritarismo no saber e na vida [...]”¹⁷⁰, que impactam diretamente no modo como a própria Teologia se organiza, estabelece suas perguntas e respostas, seus métodos e suas reflexões. Ela proporciona uma reviravolta que rompe com qualquer linearidade das metodologias tradicionais, ainda que não escape das contradições internas decorrentes de suas próprias reflexões.¹⁷¹ Assim, há que se ir além de discursos teológicos que permanecem restritos às fronteiras eclesiásticas tradicionais, indo em direção a uma ecologia dos saberes, sendo afetado e afetando outras formas de saber, ver e viver, numa experiência proporcionada pela antropofagia.¹⁷²

Para o saber teológico, é indispensável repensar uma transcendência abstrata e metafísica, ainda vinculada a uma racionalidade dualista e fechada, que tende a se desconectar da imanência e a produzir sujeitos e discursos igualmente abstratos. É necessário, ainda, relacionar-se com um sujeito concreto, afetado pela vida pulsante, dinâmica e plural – aquele que é “[...] capaz de integrar intelecto, afeto, sensibilidade, intuição [...]”¹⁷³ –, afastando-se, assim, de uma noção de sujeito etéreo e abstrato. Além disso, impõe-se promover revisões críticas das próprias teologias críticas, bem como estimular e exercer uma decolonialidade das institucionalidades teológicas. Por fim, é fundamental superar a dicotomia entre teoria e prática, inclusive no diálogo entre as diferentes áreas teológicas.¹⁷⁴

É necessário, aqui, retomar a constatação de Westhelle, já apresentada anteriormente neste capítulo, pois ela demonstra que os problemas mencionados decorrem, em grande medida, de um descolamento entre espaço e tempo na teologia, que privilegia este em detrimento daquele. Nessa perspectiva, constata-se que a modernidade transformou o espaço em um meio para um fim específico e não um meio de valor intrínseco. Até mesmo as teologias contextuais correm esse risco ao

¹⁶⁹ COSTA, 2013, p. 35.

¹⁷⁰ COSTA, 2013, p. 58.

¹⁷¹ COSTA, 2013, p. 58-62.

¹⁷² PANOTTO, Nicolás. Epistemología pos/de-colonial y práctica teológica. In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. 154-160; ROCHA, 2017, p. 69-79.

¹⁷³ ROCHA, 2017, p. 79.

¹⁷⁴ PANOTTO, 2022, p. 154-160; ROCHA, 2017, p. 69-79.

conceberem o contexto apenas a partir das relações humanas, de sua práxis.¹⁷⁵ Manoel, no poema “Soberania”, também detectou essa atitude moderna e agiu para revertê-la:

SOBERANIA

Naquele dia, no meio do jantar, eu contei que tentara pagar na bunda do vento – mas o rabo do vento escorregava muito e eu não consegui pegar. Eu teria sete anos. A mãe fez um sorriso carinhoso para mim e não disse nada. Meus irmãos deram gaitadas me gozando. O pai ficou preocupado e disse que eu tivera um vareio de imaginação. Mas que esses vareios acabariam com os estudos. E me mandou estudar em livros. Eu vim. E logo li alguns tomos havidos na biblioteca do Colégio. E dei de estudar pra frente. Aprendi a teoria das ideias e da razão pura. Especulei filósofos e até cheguei aos eruditos. Aos homens de grande saber. Achei que os eruditos nas suas altas abstrações se esqueciam das coisas simples da terra. Foi aí que encontrei Einstein (ele mesmo – o Alberto Einstein). Que me ensinou esta frase: A imaginação é mais importante do que o saber. Fiquei alcandorado! E fiz uma brincadeira. Botei um pouco de inocência na erudição. Deu certo. Meu olho começou a ver de novo as pobres coisas do chão mijadas de orvalho. E vi as borboletas. E meditei sobre as borboletas. Vi que elas dominam o mais leve sem precisar de ter motor nenhum no corpo. (Essa engenharia de Deus!) E vi que elas podem pousar nas flores e nas pedras sem magoar as próprias asas. E vi que o homem não tem soberania nem pra ser um bem-te-vi.¹⁷⁶

Essa dicotomia, ainda que moderna, tem origem em Agostinho, sobretudo em sua percepção sobre a diferença entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Seres Humanos. O espaço se tornou imaginário, de modo que a comunidade cristã apenas vivencia uma representação do Reino de Deus.¹⁷⁷ A exemplo disso, observa-se que a visão apocalíptica de “fim do mundo”, muito presente em debates e teologias brasileiras, está fundamentada em uma perspectiva linear do tempo, depreciando, também, as experiências localizadas nos espaços.¹⁷⁸

A própria Reforma Protestante contribuiu para a destituição do lugar e do espaço na escatologia, ao descentralizar Roma e colocar a consciência humana em seu lugar. Aos poucos, a teologia deixou o espaço e a sua característica de disciplina

¹⁷⁵ WESTHELLE, 2023, p. 26-31.

¹⁷⁶ BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016. p. 66.

¹⁷⁷ WESTHELLE, 2023, p. 26-31.

¹⁷⁸ WESTHELLE, 2023, p. 39-42.

prática para permanecer no campo da teoria. “Em busca de legitimidade acadêmica, a teologia deixou para a literatura ficcional a exploração da arena escatológica em seu sentido espacial.”¹⁷⁹ Disso, resultou a ênfase, ou orientação, axiológica ou teleológica para a escatologia.¹⁸⁰

O diagnóstico de Westhelle é complementado pela análise de Gonçalves a respeito da teologia como manipuladora “[...] da revelação como principal ferramenta de trabalho quando diante de outras formas de saber, bem como também diante de outras culturas e suas respectivas expressões religiosas.”¹⁸¹ Esse caráter se desdobra, por exemplo, ao assumir os valores cristãos como universais e que podem ou não estar presentes em outras expressões culturais, reforçando a universalidade do cristianismo diante de qualquer cultura ou religião. A revelação não estaria limitada à contingência humana, temporal e histórica, isto é, moldada pelo espaço, encarnada. Essa hegemonia, sem dúvida, perpetua a colonialidade. Nesse caso, o interesse subjacente aos discursos teológicos limita-se à busca por uma comunicação mais eficaz da mensagem cristã.¹⁸²

Ademais, Westhelle indica que, por ser a vergonha a exposição pública dos limites humanos, ela revela esses mesmos limites e suas margens ao tentar esconder a fragilidade. Entretanto, há graça nos limites, pois, ao mesmo tempo em que eles podem destruir o ser humano, tornam-se caminhos de metabolismo (ao contrário dos caminhos diabólicos), de modo a proporcionar uma nova criação, nova *parousia*.¹⁸³ No grego, a palavra *parousia* significa presença, podendo ser traduzida por “advento”, algo ou alguém está próximo. Junto a isso, observa-se que a ideia do “já e ainda não”, marcante nas teologias protestantes, enfatiza apenas o caráter temporal e, quando se pergunta pela topologia escatológica, ela perde sentido.¹⁸⁴ O Reino já está aqui, mas permanece “[...] velado nas fronteiras que evitamos e nas margens das quais nos protegemos. [...] A presença do reino acontece lá *onde* a vida e a morte se encontram uma com a outra”.¹⁸⁵

¹⁷⁹ WESTHELLE, 2023, p. 80.

¹⁸⁰ WESTHELLE, 2023, p. 77-81.

¹⁸¹ GONÇALVES, 2021, p. 36.

¹⁸² GONÇALVES, 2021, p. 36-43.

¹⁸³ WESTHELLE, 2023, p. 47-53.

¹⁸⁴ WESTHELLE, 2023, p. 45-47.

¹⁸⁵ WESTHELLE, 2023, p. 46.

Assim, a ênfase escatológica passa a ser uma urgência iminente, ao invés de um futuro a ser realizado ou um passado consumado. O Reino de Deus está próximo, topologicamente, nas margens, ainda que não seja identificado. “Assim, esse é o *eschaton*, o espaço entre os espaços, as margens que demarcam os limites do desejo e do interesse, da casa e da rua.”¹⁸⁶ Consequentemente, a “[...] escatologia é um discurso sobre liminaridade, marginalidade, aquilo que é diferente em sentido ontológico, ético e também epistemológico.”¹⁸⁷ Westhelle esclarece que a margem é aquilo que “[...] representa o termo grego *eschaton* como lugar/tempo em que se pronunciam salvação ou condenação, libertação ou escravização.”¹⁸⁸ O outro mundo é visto a partir das margens, ao torná-las visíveis e assumir o compromisso e a coragem de se deslocar até elas e vivê-las. Westhelle, inclusive, estimula a usar a expressão *eschata*, plural de *eschaton*, afinal, não se pode dizer sobre margens no singular.¹⁸⁹ Portanto, a escatologia manuelina se apresenta como oportuna, como opção à escatologia colonial:

10. DOS VEIOS ESCATOLÓGICOS

Na Vila não se praticavam latrinas. Donas desabavam em urinóis. E os homens no mato. Os porcos seguiam os homens pelos trilheiros que davam no mato. As lides de cagar facilitavam encontros de amor. A ponto de um viajante verter no caderno de notas. “Aqui as pessoas se filham no mato com vera competência, qual os porcos nas vielas, de forma que se pare espraiado e nascem crianças papudas e idiotas de igrejas como cupim. Lugar onde se fode e se caga no mato há de ser este!!!” (Desse jeito — !!! — com três pontos de admiração.) Na hora do homem fazer força, quando a vaidade se acaba, justo aí chegavam os porcos famintos e, lhes entrando nos homens por debaixo, saíam com eles nas costas, quando lhes não prostravam na própria obra. De forma que sujos de suas obras, como se lê no Eclesiastes. Montados ainda no porco, alguns homens entravam na Vila, na maior sengraceira, com cara de cachorro que peidou na igreja.

A fim de evitar tais vexames, depois de muito craniar, engenhoso cidadão e exemplar paroquiano inventou o Pau-Pra-Porco. Instrumento esse de madeira medindo uma bengala de lorde, chanfrada a facão, com que os homens na hora de descomer bordoavam os porcos que lhes tentassem derrubar na própria plastra. O engenhoso paroquiano abastou-se em de-réis, e se tornou o rei do Pau-Pra-Porco. Com venda do mesmo nome no beco principal. Desse tempo pra cá ninguém

¹⁸⁶ WESTHELLE, 2023, p. 104.

¹⁸⁷ WESTHELLE, 2023, p. 97.

¹⁸⁸ WESTHELLE, 2023, p. 105.

¹⁸⁹ WESTHELLE, 2023, p. 103-110.

mais apareceu na Vila montado no porco.

Na beira do Tanque da Praça da Matriz, o poeta Neco Caolho versava pras mocas vergonhosas — “No dia em que me achei cagando ao vento...” bocagemente, ao de cócoras. Dava um prazer fróidico no sacristão em desmoçar as beatas dentro do Tanque, entre rãs prenhas. A égua velhaca da Praça só entregava pra ele. Era de ver a mansura da égua com o sacristão. Toda essa universal cristandade se transmitia pelo sangue.

Em 1926, o antropólogo Claude Lévy-Strauss, de viagem por ali, notou a pobreza dos móveis que encontrou no interior das residências. Dois ou três mochos na sala, arames de estender roupas nos quartos servindo de armário — e redes. Redes armadas por todos os cantos. Redes muitas de varandas artísticas, servindo de vasilhas de dormir e de sestar. No hábito de sestar ao mormaço do meio-dia se amulheravam e se afillhavam também. A blandícia do mormaço engendrava crianças. Se usavam demais os dedos nos barrotes a fim de impulsionar as redes. Davam-se cópulas balançadas e refrescantes. Assim, os barrotes dos quartos sempre estavam furados. E por eles podiam-se ver as primas nos urinóis. Coisa imanente e afrodisíaca, que muito deve ter influído nas tendências voyeurísticas daquele povo. Bem como o habito do guaraná que é bebida afrodisíaca, porém no seu ralar e não na substância da bebida. Eis que no ralar a mulher meneia os quadris. E o desejo dos homens provém do mover dos quadris. Coisa que eu não descreio.

Pois foi esse o povo ladino, sensual e andejo que um dia atravessando o rio Taquari encheu de filhos e de gado o que se chama hoje, no Pantanal, a zona da Nhecolândia.¹⁹⁰

Desvela-se a escatologia como um entremeio, o limiar de Victor Turner¹⁹¹, um espaço entre espaços, o gólgota cristão.¹⁹² “Experiências escatológicas são justamente essas instanciações liminares: pontos de ruptura, transições que podem ser fins, ou então fins que podem ser transições e novos inícios difíceis de compreender.”¹⁹³ Há *eschata* na epistemologia, ao vislumbrar outras formas de conhecimento para além daquelas canonizadas. Isso a decolonialidade estimulou nas últimas décadas. É o rompimento da imagem em que alguém veste outras pessoas

¹⁹⁰ BARROS, 2010, p. 227-228. [Livro de pré-coisas].

¹⁹¹ Segundo Victor Turner, antropólogo britânico do século XX, a liminaridade, que compõe a experiência ritual, é uma experiência e um espaço transitório, onde há relativização daquilo que antes era a norma e a ordem sociais. Isto é, trata-se de algo em movimento, incompleto, sem definições claras e definitivas. Ao discorrer sobre as sociedades industriais, tecnológicas e globalizadas, Turner tratou a liminaridade como característica e descrição dessas mesmas sociedades: em permanente movimento, sem referências definidoras e alheio aos interesses e ações de cada indivíduo. Assim, hoje, há múltiplos tipos de performances ritualísticas, onde cada pessoa decide em qual (ou quais) rito participará. (ADAM, Júlio César. Entre peregrinação, turismo e liminaridade: a busca por lugares. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 66-87, jan./abr. 2018).

¹⁹² WESTHELLE, 2023, p. 125.

¹⁹³ WESTHELLE, 2023, p. 137.

com suas próprias roupas, com o seu jeito de vestir, desconsiderando como o outro faz isso. Traz-se à consciência que o limite de cada forma de pensamento e elaboração do conhecimento é o outro.¹⁹⁴

A própria invisibilidade dos lugares de margem “[...] é um indicador: esses espaços são cifras do caráter escatológico de que são portadoras.”¹⁹⁵ Ao mesmo tempo em que são lugares íntimos, conhecidos, são também alheios. Westhelle denomina esses locais de espaços coráticos, onde as “[...] possibilidades podem nascer, mas onde o trágico, o terrível está à espreita, e a aniquilação é iminente”¹⁹⁶, afinal, “[...] a dádiva e a morte são as *eschata* por excelência.”¹⁹⁷ Tais espaços foram desconsiderados pela academia de suas discussões até pouco tempo, inclusive na teologia. Para os lugares, os espaços coráticos possuem a mesma relação que o tempo kairótico possui com o tempo cronológico.¹⁹⁸

Assim, torna-se indispensável uma teologia equivocada! Tal afirmação se justifica pela constatação de Gonçalves, pela qual o combate da teologia colonial se dá pela equivocidade, capaz de romper com uma episteme unívoca, permitindo que haja “[...] uma percepção do lugar de fala, ou seja, o *lócus* hermenêutico como lugar privilegiado da experiência.”¹⁹⁹ Nesse caso, as preocupações teológicas passam “[...] da ideia de uma história unificada e universal (que foi, com efeito, uma ideia europeia) para o tribalismo, para o reconhecimento de eventos díspares que não toleram alinhamento em um único vetor histórico”.²⁰⁰ Afinal, o discurso teológico monolítico e universalizante não cabe em um mundo plural e altamente conectado, em que o diálogo inter-religioso se torna uma necessidade.²⁰¹

Westhelle afirma que o “[...] potencial epifânico de um lugar reside em sua vulnerabilidade, na consciência da fragilidade de seus próprios limites protegidos.”²⁰² Por isso, a “[...] tarefa da teologia exige dar ouvidos às vozes dos que não têm voz, trazer à vista o invisível, elevar os oprimidos, os subalternos, pois, lá embaixo, onde

¹⁹⁴ WESTHELLE, 2023, p. 138-140.

¹⁹⁵ WESTHELLE, 2023, p. 130.

¹⁹⁶ WESTHELLE, 2023, p. 131.

¹⁹⁷ WESTHELLE, 2023, p. 134.

¹⁹⁸ WESTHELLE, 2023, p. 130-132.

¹⁹⁹ GONÇALVES, 2021, p. 71.

²⁰⁰ WESTHELLE, 2023, p. 19.

²⁰¹ GONÇALVES, 2021, p. 75.

²⁰² WESTHELLE, 2023, p. 37.

eles estão, é onde reside a glória.”²⁰³ Para que isso seja possível, atenta-se para a importância das pequenas histórias e seus impactos no cotidiano, que é a vivência nos espaços - seja gerenciando-os, seja percebendo sua influência sobre cada indivíduo que os habita. Nessa perspectiva, o discurso escatológico tem sido, por quem detêm o poder, o gerenciamento e a busca por controle de espaços, emergindo, sobretudo, em crises quando os domínios estão no limite.²⁰⁴ Isso é feito pelo “[...] mundo ocidental dominante [que] teoriza o tempo exatamente porque precisa controlar ou gerir de maneira desmedida ou irrestrita o espaço para conquistar o próximo.”²⁰⁵

Nesse contexto, repensar a revelação, em perspectiva decolonial, requer imaginá-la sem o aparato da filosofia grega, fora da categoria de “verdade”. Para realizar tal intento, cabe enfatizar a particularidade, a temporalidade e a historicidade da própria revelação, vinculando-a à encarnação. Assim, o resultado disso, para o diálogo inter-religioso, não é a busca de um denominador em comum, mas mútua fecundação.²⁰⁶ Refere-se ao reconhecimento do discurso construído e proferido a partir de um lugar, com suas características existenciais, assumindo as suas limitações no tempo e no espaço. Abre-se, então, para uma polifonia de narrativas.²⁰⁷

Apenas a “porosidade” permite uma saída do singular para o plural, abrindo-se ao outro, deixando-se ser afetado pelo outro, proporcionando a superação da assepsia epistemológica e a promoção de um diálogo capaz de afetar mutuamente os envolvidos.²⁰⁸ A porosidade epistemológica permite uma transição do racionalismo instrumental à hermenêutica, ou seja, não há uma captura asséptica da realidade, mas uma interpretação, uma confluência de horizontes.²⁰⁹

E para que seja possível constituir e experimentar caminhos decoloniais teológicos, talvez seja necessário abdicar das próprias preocupações excessivas a respeito da utilidade, da relevância, da missão-proselitista que são tão expressivas nas discussões realizadas pela Teologia Prática. Aqui, a antropofagia, como ver-se-á

²⁰³ WESTHELLE, 2010, p. 163. “[...] task of theology demands heeding to the voices of the voiceless, bringing to sight the invisible, lifting the downtrodden, the subalterns, for, down there, where they are, is where glory lies.” (tradução nossa).

²⁰⁴ WESTHELLE, 2023, p. 151-154.

²⁰⁵ WESTHELLE, 2023, p. 153.

²⁰⁶ GONÇALVES, 2021, p. 97-102.

²⁰⁷ GONÇALVES, 2021, p. 70-75.

²⁰⁸ ROCHA, 2011, p. 25-27.

²⁰⁹ ROCHA, 2011, p. 27-30.

adiante, pode orientar a simplesmente devorar tais preocupações e orientações, almejando comer com prazer aquilo que lhe é desejável ou o que é o seu “inimigo”. Inclui-se, também, a observação de Mignolo ao descrever a decolonialidade como uma opção de uma práxis, não um imperativo ou uma missão.²¹⁰

Com a “morte de Deus”, houve o anúncio do fim de uma “[...] idéia [sic] do Deus da metafísica.”²¹¹ Os discursos fundamentados na metafísica entraram em crise,²¹² possibilitando à metáfora a libertação de um centro único regular. Nietzsche rompeu “[...] as amarras epistemológicas que atavam o discurso filosófico e teológico a postulados unívocos.”²¹³ E isso pode ser estendido para além do círculo da religião, alcançando as ciências e seus postulados unívocos.²¹⁴

A hermenêutica adquiriu vigor, indicando que toda leitura da realidade é mediada por elementos e marcas de quem realiza tal interpretação. Não se trata de relativização, mas de uma nova forma ontológica de posicionamento frente ao mundo.²¹⁵ Agora, a teologia está liberta para novos encontros, novos caminhos e para assumir que todo discurso é um e não o discurso. Cabe ressaltar que essa afirmação leva, necessariamente, ao fim do espírito “missionário colonizador” da Igreja, afinal, ela é destituída de levar aos de “fora” a verdade única (um discurso único). Agora, a “[...] teologia é convidada a perceber os limites de seu discurso.”²¹⁶

De modo que é preciso relembrar à teologia, sobretudo teólogos e teólogas que discutem Teologia Prática, que, ao se direcionar para a decolonialidade, é preciso se despir da própria ânsia missionária cristã. Há que se recusar, de certo modo, até mesmo a própria Teologia Prática, juntamente com suas preocupações, especificidades, orientações epistemológicas e tentativas para se estabelecer como uma área teológica. Haja vista que, ao propor um labor teológico mais holístico, ela parece tender a estimular uma subdivisão teológica em segmentos, departamentos e áreas. Portanto, há que se rever esse aspecto, ou melhor, há que se comê-lo para, então, digerir e defecar uma nova experiência teológica.

²¹⁰ MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 223-225.

²¹¹ ROCHA, 2011, p. 27.

²¹² ROCHA, 2011, p. 27-30.

²¹³ ROCHA, 2011, p. 31.

²¹⁴ ROCHA, 2011, p. 30-35.

²¹⁵ ROCHA, 2011, p. 27-30.

²¹⁶ ROCHA, 2011, p. 35.

De acordo com Roberto Zwetsch, a escuta é um dos valores mais caros para a Teologia Prática.²¹⁷ Na perspectiva da antropofagia, o ato de comer, digerir e defecar configura a escuta assinalada pelo pesquisador. Dito de outra forma, a escuta antropofágica não é apenas auditiva, assim, a afirmação de Zwetsch será coerente com a antropofagia enquanto a considerar uma escuta feita pela boca e por todos os outros sentidos, ou seja, uma escuta corporal, devorando, sobretudo, a própria teologia recebida por inúmeras tradições. Desse modo, será possível elaborar uma reflexão decolonial, composta por “[...] constatações [que] deveriam ser acompanhadas por posturas contra-hegemônicas, ou seja, a valorização de teologias plurais permeadas por suas culturas autóctones, juntamente com sua geo-história”²¹⁸, rompendo, assim, o “[...] discurso universalizante da teologia.”²¹⁹

2.4 A ANTROPOFAGIA COMO EXERCÍCIO TEODECOLONIAL

2.4.1 O ritual Abaporu: apenas canibalismo?

No início da colonização americana, um ritual bem peculiar, violento e completamente imoral diante das tradições europeias se destacou dentre muitos outros: a antropofagia. Muitos foram os relatos bem detalhados ou exagerados que saíram do Novo Mundo, mas um deles se destaca exemplarmente, o do alemão Hans Staden. Curiosamente, segundo Bueno, o seu livro sobre a antropofagia tupinambá foi publicado, pela primeira vez, em Marburgo, na terça-feira de carnaval do ano de 1557, ao lado de textos dos reformadores luteranos.²²⁰ Além disso, um ano antes, o primeiro bispo católico do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, foi devorado por indígenas caetés.²²¹ Ambas as situações refletem a relação conflitiva e ambígua entre cristianismo, colonização e tradições indígenas que seguiriam nos séculos seguintes.

Essa publicação se tornou uma das mais emblemáticas, sobretudo na formação do modernismo brasileiro e da Semana de Arte Moderna de 1922. O livro

²¹⁷ ZWETSCH, Roberto E. Teología Práctica desde una perspectiva latino-americana y caribeña. In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. 45.

²¹⁸ GONÇALVES, 2021, p. 34.

²¹⁹ GONÇALVES, 2021, p. 69.

²²⁰ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 4.

²²¹ CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 250.

só veio a influenciar significativamente o grupo de intelectuais brasileiros no início do século XX quando foi traduzido para o português, a partir de um exemplar adquirido por Eduardo Prado, um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, tio de Paulo Prado, mentor e patrocinador da Semana de Arte Moderna de 1922.²²²

Oswald de Andrade, um dos organizadores do evento, foi um dos principais modernistas interessados pela antropofagia. Essa fascinação o levou não apenas a escrever sobre o tema, mas também a propô-lo como um caminho para a formação e a descoberta da identidade brasileira – uma antropofagia de caráter cultural e filosófico. Possivelmente, a inspiração antropófaga de Andrade e a sua percepção a respeito do impacto do canibalismo indígena em solo europeu foram gestadas em uma de suas viagens a Paris. O ato antropofágico foi visto como um caminho para “[...] subverter os valores sacrossantos de uma moral burguesa, demolida em todo caso pelos acontecimentos da guerra e pelas crises sociais que a sucederam.”²²³

Contudo, diferente das vanguardas europeias, que almejavam um futuro por meio do rompimento com o passado, a antropofagia se utiliza do passado, das memórias e do que recebe para, justamente, criar um futuro. Na verdade, é um desnudamento daquilo que estava “escondido” pelo ímpeto missionário europeu-ocidental.²²⁴ Além disso, os símbolos de dominação não seriam assimilados pela devoração, antes, “[...] pretendia-se [...] subverter seus significados, destruir suas hierarquias, libertá-las da carga opressora, transfigurar seu sentido niilista numa força exaltante da vida.”²²⁵

Andrade identificou que a recepção europeia do “canibalismo” ameríndio “[...] não captava a especificidade histórica ou etnológica da Antropofagia americana.”²²⁶ Ele e outras pessoas intelectuais latino-americanas identificaram que, enquanto para o contexto europeu o canibalismo era exótico, para elas era um exercício introspectivo e um retorno à pré-história brasileira, às raízes do Brasil.²²⁷ Nas análises e obras europeias a respeito da antropofagia, não se pode identificar os seguintes elementos:

²²² STADEN, 2008, p. 6.

²²³ SUBIRATS, 2001, p. 52.

²²⁴ SUBIRATS, 2001, p. 158-159.

²²⁵ SUBIRATS, 2001, p. 158-158.

²²⁶ SUBIRATS, 2001, p. 53.

²²⁷ BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008. p. 99-100; SUBIRATS, 2001, p. 51-55.

[...] uma nostalgia do passado que remontava às tradições orais e mitológicas das culturas antigas da América, a recuperação de uma memória histórica seriamente danificada pela lógica missionária de colonização americana e o projeto profundamente inovador de integrar a moderna civilização tecnológica numa concepção radicalmente pagã de natureza e da existência humana.²²⁸

Pode-se concluir, seguindo a perspectiva de Subirats, que o canibalismo

[...] é a palavra apropriada para definir esse gênero negativo de hibridização como usurpação e deformação, como consumo, degradação e destruição, ou seja, o que o cristianismo fez primeiro com as filosofias e mitos pagãos das civilizações do Mediterrâneo [...] e mais tarde com as culturas históricas da América [...]. Canibalismo entendido em diametral oposição à Antropofagia, isto é, o ritual artístico da criação a partir da memória e da regeneração das comunidades históricas através dela.²²⁹

Como já assinalado anteriormente, a colonização foi constituída pela intrínseca união entre fé cristã e Império, que subjugarão e modelaram as epistemologias dominadas, gerando uma significativa e vertical hierarquia entre os povos. Nesse panorama, o modelo racional cartesiano impediu a compreensão dos rituais antropofágicos indígenas a partir da alteridade, afinal, o impulso missionário cristão-ocidental, que visava a conversão dos povos indígenas, ofuscou qualquer tentativa de aproximação igualitária.²³⁰ Os colonizadores europeus estavam distanciados da cultura indígena, a qual acontecia pelo e no corpo, sobretudo a antropofagia, de modo que, para dominá-los, o corpo alheio e colonizado precisava ser interditado.²³¹

A história moderna “encobriu” as histórias, vozes e culturas indígenas americanas, e africanas, sob a narrativa do “descobrimento”.²³² No processo da conquista espiritual, visava-se a eliminação das visões de mundo indígenas para dar lugar à visão cristã europeia.²³³ Afinal, em contraposição a isso, para que seja possível viver, conhecer e experimentar uma outra epistemologia, uma outra cosmovisão, é necessário, de algum modo, despir-se de si mesmo e ingressar no mundo alheio.²³⁴ A ciência moderna seguiu na mesma lógica, transformando uma determinada perspectiva sobre a totalidade em norma hegemônica, constituindo a sua

²²⁸ SUBIRATS, 2001, p. 55.

²²⁹ SUBIRATS, 2001, p. 116.

²³⁰ CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. “Só a antropofagia nos une”: Missa dos Quilombos a partir de uma (est)ética antropofágica. *Teoliterária*, v. 11, n. 23, p. 419-445, 2021. p. 421-425.

²³¹ CAMPOS, 2021, p. 426.

²³² DUSSEL, 1993b, p. 94.

²³³ DUSSEL, 1993b, p. 58-64.

²³⁴ DUSSEL, 1993b, p. 100-103.

universalidade a partir “[...] de padrões estáveis para classificação, ordenação e medição”.²³⁵ Essa experiência eurocêntrica é, sem dúvida, uma ação canibal diante de tudo o que contrapõe a epistemologia moderna, moldada tanto por influências cristãs quanto decorrentes do Iluminismo.

Em contraposição e conflito com a perspectiva canibal da colonialidade eurocêntrica junto ao “Novo Mundo”, a antropofagia é aqui considerada como um caminho decolonial violento e ambíguo. No ritual antropofágico, para além do canibalismo humano, devora-se a relação com o inimigo,²³⁶ não com o intuito de saciar a fome, mas por vingança e por ódio contra ele.²³⁷ De Mori a descreve como um processo/ritual que, ao mesmo tempo, é uma metáfora da deglutição do inimigo e consequente absorção de seus “poderes”; um diagnóstico que revela a repressão colonizadora e sua incapacidade de refletir sobre si; e um processo terapêutico, que transforma um ato violento e sistemático, como foi a repressão colonizadora, em promotora de algo novo para o futuro.²³⁸

Como consequência ritualística, as identidades individual e social indígenas eram acrescidas de elementos simbólicos exteriores, numa relação em que a imanência se assimila com a transcendência.²³⁹ Inclusive, conforme releva Staden, à medida que fossem comendo os seus inimigos durante a vida, cada indígena recebia um novo nome, proveniente da pessoa devorada, a ser acrescido ao seu.²⁴⁰ Posteriormente, em seu Manifesto Antropófago, Andrade declara: “Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade.”²⁴¹ Isto é, trata-se de um ritual que é uma “[...] deglutição eucarística do adversário e o sacramento único, a consumação de uma vingança ancestral.”²⁴² Uma transformação daquilo que é proibido em algo a ser adorado e que sustenta o grupo.²⁴³ Segundo Costa, para

²³⁵ WESTHELLE, 1995, p. 263.

²³⁶ SCHAPER, Valério Guilherme. “Abre a boca e come o que te dou” (Ez 2.8). A antropofagia como método teológico. In: RODRÍGUEZ, José David; BLASI, Marcia (Coord.). *A verdadeira natureza de um teólogo da cruz: artigos em memória de Vítor Westhelle*. São Leopoldo: Sinodal, 2022. p. 92; CASTRO, 2018, p. 111.

²³⁷ STADEN, 2008, p. 180;

²³⁸ MORI, Geraldo de. Antropofagia e teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 295-319, maio/ago. 2022. p. 303-306.

²³⁹ SCHAPER, 2022, p. 92-96.

²⁴⁰ STADEN, 2008, p. 166.

²⁴¹ ANDRADE, 2017, p. 59.

²⁴² STADEN, 2008, p. 5.

²⁴³ ANDRADE, 2017, p. 53.

[...] Oswald, o ponto de partida comum a qualquer sistema de pensamento, primitivo ou civilizado, é a inevitabilidade da morte. A diferença é que, de um lado, o civilizado propôs uma cosmogonia messiânica que almejava a transcendência dos perigos do mundo por meio das promessas salvacionistas; do outro, o primitivo insistiu na imanência do perigo, projetando-a no ritual antropofágico que, justamente, não o deixava esquecer que a vida é devoração.²⁴⁴

Por semelhante modo, Costa atenta para o fato de que “[...] a filosofia antropofágica é elaborada do ponto de vista do intelectual dos trópicos.”²⁴⁵ Por esse caminho, forjou-se “[...] uma metáfora para a ancestral presença do místico e do sobrenatural na vida humana, a contrapelo da raiz metafísica comum à religião e à filosofia na tradição ocidental”²⁴⁶, uma metafísica messiânica subjugou a natureza primitiva e antropofágica do ser humano.²⁴⁷

É esse giro decolonial indígena que torna possível uma completa mudança na elaboração epistemológica teológica, orientada pelas críticas à modernidade, colonialidade e ao eurocentrismo.²⁴⁸ Comer, digerir e defecar o “outro”, o “inimigo”, aquilo que é alheio a si, para, então, experimentar um nome novo. Devora-se o *O Pensador*, de Auguste Rodin, através do *Abaporu*, de Tarsila do Amaral, o “comedor de gente”.²⁴⁹ Esse é o *modus operandi* da antropofagia, nada se elimina, tudo se devora e digere para então se cagar algo novo. A torpe palavra aqui usada é indispensável para se repensar qualquer discurso teológico, identificando as potencialidades da antropofagia para a teologia.

Esse giro decolonial, como um exercício de pensamento e de outras formas de existência capazes de contrapor a colonialidade e seu imaginário imperial,²⁵⁰ possibilita, segundo Mignolo, o aproveitamento da própria dinâmica da vida latino-americana para promover uma “[...] contínua fagocitose cultural sobre uma gnose liminar que, constantemente, burla a pura razão da modernidade”.²⁵¹ Ao revelar as particularidades de cada lugar, torna-se impossível a elaboração de uma única história.²⁵² E, aqui, estabelece-se uma afirmação e ação política: confrontar a “[...]

²⁴⁴ COSTA, 2013, p. 79.

²⁴⁵ COSTA, 2013, p. 18.

²⁴⁶ COSTA, 2013, p. 77.

²⁴⁷ COSTA, 2013, p. 102-104.

²⁴⁸ BALLESTRIN, 2013, p. 105; CUNHA, C. A. M. *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*. Campinas: Saber Criativo, 2019. [s.p.].

²⁴⁹ STADEN, 2008, p. 6.

²⁵⁰ MIGNOLO, 2008, p. 252-253.

²⁵¹ MIGNOLO, 2003, p. 228.

²⁵² FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 36-38.

‘homogeneidade colonial’ com a ‘diferença colonial’”.²⁵³ Isso, sem dúvida, é uma possível descrição da própria antropofagia.

Além disso, apesar do modernismo brasileiro tentar romper com o parnasianismo francês, o qual “[...] representou uma verdadeira busca pela linguagem”²⁵⁴, o movimento antropofágico, uma vertente modernista, expressou uma lógica paradoxal dos extremos: aquilo que é bom da Europa deve ser bom para ser comido e digerido, e não apenas recebido sem ressalvas.²⁵⁵ Sem dúvidas, trata-se de uma atitude decolonial.

Inclusive, Westhelle observou que Andrade, com seu Manifesto Antropófago, proporcionou uma reinscrição poética daquilo que é esquecido para uma representação do subalterno. Enquanto o tabu seria o limite da hegemonia colonial e neocolonial, a antropofagia é a dissimulação e reinscrição para o totem. Aquilo que a princípio serviria para demarcar o poder colonial, torna-se caminho de resistência e sublevação desse mesmo sistema através dele próprio, configurando um ato de transfiguração.²⁵⁶ “Os híbridos transgridem. Eles transgridem as margens, o seu próprio habitat, transfigurando-se.”²⁵⁷

2.4.2 “Só interessa o que não é meu”: a decolonialidade teológica em ação

Como assinalado anteriormente, a decolonialidade é o movimento que busca romper com os domínios constituídos pela lógica colonial,²⁵⁸ a partir da descentralização do paradigma epistemológico eurocêntrico, fundamentado no racionalismo iluminista para que seja possível o protagonismo de outros paradigmas.²⁵⁹ O termo decolonial, traduzido do inglês *decoloniality*, denota uma contestação contínua da colonialidade e não apenas uma superação do colonialismo, como pode sugerir o conceito descolonial, em alguns casos.²⁶⁰ Sendo assim, assume-

²⁵³ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 38.

²⁵⁴ WESTHELLE, 2010, p. 58. “[...] represented a true search for language.” (tradução nossa).

²⁵⁵ WESTHELLE, 2010, p. 58-59.

²⁵⁶ WESTHELLE, 2010, p. 137-142.

²⁵⁷ WESTHELLE, 2010, p. 141. “Hybrids transgress. They trasngress margins, their own habitat, by transfiguring themselves.” (tradução nossa).

²⁵⁸ ALBUQUERQUE, 2019, p. 557-559.

²⁵⁹ BALLESTRIN, 2013, p. 104.

²⁶⁰ CORREIA JÚNIOR, João Luiz. A decolonialidade da teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 326-337, jul./dez. 2018. p. 327-328; CASTRO-GOMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 12-14; CUNHA, 2017, p. 65.

se, como horizonte, a “[...] superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual”²⁶¹, de modo que a decolonialidade indicará uma contínua tensão e luta contra o domínio da colonialidade em suas variadas facetas.²⁶²

Ao tornar “visível” o que foi “invisibilizado”, a decolonialidade inicia seu percurso contestatório,²⁶³ aproximando-se, concomitantemente, daquilo que lhe é alheio, buscando uma igualdade fraterna e o espaço de fala do “outro”.²⁶⁴ Pode-se acrescentar o fato da decolonialidade trazer à tona a geopolítica do conhecimento, almejando desvincular o conhecimento “[...] da epistemologia territorial e imperial baseada nas políticas de conhecimento teológicas (Renascimento) e egológicas (Ilustração)”.²⁶⁵ Em ambos os movimentos, o corpo e a sensibilidade foram excluídos do processo de elaboração do conhecimento, o que possibilitou tornar uma determinada perspectiva universal. Ou seja, ao retirar a sua particularidade política, histórica, corporal, social e demais fatores, tal epistemologia se tornou universalizante.²⁶⁶ Portanto, compreender a relação das reflexões, ideias e construções do conhecimento, considerando o espaço de onde são produzidas, é indispensável.²⁶⁷

Ao ressaltar a pluralidade epistêmica, como o faz a decolonialidade, é preciso, também, considerar o “[...] reconhecimento das contradições, ambiguidades e assimetrias presentes nos processos de diálogo das diferenças e interculturalidades”.²⁶⁸ Isso significa que haverá conflitos, estranhamentos, impasses e distanciamentos entre os saberes.²⁶⁹ Afinal, de acordo com Campos, a “[...] alteridade é, antes de mais nada, um necessário exercício de autocrítica”²⁷⁰, pelo qual se permite manter aberta e indefinida toda e qualquer classificação. As identidades, classificações ou teorias são constituídas a partir de interpretações, as quais são uma perspectiva dentre muitas possíveis.

²⁶¹ CUNHA, 2017, p. 65.

²⁶² CORREIA JÚNIOR, 2018, p. 327-328.

²⁶³ BALLESTRIN, 2013, p. 105-107.

²⁶⁴ MIGNOLO, 2017, p. 10; BRITO, 2015, p. 144-147.

²⁶⁵ MIGNOLO, 2017, p. 17.

²⁶⁶ MIGNOLO, 2017, p. 16-17.

²⁶⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson. The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality. *In City*, v. 8, n. 1, p. 29-56, 2004. p. 29-30.

²⁶⁸ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 39.

²⁶⁹ FRANCO; PANOTTO, 2021, p. 35-38; BRITO, 2015, p. 147-153.

²⁷⁰ CAMPOS, 2017, p. 255.

Isso indica que apenas o reconhecimento da pluralidade epistêmica não é suficiente. A decolonialidade necessita que cosmologias, epistemologias, culturas e povos diversos, para além do círculo consagrado epistemológico ocidental, entrem em diálogo com o conhecimento produzido. Trata-se de permitir que o “outro” faça “morada em nós”, conforme expressão de Mia Couto. É permitir que ele entre em, perpassa por e afete o “eu” e vice-versa.²⁷¹ Portanto, o caminho antropofágico é a experiência indígena brasileira reinterpretada e devorada nesta pesquisa como expressão de alteridade decolonial.

A razão antropofágica é uma “[...] desconstrutura do logocentrismo que herdamos do Ocidente.”²⁷² Ela é constituída a partir das brechas e fissuras marginais.²⁷³ É o rompimento de uma única direção para as relações e articulações da vida.²⁷⁴ Enquanto o mito moderno acaba por engolir tudo o que se opõe a ele, a opção decolonial parte daquilo que foi “devorado” e ocultado pela modernidade.²⁷⁵

Na antropofagia oswaldiana, demarca-se o conflito e a experiência colonial, incluindo a supremacia missionária cristã sobre todas as vidas e epistemologias indígenas.²⁷⁶ Proporciona-se uma crítica ao cristianismo que participou da empreitada colonial e consequente repressão do instinto antropofágico. Tal cristianismo, descrito por Andrade, é “[...] artificializado, sublimado para planos de além-vida a animalidade terrena”.²⁷⁷ Assim, o escritor propôs uma reversão do “[...] próprio princípio teológico-científico constitutivo da colonização”²⁷⁸, isto é, a antropofagia seria um caminho de contestação e rompimento com a colonialidade e sua legitimação teológica cristã e científica. Essa observação indica o distanciamento do cristianismo e da teologia cristã em relação à terra e aos viventes que nela habitam, juntamente com suas cosmologias, tradições e modos de vida.

Em seu Manifesto Antropófago, Andrade defendeu: “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina

²⁷¹ COUTO, Mia. Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras. *In*: MACHADO, Cassiano Elek (Org.). *Pensar a cultura*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013. p. 198-201.

²⁷² CAMPOS, 2017, p. 243.

²⁷³ CAMPOS, 2017, p. 243.

²⁷⁴ BAPTISTA, 2016, p. 498-500; PANOTTO, 2016, p. 40-46; SUESS, 2013, p. 79-80.

²⁷⁵ FREITAS, 2018, p. 147-151; RASCHIETT, 2020, p. 53; MIGNOLO, 2017, p. 14.

²⁷⁶ SUBIRATS, 2001, p. 55-56.

²⁷⁷ ANDRADE, Oswald de. A antropofagia como visão de mundo. *In*: ANDRADE, Oswald de. *Diário confessional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 531.

²⁷⁸ SUBIRATS, 2001, p. 56.

antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.”²⁷⁹ Tais religiões de meridiano seriam aquelas que geraram e sustentam o cristianismo, contrapondo-as por meio de um elogio e uma aproximação às religiões indígenas. Ao invés de uma racionalidade abstrata cristã, opta-se pela pura carne e sangue das devorações indígenas, afinal, “[...] nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós”²⁸⁰ e nunca “[...] fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval.”²⁸¹

A figura do “mau indígena”, antropófago, não se submete à catequese e passa por um processo de transculturação, “[...] capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução.”²⁸² Nessa perspectiva, todo inimigo forte deve ser devorado e absorvido para fortalecer aquelas pessoas que o estão comendo.²⁸³ Para Raul Bopp, um dos integrantes iniciais do movimento antropofágico, o questionamento do indígena “humilde”, subserviente da Igreja, da Coroa e da colonização, destruiu o suposto “paraíso” aqui existente. Assim, era fundamental voltar a ter contato com a terra, afastar-se de calmarias.²⁸⁴

Isso permitiu reconsiderar a antropofagia como um caminho crítico à modernidade ocidental colonial. Por meio dela, devora-se algo alheio a si para “refazer” algo diferente.²⁸⁵ Schaper observa, segundo a perspectiva de Andrade, que, no ritual antropofágico, libera-se

[...] as forças primitivas que permitiriam devorar os recalques históricos instalados na ordem social e cultural e na estrutura pessoal, desatando a força criativa do pensamento subalterno, transcendendo os limites impostos pelas institucionalizações.²⁸⁶

Essa nova percepção da vida indígena, da antropofagia e da vida no “Novo Mundo”, diferente da lógica epistemológica racionalista ocidental, abriu espaço para permitir uma provocação da “verdade” constituída, afinal, “[...] para a antropofagia o que importa não é provar a verdade, mas provocar a verdade.”²⁸⁷ Haja vista que ela era “[...] contra tudo o que é coerente, silogístico, geométrico, cartesiano.”²⁸⁸ Há um

²⁷⁹ ANDRADE, 2017, p. 52.

²⁸⁰ ANDRADE, 2017, p. 52.

²⁸¹ ANDRADE, 2017, p. 54.

²⁸² CAMPOS, 2017, p. 234-235.

²⁸³ CAMPOS, 2017, p. 234-235.

²⁸⁴ BOPP, 2008, p. 59-61.

²⁸⁵ SCHAPER, 2022, p. 84-89.

²⁸⁶ SCHAPER, 2022, p. 88-89.

²⁸⁷ COSTA, 2013, p. 42.

²⁸⁸ BOPP, 2008, p. 71.

caráter violento no processo da antropofagia que não deve ser subjugado ou abrandado, pois seus mecanismos esmagam “[...] a matéria da tradição como dentes de um engenho tropical, convertendo talos e tegumentos em bagaço e caldo sumoso.”²⁸⁹

Os estudos decoloniais registram a importância da discussão sobre as fronteiras do conhecimento, dos espaços e da vida. Afinal, esta tem certo desejo por isso. As fronteiras servem para estabelecer negociações, limites e trocas. Entretanto, também podem encerrar, facilmente, o pensamento em si mesmo. Na convivência humana, o “outro” tende a ser apresentado como uma ameaça, pois há medo da “[...] mudança, medo da desordem, medo da complexidade”.²⁹⁰ As delimitações servem para auxiliar na compreensão da complexidade da vida, porém, podem se tornar reducionistas, sólidas e não permitem uma flexibilidade dialógica entre as identidades.²⁹¹

Nas reflexões decoloniais, a fronteira é indicativa e denúncia dos saberes que foram ocultados, relativizados e subjugados.²⁹² Ela é, também, constituída por locais

[...] onde as identidades e os sujeitos circulam através das negociações, resistências e ressignificações dos sentidos que despertam e mobilizam os delineamentos culturais, deixando de ser lugares fixos para representar espaços efêmeros de passagem.²⁹³

Além disso, os espaços fronteiriços apresentam possibilidades para se criar espaços de resistência contra os poderes coloniais.²⁹⁴ Nesses espaços, é possível a negociação de saberes, novas leituras sobre a realidade, questionar as lógicas coloniais e dicotomias, por exemplo.²⁹⁵ Assim, almeja-se a promoção de epistemologias constituídas não a partir “[...] do centro, do poder cultural, racional, falocrático, político, econômico ou militar, mas a *partir da periferia*”.²⁹⁶ Nas discussões decoloniais, há uma constante reafirmação de que tais reflexões necessitam alcançar as margens para realmente provocar transformações.²⁹⁷

²⁸⁹ CAMPOS, 2017, p. 251.

²⁹⁰ COUTO, 2013, p. 196.

²⁹¹ COUTO, 2013, p. 195-198.

²⁹² BAPTISTA, 2016, p. 498-500; PANOTTO, 2016, p. 40-46; SUESS, 2013, p. 79-80.

²⁹³ PANOTTO, 2019, p. 29.

²⁹⁴ PANOTTO, 2019, p. 29-30.

²⁹⁵ PANOTTO, 2018, p. 280-282.

²⁹⁶ DUSSEL, 2013, p. 27.

²⁹⁷ FREITAS, 2018, p. 147-151.

Subirats observa que a antropofagia é um movimento constituído em um lugar marginal no cenário internacional. Entretanto, sua força está em, após um cenário catastrófico da “civilização europeia-ocidental”, durante a primeira metade do século XX, apresentar um caminho alternativo ao futuro diante dos escombros que sobraram e das memórias resgatadas do continente americano.²⁹⁸ Há, portanto, um retorno ao passado onde nenhuma abstração é mantida, isto é, a lógica. É um ato de desnudamento da “[...] palavra, emancipá-la de sua logocêntrica e cristã.”²⁹⁹

O movimento antropofágico requer necessariamente um encontro com o outro, e mais ainda, obriga, num movimento de globalização cada vez mais acentuado e irreversível, a sobrevivência através das apropriações e renúncias comuns a todos.³⁰⁰

Essa discussão tem, como um dos seus principais objetivos, romper com a epistemologia monolítica ocidental, através de um processo de contestação das identidades rígidas que possuem “[...] medo de perder a segurança da falsa homogeneidade identitária”.³⁰¹ E é isso que a antropofagia realiza, sendo ela, ao mesmo tempo, um experimento que está nas fronteiras do saber e da vida, e uma devoração destas, digerindo-as e criando novas que tenham os seus contornos mais difusos e imprecisos.³⁰²

Ainda que sejam consideradas justas muitas críticas ao romantismo, ele e a antropofagia foram movimentos que “[...] representaram tentativas de emancipação cultural, pela mescla de diálogo e crítica ao pensamento europeu.”³⁰³ Ambos almejam uma nova percepção de enxergar o mundo e a si mesmo.³⁰⁴ Além disso, suas leituras permitem que a teologia brasileira deixe de ser apenas consumidora de produtos teológicos importados, levando-a ao processo de deglutição do “outro” para elaboração de uma (ou muitas) identidade nacional.³⁰⁵

²⁹⁸ SUBIRATS, 2001, p. 90-101.

²⁹⁹ SUBIRATS, 2001, p. 140.

³⁰⁰ CAMPOS, 2021, p. 443-444.

³⁰¹ PANOTTO, 2019, p. 34.

³⁰² CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 17.

³⁰³ COSTA, 2013, p. 27.

³⁰⁴ COSTA, 2013, p. 27.

³⁰⁵ DUTRA, Deo Campos; OLIVEIRA JÚNIOR, Eduardo F. de. O multiculturalismo antropofágico como proposição decolonial. *Direitos Fundamentais e Justiça*, Belo Horizonte, ano 14, n. 42, p. 319-343, jan./jun. 2020. p. 328; MORI, 2022, p. 309-310.

A sociedade brasileira, pelas lentes de Andrade, surgiu através do conflito, da oposição, gerando uma “identidade nacional híbrida.”³⁰⁶ A perspectiva oswaldiana “[...] propunha a pensar a antropofagia como modelo próprio de *ser-estar-no-mundo* que rompe definitivamente com um modelo ontológico europeu.”³⁰⁷ Trata-se de um caminho para se pensar o nacional através de um “[...] relacionamento dialógico e dialético com o universal”³⁰⁸, escapando da forma do “bom selvagem” romântico. Segundo Costa, a antropofagia ofereceu uma releitura do nacional via renovação estética, sem exclusão, mas com seleção, das influências estrangeiras. A variedade das propostas foi sintetizada no clássico dilema antropófago: “Tupi or not tupi, that’s the question”.³⁰⁹

Nos debates decoloniais, outro aspecto crucial a ser questionado e desconstruído é a dicotomia entre teoria e práxis, já que, na vida cotidiana, essa distinção nem sempre é clara, e ambas formam um conjunto indissociável.³¹⁰ Essa dicotomia, pela antropofagia, é reavaliada pelo que afirma Costa: “[...] a antropofagia não nega, simplesmente, as dicotomias do pensamento ocidental. O que ela faz é lutar dos dois lados do ringue.”³¹¹ A própria Semana de Arte Moderna de 1922 é um exemplo disso, uma vez que, além de representar uma mudança nas “[...] relações entre poder e expressão literária [...]”³¹² no Brasil, ela é símbolo da complexidade que se seguiu: foi crítica da linguagem sequestrada pela academia e patrocinada pela oligarquia cafeeira de São Paulo.³¹³

A ampliação do panorama intelectual para além dos determinismos e conservadorismos letrados não impediu, todavia, que as vanguardas latino-americanas atravessassem a primeira metade do século XX martelando velhas contradições.³¹⁴

Pode-se afirmar que a antropofagia não persiste na afirmação dicotômica das epistemologias, haja vista que ela desvela as contradições e ambiguidades de que a vida é composta, de modo que não é possível sintetizá-la em dois lados opostos. Ela sinaliza e reafirma que as margens demarcando qualquer divisão humana são fluidas,

³⁰⁶ CAMPOS, 2021, p. 424.

³⁰⁷ CAMPOS, 2021, p. 424.

³⁰⁸ CAMPOS, 2017, p. 234.

³⁰⁹ COSTA, 2013, p. 33.

³¹⁰ PANOTTO, 2019, p. 50-55.

³¹¹ COSTA, 2013, p. 20.

³¹² COSTA, 2013, p. 24.

³¹³ COSTA, 2013, p. 22-25.

³¹⁴ COSTA, 2013, p. 32.

atentando que a experiência humana possui inúmeras matizes e recebe influências de todos os lados.³¹⁵

É fundamental reconhecer a peculiaridade identitária para além das demarcações do ideário colonial, não restrita ao binário normativo selvagem-civilizado, mas enquanto uma ruptura menos suscetível de conceitos rígidos e, ainda assim, inteligível, contemplando a interculturalidade ou aquilo que, aqui, podemos ousar nominar como identidades culturais *fluidas*, que não se estancam em predefinições, sendo compreendidas a partir das margens, historicamente subjugadas, ao compreender a lógica da estrutura colonial e afastar as definições das subjetividades e da categorização, típicas do pensamento ocidental.³¹⁶

Ademais, nos ensaios sobre a antropofagia de Andrade, não há a intenção sistemática de formular e apresentar conceitos sobre o tema. Como é próprio do gênero ensaio, há uma liberdade epistemológica em discorrer sobre o tema, questionando e transgredindo as teorias do conhecimento já postas.³¹⁷ Nem mesmo antes, com os manifestos e textos dos primeiros momentos do modernismo brasileiro³¹⁸, há uma preocupação em estabelecer métodos, fundamentos e assertivas objetivas que orientariam qualquer trabalho ou reflexão que assumisse a antropofagia. O poeta tinha plena consciência de que a “[...] antropofagia é movimento. Por isso, transita na via de mão dupla que liga a razão (a técnica, a socialização, a crítica) ao ilógico.”³¹⁹

Por esta razão, ela é exímia em devorar e destruir quaisquer identidades essencialistas, as quais tendem a se direcionarem para opções fundamentalistas. Essa atitude é indispensável para “[...] desnaturalizar a construção racial e imperial de identidade no mundo moderno em uma economia capitalista”.³²⁰ Para tanto, é preciso “aprender a desaprender” a partir dos povos, epistemologias e tudo o mais que provém das margens do sistema imperial, ou seja, aquilo que é inferiorizado pelo “centro” dominante.³²¹

O que ocorre é que a antropofagia filosófica não privilegia a normatividade de qualquer doutrina, seja ela a historiografia, a psicanálise, a etnologia, a sociologia, etc., mas sim o espaço narrativo-conceitual em que esses (e outros) domínios teóricos se fundem na ensaística literária. As conjecturas oswaldianas variam entre o exercício crítico e a pura profissão de fé. Por isso

³¹⁵ WESTHELLE, 2010, p. 123; DUTRA; OLIVEIRA JÚNIOR, 2020, p. 320.

³¹⁶ DUTRA; OLIVEIRA JÚNIOR, 2020, p. 334.

³¹⁷ COSTA, 2013, p. 45-46.

³¹⁸ ANDRADE, 2017.

³¹⁹ COSTA, 2013, p. 74.

³²⁰ MIGNOLO, 2008, p. 289.

³²¹ MIGNOLO, 2008, p. 289-293.

se inclinam tão facilmente para a subversão dos saberes com as quais dialoga, isto é, porque tencionam, justamente, interferir nas explicações canônicas sobre origem, função e necessidade das nossas instituições.³²²

Como se observa, a antropofagia é um dos muitos elementos que entraram em conflito com a modernidade, o colonialismo e a colonialidade. Isso demonstra a observação de Costa ao constatar que a “[...] modernidade foi excessivamente conflitiva. Sua linguagem se debateu entre a idealização e a desmistificação. Ao mesmo tempo apaixonada pela crítica e nostálgica da unidade perdida. Crente no progresso e crítica da civilização.”³²³ De modo que se pode concluir que ela não apenas foi e é constituída pela razão, pois sempre houve elementos decoloniais em conflito com ela. O racionalismo também promoveu várias suspeitas de si mesmo “[...] em nome de expressões culturais, crenças religiosas e liberdades individuais inexplicáveis racionalmente, mas que pareciam ser desejáveis ou aceitáveis.”³²⁴

2.4.3 “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida”: a antropofagia, a poesia de Manoel e a teologia

No garfo da árvore seca uma casa de amassa-barro!
Ele edifica com lama. A gula do podre
influi em seus traços. Porém. No que edifica o
sol tem raios turgidos.³²⁵

Na poesia de Oswald de Andrade, incluindo o seu Manifesto Antropófago, há uma aproximação com a linguagem cotidiana, popular, além de ser um caminho de revisão e autocrítica da sociedade brasileira e seus males, como a poderosa oligarquia rural controladora do Estado e o patriarcalismo. Através da trivialidade da vida, ele derrubou a eloquência poética pela qual se mantinha no Brasil, regressando aos momentos pré-colonização para romper com a submissão às vanguardas e escolas literárias e artísticas europeias.³²⁶ “Oswald recorreu a uma sensibilidade primitiva [...] e a uma poética da concretude [...] para comensurar a literatura brasileira às novas necessidades de comunicação engendradas pela civilização técnica.”³²⁷

³²² COSTA, 2013, p. 92.

³²³ COSTA, 2013, p. 174.

³²⁴ COSTA, 2013, p. 178.

³²⁵ BARROS, 2010, p. 222. [Livro de pré-coisas].

³²⁶ CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau-Brasil*. 4. ed. São Paulo: Globo, 1991. p. 9-14.

³²⁷ CAMPOS, 1991, p. 45.

Resumindo, podemos dizer que a antropofagia filosófica aproxima pensamento e existência, linguagem e vida, fazendo com que analisar ou descrever algo implique em se relacionar e, de certa forma, modificar ou recriar este algo. [...]. Ao reler os cânones com independência, resgatar textos marginalizados e, por fim, observar a história de outras perspectivas, esta se reinventa por si só, e, como consequência, produz novos olhares sobre o presente e o futuro.³²⁸

A poesia moderna tem uma ânsia pela volta às origens, a uma linguagem perdida, adâmica e ancestral. Para se alcançar isso, subverte-se a lógica corrente, os conceitos estabelecidos, aquilo que é “normal”. A linguagem e a gramática são transgredidas, sobretudo os verbos, para buscar outras potencialidades da língua e da linguagem. Esta “[...] está criada de forma sensorial, enraizada no corpo, imagética e sintética, porque a palavra que é substantivo é também verbo.”³²⁹ A ambiguidade é restaurada, permitindo que “[...] imagens, metáforas, metonímias, sinestésias [...]”³³⁰ preencham o espaço poético, numa tentativa de recuperar a unidade ser humano-natureza, tal como faz Manoel:³³¹

ÁRVORE

Um passarinho pediu a meu irmão para ser a sua árvore.
 Meu irmão aceitou de ser a árvore daquele passarinho.
 No estágio de ser essa árvore, meu irmão aprendeu de sol, de céu e de lua mais do que na escola.
 No estágio de ser árvore meu irmão aprendeu para santo mais do que os padres lhes ensinavam no internato.
 Aprendeu com a natureza o perfume de Deus.
 Seu olho no estágio de ser árvore aprendeu melhor o azul.
 E descobriu que uma casca vazia de cigarra esquecida no tronco das árvores só presta para poesia.
 No estágio de ser árvore meu irmão descobriu que as árvores são vaidosas.
 Que justamente aquela árvore na qual meu irmão se transformara, envaidecia-se quando era nomeada para o entardecer dos pássaros.
 E tinha ciúmes da brancura que os lírios deixavam nos brejos. Meu irmão agradeceu a Deus aquela permanência em árvore porque fez amizade com muitas borboletas.³³²

Vinculado a esse elemento, Andrade empregou a técnica da montagem, proveniente do cinema e das artes plásticas, pela qual a poesia, “[...] em tomadas e

³²⁸ COSTA, 2013, p. 129.

³²⁹ CAMARGO, Goiandira de F. Ortiz de. *A poética do fragmentário: uma leitura da poesia de Manoel de Barros*. 1996. Tese (Doutorado) – Cursos de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997. p. 264-265.

³³⁰ CAMARGO, 1997, p. 268.

³³¹ CAMARGO, 1997, p. 253-283.

³³² BARROS, 2010, p. 394-395. [Ensaio fotográficos].

cortes rápidos, quebra a morosa expectativa desse leitor, força-o a participar do processo criativo.”³³³ A imagem, inclusive, adquiriu mais destaque em relação à própria mensagem, ao discurso, mesmo através das ilustrações descritas nos versos. A poesia se apresenta como uma imagem em movimento, próximo à experiência do cinema.³³⁴ Essa característica está intensamente presente na poesia manoelina, de modo que o texto verbal estimula a imaginação de inúmeras ilustrações que carregam o sentido de sua poesia.

I.
Deixei uma ave me amanhecer.

II.
Toda vez que a manha está sendo começada nos meus olhos, é assim...

Essa luz empoçada em avencas.

As avencas são cegas.
Nenhuma flor protege o silêncio quanto elas.

Ó a luz da manhã empoçada em avencas!

III.
Louçania das garças na manhã!

IV.
Sabiá de setembro tem orvalho na voz.
De manhã ele recita o sol.

V.
Quando eu nasci
o silêncio foi aumentado.
Meu pai sempre entendeu
Que eu era torto
Mas sempre me aprumou.
Passei anos me procurando por lugares nenhuns.
Até que não me achei — e fui salvo.
As vezes caminhava como se fosse um bulbo.³³⁵

Assim, excitado por esses elementos modernistas, a “[...] poesia barriana possibilita exercícios antropofágicos constantes relacionados a atualizações de estados sensíveis com o mundo.”³³⁶ Afinal, a antropofagia proporcionou a criação de

³³³ CAMPOS, 1991, p. 17.

³³⁴ CAMPOS, 1991, p. 35-41.

³³⁵ BARROS, 2010, p. 275. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

³³⁶ FEITOSA, Therence Santiago Alves. A engenharia poética de Manoel: feito de Barro. *Extraprensa*, São Paulo, v. 12, n. esp., p. 471-487, set. 2019. p. 477.

uma poética livre e uma civilização própria nos trópicos, não sendo dependente europeu, ainda que possua influências.³³⁷ De modo que Manoel

[...] faz, assim, uma verdadeira antropofagia do conceito etnocêntrico de primitivo, que transformava a diferença cultural em hierarquia. Ele o engoliu por inteiro, lá dentro a coisa se revirou, e agora a força e vantagem que tinha o civilizado, a definir e descrever o primitivo, está do lado oposto, está no primitivo a descrever o civilizado.³³⁸

Sua poesia não se direciona para o “inefável” e o “mistério”, mas estimula a consciência por meio da linguagem. Aparentemente, são versos que estão soltos e sem conexão entre si, porém, cabe à pessoa leitora realizar uma certa “articulação interpretativa” para que eles sejam conectados e adquiram sentido.³³⁹ Manoel e Andrade compartilham um programa poético de dessacralização “[...] da poesia, através do despojamento da “aura” de objeto único que circundava a concepção poética tradicional.”³⁴⁰

Produz-se uma poética marcada pela desconstrução e reconstrução: ao buscar o “puro”, uma representação/sentido nova, a poesia se constitui como o descobrir algo que nunca se viu ou se sabe. Ao dessacralizá-la (destruir), rearticula-se materiais que não estavam hierarquizados (reconstruir).³⁴¹ Isso é um exemplo de como a antropofagia atua pela linguagem e, por isso, torna-se um processo decolonial.

Além disso, Manoel, assim como Raul Bopp, tem a natureza como “[...] força criadora que ultrapassa a linha do regional e se expande para uma visão de mundo e compreensão das coisas.”³⁴² Ele a assume como um mundo em que tudo está integrado e no mesmo patamar, seja humano, animal, vegetal ou mineral. Ela é mítica, animista, mágica, primitiva e sensorial.³⁴³ Por meio da linguagem, Manoel passa a experiência e as sensações de transubstanciação da natureza por meio de sua imaginação. As palavras assumem uma alma, destituídas de seus sentidos cognitivos. Trata-se de uma linguagem recriadora, de modo que a sua atividade poética é um

³³⁷ SUBIRATS, 2001, p. 57-58.

³³⁸ CHAVES, 2015, p. 133.

³³⁹ CAMPOS, 1991, p. 17-24.

³⁴⁰ CAMPOS, 1991, p. 19.

³⁴¹ CAMPOS, 1991, p. 17-24.

³⁴² CAMARGO, 1997, p. 54.

³⁴³ SILVA, Célia Sebastiana. Manoel de Barros: sem margens com as palavras. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 7/8, p. 541-550, jul./ago. 2009. p. 546-549; CAMARGO, 1997, p. 54-66.

caminho e fonte de conhecimento da realidade.³⁴⁴ A capacidade de criação e recriação, dada pela poesia, é traço marcante em toda a poética manoelina.³⁴⁵

Antropofagicamente, Manoel usa o evolucionismo social e cultural não para o progresso e para a civilização, mas para ser árvore, trajeto feito exemplarmente por Bernardo da Mata, um de seus alter egos. Ao contrário do primeiro caminho, recua-se da razão e de uma suposta “melhoria” da humanidade. Nessa perspectiva, a “[...] crítica de Manoel ao “mercado”, ao consumismo e ao utilitarismo também corrobora para uma desconstrução do evolucionismo cultural norteado pela ideologia do progresso.”³⁴⁶ Tudo o que significa progresso para a sociedade do consumo é revertido ao seu contrário pela poesia de Manoel.³⁴⁷ Ademais, em Manoel, a antropofagia é uma expressão que contrapõe o mero canibalismo, pois, enquanto este devora e destrói sem deixar nada no lugar, aquela assimila o que recebe e transforma o que come em algo novo. O poeta devora as suas memórias e o que encontra em seu caminho para inventar a sua poética. Enquanto isso, a lógica do consumo é canibalista, devora tudo sem pôr algo no lugar, produz apenas lixo a ser descartado.³⁴⁸

O poeta dizia que possuía descendência indígena por parte de um de seus avôs e que, portanto, teria características de um bugre (termo comumente pejorativo para designar as pessoas indígenas). Verdade ou invenção, para ele, isso era sinônimo de liberdade, “agramática” e desvio. Ao assumir o índio/bugre, Manoel inverte a colonização e vê a partir do outro, através da ancestralidade, da inocência e sem grandezas. O primitivismo indígena, visto como um atraso ou o oposto da civilização em grande medida, é acolhido como uma qualidade na poesia de Manoel. De modo que “[...] se opõe ao colonialismo etnocêntrico e eurocêntrico [...]”³⁴⁹

Essa qualidade primitiva permite ao ser humano conhecer o mundo, primeiramente, pelos sentidos, algo que é latente em todas as pessoas. A pessoa culta e civilizada é imprópria para a poesia, afinal, a animalidade primitiva permite uma outra percepção do mundo. “Ser bugre é uma imagem-síntese que explica porque alguns padrões culturais não lhe fazem sentido.”³⁵⁰ O índio poético representa as

³⁴⁴ CAMARGO, 1997, p. 54-66.

³⁴⁵ SILVA, 2009, p. 546-549.

³⁴⁶ CHAVES, 2015, p. 152.

³⁴⁷ CHAVES, 2015, p. 149-155.

³⁴⁸ OLIVEIRA, 2011, p. 205.

³⁴⁹ CHAVES, 2015, p. 117.

³⁵⁰ CHAVES, 2015, p. 115.

origens do ser humano, ao mesmo tempo em que é uma abertura do poeta às pessoas e aos grupos indígenas que foram silenciados e apagados da história no processo de colonização. Aqui, o mais importante é o modo como essas características são assimiladas por Manoel, reconhecendo-as como parte de si e não como algo alheio e inferior,³⁵¹ promovendo uma mudança sobre a noção do que seria civilizado:

A [...] noção de civilizado incluía um julgamento do primitivo como tendo modos próximos aos dos animais, e essa proximidade devia ser abolida no processo civilizatório, estabelecendo uma distinção bem nítida que separava os homens dos animais – distinção esta já defendida e celebrada na ciência de Descartes. Manoel de Barros, ao contrário, reafirma sua posição, sua visão negativa sobre os atributos constitutivos do conceito de civilizado [...].³⁵²

Por semelhante modo, observa-se que os “[...] delírios verbais são uma marca muito forte de Barros, que não só os liga à criança, mas também a bêbados e loucos.”³⁵³

.....

 Eu vi um êxtase no cisco!
³⁵⁴

Compartilha-se semelhanças com o próprio ritual antropofágico, uma vez que o cauim³⁵⁵ era ingerido durante a cerimônia, provocando delírios e intenso êxtase no grupo. De modo que, apesar de ser um procedimento com certo controle, racionalizado, ele permite libertar a animalidade humana, grotesca, violenta e imprevisível. Entretanto, paradoxalmente, Manoel indica o caminho poético, o único a ser capaz de “[...] salvar o idioma da esclerose.”³⁵⁶

Como observado, o caráter paradoxal do ritual também se estende para a poesia de Manoel, uma vez que ele domina os recursos e tem ciência de suas intenções no processo de elaboração poética, diferentemente daquilo que promete em sua poética: escrever sem orientação e através da espontaneidade. O “[...] seu estilo é o reverso disso, construído por uma atitude pragmática, calculada e cerebral,

³⁵¹ CHAVES, 2015, p. 110-134.

³⁵² CHAVES, 2015, p. 131.

³⁵³ TORRES, 2015, p. 33.

³⁵⁴ BARROS, 2010, p. 285. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

³⁵⁵ O cauim é uma bebida alcoólica indígena feita a partir da fermentação de milho e mandioca. Os tupinambás a bebiam durante o ritual antropofágico (STADEN, 2008, p. 59).

³⁵⁶ MARTINS, Bosco. *Diálogos do ócio*: um inventário da amizade com o poeta Manoel de Barros. Campo Grande: Ed. UFMS, 2022. p. 55.

centrada na repetição de versos, na deformação lingüística [*sic*] e nas explicações conceituais de sua literatura no meio de seus versos”.³⁵⁷ Dessa forma, a sua experiência, na elaboração poética, é expressão antropofágica, a qual joga nos dois lados, ou seja, ao mesmo tempo em que cria uma poética inundada de subjetividade e crítica à racionalidade, utiliza-se desta para elaborar um processo lógico e controlado em que cria e organiza os versos. O próprio poeta confessou:

Não sou simples, sou complicado, contraditório. O que faço são truques com o idioma. Deixo um pouco falar o moleque, deixo um pouco falar o vaqueiro, deixo um pouco falar o menino, deixo um pouco falar o bocó. São todos minhas fontes.³⁵⁸

Através de seu caráter paradoxal, Manoel pratica a antropofagia, que segue para a digestão. Todavia, Dutra e Oliveira Júnior observam que “[...] nada do que ela [antropofagia] devora passa pela digestão, pois propõe que seja regurgitado.”³⁵⁹ Ainda que seja possível que parte do alimento comido seja regurgitado, assim como fazem os pássaros ao cuidarem de seus filhotes, pela perspectiva manoelina, há de ser necessário digerir e produzir excrementos, pois a bosta é o que ele usa para limpar as palavras:

Escrevo o idioleto manoelês arcaico (Idioleto é o dialeto que os idiotas usam para falar com as paredes e com as moscas). Preciso de atrapalhar as significâncias. O despropósito é mais saudável do que o solene. (Para limpar das palavras alguma solenidade – uso bosta.) Sou muito higiênico. E pois. O que ponho de cerebral nos meus escritos é apenas uma vigilância pra não cair na tentação de me achar menos tolo que os outros. Sou bem conceituado para parvo. Disso forneço certidão.³⁶⁰

Ao limpar as palavras com bosta, Manoel atrapalha as significâncias, como todo bom poeta idiota, o que também se estende para os teólogos e as teólogas idiotas, incluídos nesse grupo de pessoas loucas e vadias. Assim, torna-se impreterível digerir a teologia oferecida e todas as suas preocupações utilitárias, para que seja possível comer, devorar com prazer e cauí—tal como fizeram os povos indígenas ancestrais—e, assim, absorver seus nutrientes, gerando muitos

³⁵⁷ NEJAR, Fabrício Carpi. *Teologia do Traste: a poesia do excesso de Manoel de Barros*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001. p. 108.

³⁵⁸ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 137.

³⁵⁹ DUTRA; OLIVEIRA JÚNIOR, 2020, p. 329.

³⁶⁰ BARROS, 2016, p. 36. [Livro sobre nada].

excrementos, matéria-prima para elaborar teologias decoloniais. Realiza-se aquilo que fazem os urubus com a carniça, transformam-na em alimento nutritivo:

1. DE URUBU

Aqui, no fim das enchentes, urubus andam de a pé. Quase nem precisam mais de avoar. Só caminham de banda, finórios, saltando de uma para outra carniça, lampeiros.

De outro modo, urubu é omnipresente. Está em qualquer árvore do mundo em que debaixo dela um bicho morre.

No alto da árvore mais próxima, antes mesmo do bicho encomendar, urubu já discute, em assembleia, com os primos, quem que vai no olho, quem que vai no ânus.

Apeiam depois na terra, supimpando, tirando um paladar de vinho, usp, usp, antechupando os dentes...

Depois do banquete retornam às árvores, onde degustam, enviesam, revezam e se esvaziam – para comer de novo.

Urubus digerem e descomem em 12 minutos. E largam de ré sobre as folhas o guspe branco deles, na mais jubilosa caiação.

Assim, pau que urubu frequenta seca daquele guspe ácido. Nem embaixo dessa árvore vinga mais nada. Como quando o cavalo de Átila passava.

Também filhote de urubu não pode ver gente que gumita branco. Tem nojo duvidá de homem. Decerto nosso jeito a branco azeda o olho deles. E esse gumito de urubu tem acidez tão forte que dizem se pode alimpar alguidar com ele.

Sobre isso diz o Livro: – Pessoa que comer carne de animal que morre estará imunda até de tarde – e desse modo se purificará. Isso está no Levítico. Urubu tem muita fiúza no Levítico.

– O caso eu aprendi de oitiva, xará. Oive de mi. Nenhuma voz adquire pureza se não comer na espurcícia. Quem come pois do podre se alimpa. Isso diz o Livro.

Sujeito que entende pois de limpeza há de ser o urubu. Só ele que logra os vermes de frente. São entes muito sanitários. – Conquanto que delimpam até o céu.

Como eles, sobre as pedras, eu cato restumes de estrelas. E muito casto o restume.³⁶¹

Mesmo diante da hegemonia da modernidade ocidental e do colonialismo como sua face oculta, através dos escombros, das ruínas, das vítimas do sistema e de muitos dejetos humanos, pode-se assumir o ser idiota e, junto com Manoel, criar e/ou descobrir caminhos alternativos. Por meio da antropofagia, a poesia manoelina

³⁶¹ BARROS, 2010, p. 229-230. [Livro de pré-coisas].

possibilita, ao discurso teológico, o seu deslocamento de especulações e abstrações conceituais para atentar ao que está no cotidiano, nas suas margens e travessias. Nessa perspectiva, experimenta-se uma escatologia “[...] inserida no cotidiano onde uma perda irrecuperável tenha sido vivenciada e o lamento se siga a ela, mas também implique a promessa inefável que desvela um nascimento desesperançado da esperança”³⁶² Afinal, as experiências escatológicas são as vivências de tempos *kairóticos* e espaços *coráticos*.³⁶³

DESPALAVRA

Hoje eu atingi o reino das imagens, o reino da
despalavra.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades
humanas.
Daqui vem que todas as coisas podem ter qualidades
de pássaros.
Daqui vem que todas as pedras podem ter qualidades
de sapo.
Daqui vem que todos os poetas podem ter qualidades
de árvore.
Daqui vem que os poetas podem arborizar os pássaros.
Daqui vem que todos os poetas podem humanizar
as águas.
Daqui vem que os poetas devem aumentar o mundo
com as suas metáforas.
Que os poetas podem ser pré-coisas, pré-vermes,
podem ser pré-musgos.
Daqui vem que os poetas podem compreender
o mundo sem conceitos.
Que os poetas podem refazer o mundo por imagens,
por eflúvios, por afeto.³⁶⁴

2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que foi apresentado neste capítulo, reafirma-se a profunda relação entre colonialidade, colonialismo e a modernidade, moldada, legitimada e mantida, também, pelo cristianismo e pelos discursos teológicos. Produziu-se uma missão conquistadora e violenta, tanto pelo catolicismo quanto pelo protestantismo, que se manteve por uma teologia colonial, moldada por uma metafísica dualista, pelo combate à pluralidade, a desconsideração da vida cotidiana e “profana”, que nega a

³⁶² WESTHELLE, 2023, p. 166-167.

³⁶³ WESTHELLE, 2023, p. 166-168.

³⁶⁴ BARROS, 2010, p. 383. [Ensaio fotográficos].

subjetividade na produção do conhecimento, segregando, hierarquizando e subjugando o ser humano.

A antropofagia permite a contestação dessa realidade, devorando a relação com o inimigo, incluindo a teologia colonial, para transformar “[...] o “ou” em “e”. A observação, por simples que pareça, é provavelmente o mais difícil legado deixado pela antropofagia.”³⁶⁵ Torna-se possível uma experiência decolonial, subversiva através da linguagem, descentralizando o paradigma eurocêntrico, voltando-se para as marginalizações feitas pela sociedade, desconstruindo a metafísica messiânica e identidades fechadas e rígidas, e se aproximando do cotidiano.

Ela permite comungar Manoel, dessacralizando a poesia e transubstanciação entre mineral, vegetal, animal e humano, recriando a realidade pelos sentidos e com participação da pessoa leitora. De fato, a antropofagia transfigura o “outro” em “si mesmo”, partilhando isso comunitariamente, tal como se faz através da partilha de uma moqueca. Schaper acentua que a digestão, ainda que bem difícil, permanece como estímulo e desafio profético do labor teológico junto à experiência cotidiana daqueles e daquelas que estão subalternizados.³⁶⁶

³⁶⁵ COSTA, 2013, p. 181.

³⁶⁶ SCHAPER, 2022, p. 92-96.

Poesia, s.f.

Raiz de água larga no rosto da noite
Produto de uma pessoa inclinada a antro
Remanso que um riacho faz sob o caule da manhã
Espécie de réstia espantada que sai pelas frinchas
de um homem
Designa também a armação de objetos lúdicos
com emprego de palavras imagens cores sons etc.
– geralmente feitos por crianças pessoas esquisitas
loucos e bêbados

*Manoel de Barros,
Arranjos para assobio*

Teologia, s.f.

Lugar fora de moda,
mas vintage,
animal exótico vestido de trapos e belos vestidos,
rainha deposta de seu reino,
possuidora de uma coroa de espinhos,
fazedora de sonhos utópicos,
contadora de estórias desúteis,
lugar de inutilidades,
feita por muita gente que se acha divina,
nascida do sêmen sagrado,
tem a imaginação como amiga íntima.

Ivan Kiper Malacarne

3 O BOCÓ, BUGRE E VAGABUNDO MANOEL: UM PRATO SABOROSO PARA A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Depois de reaprender a comer, é chegado o momento da comunhão eucarística, momento que é ímpar na teologia cristã e representa o cerne da fé.³⁶⁷ A união corpórea-comensal entre a comunidade cristã e Jesus Cristo é o evento que legitima e mantém todo o aparato religioso e teológico da Igreja, semelhantemente ao que acontece com Manoel, suas palavras, o chão, o que rasteja, as coisas desúteis, as miudezas, os restos e as ruínas.

Assim, neste capítulo, a antropofagia proporcionará a devoração da relação teopoética a partir da poesia de Manoel de Barros. Como analisado anteriormente, a antropofagia é caminho decolonial para a teologia refletir acerca de si, traçar novos caminhos e novos jeitos de comer, além de revisitar o modo pelo qual se desenvolve o labor teológico. Nessa perspectiva, Manoel e sua poesia comporão o prato a ser degustado pela teologia, ensinando-a a aprender a desaprender, a se apaixonar e se excitar por aquilo que não está vinculado à metafísica, ao racionalismo, ao utilitarismo, ao consumismo e ao celestial.

3.2 UMA EXPERIÊNCIA TEOPOÉTICA DECOLONIAL

3.2.1 Da apatia ao patológico: tornar-se teologicamente doente

Na filosofia, desde Platão, a poesia já era observada e acolhida com certa suspeita ou completamente rejeitada. Segundo Lopes e Nogueira, a racionalidade, já ali, adquiriu uma recepção mais promissora, de modo que “[...] a flexibilidade da linguagem, que abrigava o contraditório, deveria ser eliminada para que a verdade pudesse ser contemplada para além das aparências.”³⁶⁸ A literatura e as artes foram vistas com certa suspeita pelo fato da ficção, da imaginação e da beleza/estética,

³⁶⁷ WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 148-171.

³⁶⁸ LOPES, Marcio Cappelli Aló; NOGUEIRA, Paulo. Entre espelhos fantásticos: ficcionalização, religião e literatura. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 87-109, maio/ago. 2021. p. 92-96.

supostamente, serem imprecisas, distantes da verdade filosófica e próximas ao paganismo.³⁶⁹ Posteriormente, sob influência de Aristóteles, a ênfase filosófica permaneceu na busca por acabar com as contradições, apurando significados específicos de vocábulos e uma submissão a uma determinada lógica filosófica.

Essa preocupação se estendeu ao pensamento moderno ocidental, confirmando a dicotômica separação entre conhecimento científico e conhecimento literário, realidade e ficção.³⁷⁰ Isso afetou o cristianismo, de modo que, desde muito cedo, a teologia cristã assumiu a filosofia como sua principal interlocutora, marcando-o profundamente, enquanto a estética e a arte foram consideradas desinteressadas pela “verdade” e supostamente comprometidas com uma fruição simplória, assumindo o risco de colocar o ser humano no lugar de Deus.³⁷¹

Possivelmente, o protestantismo foi o segmento do cristianismo que mais desenvolveu uma relação tensa e conflituosa com a arte, haja vista que ele se constituiu limitando as possibilidades estéticas para as experiências de fé, dando destaque aos elementos racionais analíticos.³⁷² Segundo Schultz,

[...] a separação histórica de arte e protestantismo culminará no puritanismo da reforma radical inglesa e estadunidense, nos séculos XVII e XVIII, que não apenas primou pela razão como meio último da relação com Deus, mas associou qualquer forma de fruição ou prazer estético a coisa mundana.³⁷³

Apesar de concordar com essa observação, Caldas Filho alerta que essa rejeição da estética e da arte nem sempre refletia a perspectiva dos reformadores e das reformadoras e todo o grupo de protestantes subsequentes.³⁷⁴ Do desdobramento desse conflito, surgiu o movimento iconoclasta, o qual, já a partir de 1522, estimulou uma radical destruição de inúmeras obras artísticas na Alemanha, Escócia, Holanda e Suíça, motivado por uma leitura bíblica reducionista que relacionava imagens ao demônio e à idolatria.³⁷⁵

³⁶⁹ BOAS, Alex Villas. *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 31-35;

³⁷⁰ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 92-96.

³⁷¹ BOAS, 2022, p. 50-53; CALDAS FILHO, 2016, p. 129-133.

³⁷² SCHULTZ, Adilson. Protestantismo e Arte: aspectos histórico-teológicos de uma relação tensa. In: ZWETSCH, Roberto E. *Resgatando a radicalidade da Reforma Protestante (1517-2017)*. São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 200-203; CALDAS FILHO, 2016, p. 134-140.

³⁷³ SCHULTZ, 2019, p. 194.

³⁷⁴ CALDAS FILHO, 2016, p. 134-140.

³⁷⁵ SCHULTZ, 2019, p. 191-193.

Em paralelo, sobretudo a partir da Renascença, a literatura foi questionando a tutela eclesiástica sobre Deus e sobre a religião, seja em perspectiva católica ou protestante. No século XIX, o conflito entre ambas alcançou níveis dramáticos, promovendo, em ambos os lados, intensas reações contrárias.³⁷⁶ Houve, também, quem utilizasse a própria “[...] linguagem religiosa como escárnio paródico [...]”³⁷⁷, de modo que a própria religião foi “[...] vista como expressão de fraqueza.”³⁷⁸ Enquanto isso, na teologia, houve uma intensa condenação de “[...] toda forma cultural que queira se desligar da teia estética da fé.”³⁷⁹ Nessa perspectiva, não há possibilidade de diálogo proveitoso entre ambas, pois uma anularia a outra.³⁸⁰

Em inúmeros discursos religiosos, persistiu desconfiança ou completa rejeição em relação à arte, tendo, inclusive, Karl Barth e Sören Kierkegaard como figuras teológicas de destaque que a rechaçaram. Na perspectiva de Kierkegaard, “[...] a arte é um jogo sem compromissos, sem seriedade existencial, estética se opõe ao *ethos* e a poesia não tem interesse pela verdade.”³⁸¹ Importante salientar que o conceito de transcendência, nesses casos, é aquele que vê o sagrado completamente fora e distante do círculo humano, ainda que mantenha contato com este. Essa perspectiva, vista de fora dos limites da religião, apenas reforça o seu caráter estigmatizado da religião como aquela que vive em torno de um dogmatismo e de um autoritarismo.

A Teologia da Libertação, ainda que mais receptiva com as artes em geral, também reduziu a literatura ao utilitarismo revolucionário, buscando, nos romances, críticas sociais e a luta do povo por utopias que visassem melhores condições de vida, desconsideram ou negando a fruição proporcionada por elas.³⁸² Além disso, segundo Barcelos, apesar de enfática mudança de perspectiva para o cotidiano, ela excluiu vários lugares teológicos alheios, mantendo, inclusive, uma dicotomia entre a linguagem da fé e a linguagem da vida, sendo esta submissa àquela.³⁸³ Manteve-se, também, a dicotômica separação entre ética e estética, privilegiando a primeira. Nessa

³⁷⁶ BOAS, 2016, p. 51-55; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo (Org.). *Teologia e literatura*. São Bernardo do Campo: UESP, 1997. p. 10-20.

³⁷⁷ MAGALHÃES, 1997, p. 11.

³⁷⁸ MAGALHÃES, 1997, p. 12.

³⁷⁹ BOAS, 2016, p. 55.

³⁸⁰ MAGALHÃES, 1997, p. 11-13.

³⁸¹ MAGALHÃES, 1997, p. 14.

³⁸² MAGALHÃES, 1997, p. 28-30.

³⁸³ BARCELLOS, 2008, p. 88-95.

perspectiva, em geral, não se considera que a literatura possa ser uma interlocutora teológica, mas sua serva.³⁸⁴ Por fim, em algumas perspectivas, a literatura foi acusada de ser alienante da vida e uma experiência restrita à elite e às pessoas intelectualizadas.³⁸⁵

Segundo Magalhães, as críticas provenientes da teologia sobre a literatura convergem em duas questões: “[...] ameaça à *profundidade do conhecimento* [...]”³⁸⁶, de modo que ela só teria a oferecer quando tomada como um complemento ou um exemplo, ou seja, um meio para uma finalidade teológica. Além disso, há “[...] a questão da *seriedade ética* [...]”³⁸⁷, onde a estética tende à fruição e ao escapismo lúdico, que corromperia a profundidade necessária para as relações humanas.³⁸⁸ Em ambas, a literatura seria uma expressão alienante diante de um saber verdadeiro e correto.

Em contraposição à apatia teológica diante da literatura, Boas apresenta uma outra expressão desse relacionamento que seja patológico, isto é, que permita aos interlocutores desse diálogo se afetarem mutuamente. Segundo o pesquisador, a influência da filosofia greco-romana sobre o cristianismo promoveu um

[...] caminho de anulação do *pathos* [que] se dá como caminho de anulação da subjetividade, da resposta pessoal que o indivíduo precisa dar àquilo que lhe afeta, ou seja, às suas paixões para valorizar o pólo da subjetividade, como resposta já dada pela ciência e pela preposição filosófica e percorre a história do pensamento ocidental.”³⁸⁹

O *pathos* representa a dinâmica em que o ser humano é afetado pela existência, pela vida e toda a desordem, e reage, configurando sentido à existência que lhe permite formar uma compreensão e orientação para a vida.³⁹⁰

Tal caminho de anulação do *pathos* [*apathia*] se dá como caminho de anulação da subjetividade, da resposta pessoal que o indivíduo precisa dar

³⁸⁴ MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 3. ed. rev. Campina Grande: EDUEPB, 2022. p. 136.

³⁸⁵ SCHULTZ, Adilson. Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura (na casa de João Guimarães Rosa). *Protestantismo em Revista*, v. 1, p. 31-88, 2002. p. 51-56; MANZATTO, 2012, p. 78.

³⁸⁶ MAGALHÃES, 2022, p. 62.

³⁸⁷ MAGALHÃES, 2022, p. 63.

³⁸⁸ MAGALHÃES, 2022, p. 62-65.

³⁸⁹ BOAS, Alex Villas. A paixão pela Palavra que une literatos e teólogos. In: YUNES, E; ROCHA, A; CARVALHO G. (Orgs.). *Teologias e Literaturas: considerações metodológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p. 113-114.

³⁹⁰ BOAS, 2016, p. 76-78.

àquilo que o afeta, ou seja: às suas paixões, no sentido de valorizar o polo da objetividade como resposta já dada pela ciência e pela proposição filosófica, que percorre toda a história do pensamento ocidental.³⁹¹

O “[...] Deus do racionalismo teológico é *imóvel, perfeito e distante* do mundo e tem como teleologia escatológica e moral sua vontade como fundamento teocrático.”³⁹² Como analisado no primeiro capítulo, essa metafísica teológica expurga a corporeidade, a vida cotidiana, as mazelas e ambiguidades da vida humana dos discursos teológicos, provocando teologias essencialistas e apáticas. “O racionalismo moderno procurou a certeza da objetividade em detrimento da polissêmica subjetividade, e ao reduzir a legitimidade da filosofia à forma de ciência, submeteu todas as dimensões da vida à lógica da razão analítica [...]”³⁹³

A cristandade, de modo geral, reforçou a perspectiva de ser ela a legitimadora de si mesma, o que levou à “[...] forma social de uma religião imperial que permitiu, sim, sua expansão, mas subverteu progressivamente seu modo de *caminho mistagógico* e uma experiência de vida, [...], para uma redução de um cristianismo cultural [...]”³⁹⁴ Nesse caso, reforçou-se o essencialismo como meio de esclarecimento daquilo que é ou não é a verdade cristã, tornando-se intolerante e violento com tudo aquilo que se desvia desse padrão. Através disso, uma teodiceia sustenta a relação em que o mal, resultado da culpa e pecado humanos, será uma justificativa para o bem, sobretudo em prol daqueles que mais sofrem.³⁹⁵

A teodiceia orienta a uma resignação apática à vida enquanto aguada a plena revelação da vontade e do Reino de Deus em um “além” futuro.³⁹⁶ Ela é constituída pelo

[...] *pathos* cristão histórico da escolástica decadente [o qual] é na verdade uma *apathia* à vida por meio de uma mistificação que nada mais é que ficção e falseamento da realidade, desde a sua raiz, ou seja, desde a possibilidade de ser afetado pela vida.³⁹⁷

³⁹¹ BOAS, 2016, p. 85.

³⁹² BOAS, 2016, p. 53.

³⁹³ BOAS, 2011, p. 114.

³⁹⁴ BOAS, 2016, p. 56.

³⁹⁵ BOAS, 2016, p. 56-65.

³⁹⁶ BOAS, 2016, p. 87-91.

³⁹⁷ BOAS, 2016, p. 91.

A relação entre cristianismo e Império reduziu a fé à pertença religiosa de um território, eliminando a experiência de sua constituição, pois apenas necessita de uma assimilação cultural de determinada perspectiva eclesial.

Desse modo, as instituições mistagógicas vão sendo anestesiadas pelo reducionismo teocrático, de modo que os princípios vitais do sentido (dogma) são reduzidos à imposição de ideias (dogmatismo), os símbolos, enquanto objeto da experiência estética da fé (ritos litúrgicos), passa a imposição dos ritos, como condição de aceitação (ritualismo), bem como o amadurecimento ético como desdobramento natural da busca de sentido (moral religiosa) passa a ser imposição de costumes (moralismos) e com obrigação legal (legalismo).³⁹⁸

Na modernidade, a teodiceia cristã teve o seu protagonismo substituído, no Ocidente, por outros movimentos igualmente problemáticos: a “[...] razão moderna foi a primeira, seguida da ciência, o marxismo, ora como formas mais teóricas, ora com outras mais pragmáticas como os regimes totalitários, que se atribuíam o título de humanismo; e ainda a tecnologia e a economia de mercado.”³⁹⁹ De modo que o indivíduo moderno continua afetado pela apatia da teodiceia, necessitando buscar por si certa salvação por meio de inúmeras formas, ainda que todas respondam de forma fragmentária. E, mesmo que haja algum ímpeto de mudança dessa situação e relação, a dinâmica do mercado se sobressai e ofusca as tentativas de mudança.⁴⁰⁰

Na experiência cristã apática, não cabe qualquer atitude de enfrentamento da vida e de suas agruras, espera-se apenas a vida plena no “céu”. Essa apatia “[...] potencializa o moralismo e intensifica o desejo de punição como um sentimento de vingança que, ao ser alimentado continuamente, atinge o grau de intolerância.”⁴⁰¹ É uma religiosidade pobre, frustrada e ressentida, que prefere ocultar os seus desejos da vida real ao condená-las e, assim, constituir e manter uma máscara onde se esconde isso e apresenta-se uma forma social supostamente coesa e firme. Nada mais é do que algo podre, pobre e em ruínas, tornando a experiência religiosa em mais um anestésico, tal como Sigmund Freud e Karl Marx apresentaram em seguida.⁴⁰²

Novamente, indica-se a “morte de Deus”, por Nietzsche, como uma das principais expressões da falência dessa metafísica cristã moderna que legitimava a

³⁹⁸ BOAS, 2016, p. 44-45.

³⁹⁹ BOAS, 2016, p. 73.

⁴⁰⁰ BOAS, 2016, p. 74-76.

⁴⁰¹ BOAS, 2016, p. 68.

⁴⁰² BOAS, 2016, p. 65-74.

existência social do cristianismo. É um evento paradigmático que reafirma a solidão do ser humano moderno, lançando-o a reinventar a cada momento, sem segurança de sucesso, a sua existência e os significados a ela atribuídos. É nessa interatividade, em que a vida impele o ser humano a se posicionar diante dela, que o ser humano se torna um *ser humano*. Trata-se de assumir o poder de ser afetado e responder à vida.⁴⁰³

A recuperação contemporânea da *poiésis* é “[...] uma reação a um mundo tecnicista, de definições cartesianas, ética utilitarista e que vê na arte mera distração ou, na melhor das hipóteses, produto de mercado, quando não produto para o mercado.”⁴⁰⁴ É o caminho pelo qual se pode gestar a esperança de algo novo e diferente daquilo que se tem pela tradição, não apenas em âmbito individual, mas, também, direcionado para a vida na *polis*. Afinal, a paixão, o *pathos*, indispensável para a *poiésis*, é uma afetação mútua com o outro, aquilo que é diferente do “eu”, permitindo que ambos sejam transformados pelo encontro e, conseqüentemente, pelo diálogo. A linguagem poética permite a constituição de um caminho que fortalece a mudança de percepção do indivíduo frente à vida.⁴⁰⁵

No diálogo entre literatura e teologia, a tradição cristã contribui na medida em que assinala que o *pathos* de Deus não se trata de uma das características divinas, mas uma apresentação da experiência d’Ele no relacionamento com o ser humano e com toda a Sua Criação. É expressão de uma dinâmica em que a graça divina se estende e é oferecida ao ser humano, ou seja, da mesma forma que Deus reage à existência humana, Ele convida o próprio ser humano a responder. Assim, observa-se que Deus não é nem apático nem o “Totalmente Outro”, “[...] mas sim a dimensão do *pathos* como engajamento emocional que sensibiliza para um crescente e constante envolvimento com a realidade.”⁴⁰⁶ E cabe indicar que esse movimento *empático* não pode ser reduzido ao êxtase.⁴⁰⁷

Boas, ao considerar essa perspectiva, constata que uma *poiésis* a partir de Cristo é aquela que é e permite “[...] um movimento da graça que vai conduzindo em movimentos internos da angústia à gratidão, como graça que conduz a experimentar

⁴⁰³ BOAS, 2016, p. 87-91.

⁴⁰⁴ BOAS, 2016, p. 97.

⁴⁰⁵ BOAS, 2016, p. 95-102.

⁴⁰⁶ BOAS, 2016, p. 268.

⁴⁰⁷ BOAS, 2016, p. 266-268.

a força que emerge do reconhecimento da impotência da autossuficiência.”⁴⁰⁸ Trata-se de uma experiência existencial e performativa, que, através do *pathos*, permite o autoconhecimento, a auto-reconstrução e o estabelecimento de relações fraternas, fruto da ação da graça divina. Nesse caminho, a autossuficiência humana será questionada e posta, constantemente, em dúvida, indicando as fragilidades, ilusões e problemas dela decorrentes.⁴⁰⁹

Ao invés de aceitar passivamente uma teodiceia, opta-se pela *patodiceia*.⁴¹⁰ A poesia, uma das muitas expressões da linguagem poética, “[...] como *existência interrogativa*, não só identifica, mas lança o leitor para dentro das vivências que compõem a existência em que se revela ‘como em espelho’ a própria existência [...]”.⁴¹¹ Além disso, ela “[...] não se limita a uma interpretação, mas se apresenta como um permanente *ler* que jamais a deixa *lida*.”⁴¹² Há uma abertura à polissemia que não é subjugada por nenhuma leitura e expressão totalizante da vida, remetendo à provisoriedade desta.

Outro aspecto importante é o convite implícito feito no exercício da *poiésis* hebraica, permitindo que

[...] o movimento de articulação das imagens indique não somente o movimento interior vivido por ele [pelo poeta], mas o caminho para que outro percorra de modo performativo ao transpor a vivência na composição sinestésica da imagem.⁴¹³

Diferente da retórica grega, “[...] em que os gregos a formulavam como discurso para convencer”⁴¹⁴, a retórica semítica é um convite para se caminhar/aprender/compreender em conjunto. Ela capta experiências cotidianas em imagens altamente afetivas, indicando o contato da transcendência na imanência e estimulando uma nova percepção e consciência do entorno no qual a pessoa está.⁴¹⁵

Uma reflexão poético-teológica não se dá apenas no debate quanto à forma, mas constitui um modo de pensar próprio da poética, uma característica muito presente nos fundamentos da cultura judaico-cristã. Ela permite constituir o caminho

⁴⁰⁸ BOAS, 2016, p. 190.

⁴⁰⁹ BOAS, 2016, p. 190-198.

⁴¹⁰ BOAS, 2016, p. 156-160.

⁴¹¹ BOAS, 2016, p. 158.

⁴¹² BOAS, 2016, p. 127.

⁴¹³ BOAS, 2016, p. 266.

⁴¹⁴ BOAS, 2016, p. 266.

⁴¹⁵ BOAS, 2016, p. 261-266.

da *ortopathia*, o qual busca por respostas para as “inquietações do coração” ou *pathos*.⁴¹⁶ A *ortopathia* molda a *patodiceia*, a qual é uma “[...] forma de consciência crítica e autocrítica da busca de sentido.”⁴¹⁷

Na teologia, ela se torna uma *teopatodiceia* como caminho para dar significado à vida e, conseqüentemente, proporcionar uma forma de enfrentar o sofrimento e manifestar o amor. Nesse caso, a poesia também se consagra como uma forma de pensar, uma linguagem que tem por objetivo a manifestação da beleza em busca de significação da existência, capaz de ir além da superfície do “espírito” humano. Importante salientar que o sentido da existência, aqui assumido, considera tanto a significação quanto a ausência de sentidos. A opção pela poética é por reconhecer que é por meio dela que a teologia nasceu, bem como pela sua capacidade de cultivar o “espírito” humano.⁴¹⁸ Ao assumir essa patológica relação, a teologia tende a acolher a opção decolonial, desvelando seus colonialismos, questionando a si mesma, e possibilitando alternativas fraternais e dialógicas.

3.2.2 Desdobramentos da linguagem poética na linguagem religiosa/teológica

O diálogo entre teologia e literatura recupera a observação de que, antes do surgimento da filosofia, da ciência e da teologia, como áreas estruturadas do saber, a linguagem poética já estava presente, vinculada aos mitos e ao pensamento pré-lógico, tal como uma palavra mágica entre o ser humano e o divino. Ela compunha as tradições orais, as quais possuem origem muito anterior, inclusive, à escrita.⁴¹⁹ Desde os primórdios humanos, ela já proporcionava uma comunicação entre “espíritos”, não considerando “espírito” como apenas uma representação do interior do ser humano, pois envolvia todas as relações dele decorrentes.⁴²⁰

Para Manzatto, a antropologia é, fundamentalmente, o elo primordial entre a literatura e a teologia, ou seja, trata-se da experiência humana em suas incontáveis

⁴¹⁶ BOAS, 2016, p. 261-266, 349-352.

⁴¹⁷ BOAS, 2016, p. 18.

⁴¹⁸ BOAS, 2016, p. 13-25.

⁴¹⁹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015. p. 13-17; BOAS, 2016, p. 13-17; MAGALHÃES, 2022, p. 47-49.

⁴²⁰ PIRES, Antônio Donizeti. Procura da poesia: algumas reflexões sobre o estatuto da linguagem poética. *Cerrados*, Brasília, v. 8, n. 9, p. 21-40, 1999. p. 21-25.

formas de existir.⁴²¹ “É o humano o foco do literário, em seu discurso sobre sua significação, suas grandezas e problemas, sua vida, decepções e encantamento.”⁴²² De modo que a expressão literária “[...] evoca sempre o vivido, que é amplo, complexo e pluridimensional.”⁴²³ Ela desvela um ser humano “[...] que transita sem certezas, carente do maravilhamento, incompleto na sua condição ontológica e afastado da experiência de um conhecimento do sagrado”.⁴²⁴

A linguagem poética possibilita ao ser humano expressar a sua busca por algum significado à sua existência “[...] por via da experiência estética da literatura, seja ela religiosa ou não [...]”⁴²⁵. Dito de outra forma, ambas as linguagens, poética e teológica, são expressões que oferecem ao ser humano instrumentos e caminhos para responder a sua necessidade de encontrar sentido para a vida e organizar o mundo ao qual pertence.⁴²⁶

O reconhecimento da finitude impulsiona o ser humano a significar a sua vida. É a própria vida que o interpela a responder com uma ação de sentido, configurando a existência, sendo esta “[...] o único ponto de partida possível para revelar a “essência” do ser humano. [...]. O sentido vai se construindo de acordo com o modo de significar as experiências vividas.”⁴²⁷ Cabe ainda acrescentar que, sem fundamentos e certezas compartilhadas universalmente e estáveis, a modernidade proporcionou ao ser humano a necessidade de uma contínua busca por significado para a vida.⁴²⁸

O ser humano moderno ocidental é caracterizado por ser fragmentado e marcado pela solidão e abandono de toda tentativa de estabelecimento de uma unidade social, seja pela religião ou pela ciência moderna.⁴²⁹

⁴²¹ MANZATTO, 2016, p. 10-12.

⁴²² MANZATTO, 2016, p. 12.

⁴²³ MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 64.

⁴²⁴ MÜLLER, Adalberto; SANTOS, Elisa Duque Neves dos. A via sacra da poesia de Manoel de Barros. *Revista Terceira Margem*, v. 19, n. 31, p. 21-49, jan./jun. 2015. p. 23.

⁴²⁵ BOAS, 2016, p. 355.

⁴²⁶ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010. p. 366; SILVA, Eli Brandão da; LUNA, Huerto Eleuterio Pereira de. Teopoética do traste em Manoel de Barros. *Soletas*, n. 36, p. 105-127, 2018. p. 107-108; SILVA, Eli Brandão. Literatura e religião tecidas na metáfora. *Plural Pluriel*, v. 15, n. 6, p. 1-15, 2016. p. 3-6.

⁴²⁷ BOAS, 2016, p. 143.

⁴²⁸ BOAS, 2016, p. 359.

⁴²⁹ CAMARGO, 1997, p. 107-113.

A visão que o homem tem do contexto histórico contemporâneo é aridamente fragmentária. A cultura de massa e do provisório, a falta de paradigmas, a sociedade de consumo, a ética circunstancial e a crise de representação assinalam uma problemática extremamente profunda, que vem desde início da Idade Moderna com a perda de referências como o Teocentrismo, o Humanismo e o Antropocentrismo. Essas referências organizavam o mundo e nele situavam o homem.⁴³⁰

Sobretudo a partir do século XX, a autonomia do sujeito foi abalada e contestada por inúmeras correntes intelectuais e eventos, indicando as variáveis que impedem ou dificultam sua plena autonomia. Como consequência, a fragmentação do sujeito e a sua tentativa de rever certa unidade através de inúmeras identidades foram intensificadas.⁴³¹

O sujeito, que antes se percebia como uma “identidade unificada e estável”, vê-se agora composto de várias identidades. Muitas delas são contraditórias, o que impossibilita sua convergência. É até possível que nos sintamos como possuidores de uma identidade unificada e estável. Mas, se isso acontece, é porque nós a inventamos.⁴³²

Em reação a essa realidade, a arte tem sido um dos caminhos para expressar tal identidade e buscar alternativas de reunião dos fragmentos dispersados. Segundo Camargo, Manoel tem ciência desse estado fragmentário do ser humano, de modo que sua poética deriva de sensações de fragmentação que exprimem a experiência do ser humano moderno:

[...] o isolamento e a solidão que se traduzem numa certa impotência para o diálogo, a descrença em uma transcendência devido à falência dos sistemas religiosos; o desencantamento do mundo de que fala Max Weber; a nostalgia da origem; o homem do século XX desamparado e a arte sendo a única possibilidade de amparar a precariedade humana e circunscrever o real e seu mistério.⁴³³

Ao mesmo tempo, o poeta elabora uma busca pela unidade regressando a um momento primordial, integrando ser humano e natureza, a partir do ínfimo, do que é desprezado e inútil.⁴³⁴ Nesse movimento, o eu-lírico permanece como um ser descentrado que não possui controle sobre o que experimenta e que nem sempre tem consciência disso. Nessa experiência, os objetos de sua poesia é que ganham destaque, através da invenção transvista de sua memória, produzindo uma experiência ficcional, permeadas de uma fusão e uma confusão entre características

⁴³⁰ CAMARGO, 1997, p. 107.

⁴³¹ BARBOSA, 2010, p. 30-34.

⁴³² BARBOSA, 2010, p. 30.

⁴³³ CAMARGO, 1997, p. 117.

⁴³⁴ CAMARGO, 1997, p. 107-113; BARBOSA, 2010, p. 26; NEJAR, 2001, p. 64-68.

humanas e não-humanas (coisas, animais ou minerais).⁴³⁵ Seu modo de poetizar tende a criar, inclusive, um estranhamento, sobretudo nos primeiros contatos, em relação à sua poética.⁴³⁶ De modo que, em

[...] Manoel de Barros, o tipo ideal de homem é um traste, um sensitivo, um alucinado. Um louco, um bêbado, uma criança. Um inútil, um vidente, um peregrino, um andarilho, um pantaneiro. Um místico, um índio, um poeta. Um pobre-diabo, um Rabelais, um Carlitos, um Bernardo... um Manoel.⁴³⁷

Diante “[...] do fragmento, fica evidente que, tal como o homem é um ser contraditório, do mesmo modo, a linguagem e o conhecimento também o são.”⁴³⁸ Na verdade, na experiência poética manoelina, o sujeito é comido pelos objetos e deixa de existir, comendo-se, com isso, a racionalidade. Através disso, “[...] torna-se clara toda a complexidade do sujeito moderno; ele é algo coletivo, múltiplo, fragmentário, descentrado, ficcional.”⁴³⁹ A poesia seria, então, a tentativa que Manoel encontra para reunir seu ser fragmentado em um movimento nostálgico.⁴⁴⁰ A aproximação à literatura como tentativa de resposta aos dilemas e questionamentos existenciais é, tal como fez o poeta, uma alternativa que se sobressai na modernidade.

Além disso, apesar de possibilitar objetivos utilitários, sejam eles educativos, comunicativos, analíticos ou descritivos, a linguagem poética está desobrigada de uma exigência prática da língua. No caso da estética literária, desvincilha-se do sentido utilitarista e tecnológico moderno, como da exigência e da busca de um porquê para aquilo que está posto.⁴⁴¹ De modo que, a pergunta sobre o valor da literatura é sintoma de uma sociedade dominada pela produtividade e pelo consumo. Afinal, a arte tende a viver gratuitamente, fora da exigência da produtividade consumista.⁴⁴²

Esse caráter torna possível que elementos como “[...] a conotação, a polissemia, a ambigüidade [*sic*], a intenção de se constituir um objeto [...] tenham existência material independente e que ultrapasse a mera comunicação propiciada pela língua corrente.”⁴⁴³ Os sentidos produzidos são indeterminados e

⁴³⁵ BARBOSA, 2010, p. 51-58.

⁴³⁶ BARBOSA, 2010, p. 26; NEJAR, 2001, p. 64-68.

⁴³⁷ CHAVES, 2015, p. 158.

⁴³⁸ OLIVEIRA, 2018, p. 242.

⁴³⁹ BARBOSA, 2010, p. 61.

⁴⁴⁰ CAMARGO, 1997, p. 115-119.

⁴⁴¹ CALDAS FILHO, 2016, p. 129-131.

⁴⁴² MANZATTO, 1994, p. 36-38.

⁴⁴³ PIRES, 1999, p. 26.

inconsequentes, não sendo provenientes do pensamento lógico.⁴⁴⁴ Na verdade, a poesia inventa para desestabilizar e equivocar os sentidos:

COMPORTAMENTO

Não quero saber como as coisas se comportam.
 Quero inventar comportamento para as coisas.
 Li uma vez que a tarefa mais lídima da poesia é a
 de equivocar o sentido das palavras
 Não havendo nenhum descomportamento nisso
 senão que alguma experiência linguística.
 Noto que as vezes sou desvirtuado a pássaros, que
 sou desvirtuado em árvores, que sou desvirtuado
 para pedras.
 Mas que essa mudança de comportamento gental
 para animal vegetal ou pedral
 E apenas um descomportamento semântico.
 Se eu digo que grota é uma palavra apropriada para
 ventar nas pedras,
 Apenas faço o desvio da finalidade da grota que
 não e a de ventar nas pedras.
 Se digo que os passarinhos faziam paisagens na
 minha infância,
 É apenas um desvio das tarefas dos passarinhos que
 não é a de fazer paisagens.
 Mas isso é apenas um descomportamento linguístico que
 não ofende a natureza dos passarinhos nem das grotas.
 Mudo apenas os verbos e às vezes nem mudo.
 Mudo os substantivos e às vezes nem mudo.
 Se digo ainda que é mais feliz quem descobre o que não
 presta do que quem descobre ouro —
 Penso que ainda assim não serei atingido pela bobagem.
 Apenas eu não tenho polimentos de ancião.⁴⁴⁵

Também não é possível reduzir a uma única interpretação, sendo sempre necessária a pluralidade hermenêutica.

A linguagem poética é um conhecimento legítimo, porém diferente daquele racionalista postulado pela ciência moderna,⁴⁴⁶ afinal, o “[...] discurso da linguagem racional, do conceito claro e distinto, não é a única forma de linguagem; a linguagem não existe apenas para transmitir um saber.”⁴⁴⁷ O conhecimento encontra limites na conceitualização, seja feito tanto pela linguagem teológica quanto por outras linguagens.⁴⁴⁸ A linguagem poética “[...] despragmatiza as convenções da linguagem

⁴⁴⁴ PIRES, 1999, p. 25-28.

⁴⁴⁵ BARROS, 2010, p. 395-396. [Ensaio fotográfico].

⁴⁴⁶ PIRES, 1999, p. 37-38.

⁴⁴⁷ MANZATTO, 1994, p. 77.

⁴⁴⁸ GROSS, Eduardo. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. *In*: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa (Org.). *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 112-114.

[...]”⁴⁴⁹, reavaliando a própria linguagem por meio da qual se repensa a realidade. Isso pode contribuir para estimular uma autocrítica do discurso religioso/teológico, de modo a apontar para possibilidades e caminhos outros.⁴⁵⁰

Assim, a linguagem poética permite uma outra abordagem e um relacionamento com o conhecimento a partir do gozo, da estética, permitindo que a fruição não esteja submetida a algum outro objetivo,⁴⁵¹ possibilitando um caminho onde a linguagem permanece instável, aberta à própria dinâmica existencial e correspondendo à complexidade do ser humano e da vida.⁴⁵² Segundo Barcelos, a

[...] estrutura simbólica dos dois discursos constitui um núcleo comum a ambas as formas de conhecimento do homem e do mundo, que os caracteriza precisamente pelo excesso de significado que um e outro continuamente produzem, num constante desafio a sucessivas operações hermenêuticas que, por definição, serão sempre aproximativas e incompletas.⁴⁵³

Como criadora de mundos, ela permite um distanciamento da vida e da humanidade a ponto de olhá-las a partir de novas perspectivas.⁴⁵⁴

O pensamento poético é um modo de aprender a dialogar, fomentando a *atitude poética*; a *experiência estética*, que capta a intuição; a disposição reflexão da existência por meio da leitura da *mimésis*, que conduz a leitura do texto da vida em busca de sentido e nesse movimento encontra a *inspiração* que exercita a *imaginação* como engenho de sentido.⁴⁵⁵

Diferente da filosofia e da teologia, a arte, e, portanto, a literatura, tende a um maior relacionamento com o intuitivo, inclinando-se, muito mais, para representar o belo do que para informar ou ensinar algo (relação com a lógica e a razão).⁴⁵⁶ Ela “[...] penetra os sentidos, transpassa a razão, sacia necessidades estéticas e alcança as regiões mais profundas da natureza humana”⁴⁵⁷, é capaz de proporcionar uma

⁴⁴⁹ NOGUEIRA, 2015, p. 129.

⁴⁵⁰ NOGUEIRA, 2015, p. 127-132, 137-141.

⁴⁵¹ GROSS, 2012, p. 112-114.

⁴⁵² GROSS, 2012, p. 110-111; MAGALHÃES, 2022, p. 119.

⁴⁵³ BARCELLOS, 2008, p. 109.

⁴⁵⁴ SCHULTZ, 2002, p. 51-56.

⁴⁵⁵ BOAS, 2016, p. 441.

⁴⁵⁶ BOSI, Alfredo. A poesia pode ser uma forma intuitiva de pensamento teológico. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 11-28, 2012. p. 12; MANZATTO, 1994, p. 24-28; CALVANI, 2010, p. 354; SCHULTZ, 2002, p. 63.

⁴⁵⁷ RIBEIRO, Antonio Carlos Silva. Do discurso religioso à religião na literatura. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 205-217, jan./jun. 2013. p. 207.

“sensibilidade à razão”.⁴⁵⁸ Há um caráter poético que perpassa a religião e a literatura que permite a articulação entre “[...] as dimensões estética, cognitiva e ética.”⁴⁵⁹ Portanto, a

[...] beleza é e deve ser companheira inseparável da teologia. Percebe-se no tempo presente um cansaço e esvaziamento de uma teologia racionalista, abstrata, teórica e conceitual. Este tipo de teologia não raro se reduz à apologética, buscando afirmar-se como a única correta e condenando todas as demais manifestações do pensamento cristão tidas como desviantes e divergentes.⁴⁶⁰

Desse modo, a linguagem poética produz um conhecimento pautado pela intuição e beleza, a sua “verdade” tem outro modo de operar, que, apesar de proporcionar atritos e conflitos com a linguagem racional, não destrói ou retira a legitimidade desta. O seu *modus operandi* está nas fronteiras, entre o fato e a ficção, elaborando uma outra forma de verdade.⁴⁶¹ Não se trata da verdade perscrutada pelo empirismo, passível de uma leitura pelo viés quantitativo.

No caso da literatura, a ficção não pode ser reduzida ao que é falso, pois a percepção é outra, vinculada à configuração de sentido para a vida, capaz de afetar existencialmente quem está envolvido na leitura e na interpretação.⁴⁶² Nogueira observa que a vida humana está além de uma única realidade, pois se vive em várias realidades, permitidas por meio da ficção, a qual promove uma dualidade entre a verdade e a mentira ao mesmo tempo em que possibilita e se dá no cruzamento de fronteiras. O ser humano, ao viver e compor a sua narrativa, incorpora personagens e utiliza máscaras diferentes em distintos momentos e espaços. E, por isso, nunca lhe será possível conhecer a si mesmo ou ao mundo plenamente, é um caminho incerto.⁴⁶³

A literatura é produtora de mundos ficcionais capazes de negar ou confirmar a vida real, produzindo, a partir da *mimesis*, significações para a vida, um elemento compartilhado pela teologia. Outro aspecto que aproxima as duas áreas é o fato de ambas tratarem de uma linguagem próxima. A linguagem metafórica, mais

⁴⁵⁸ DE ANGELO, Adilson; MARIA, Diogo Monteiro. Imagens de infâncias e seus atravessamentos na produção de Manoel de Barros e Manuel Sarmiento. *Memorare*, Tubarão, v. 10, n. 1, p. 149-168, maio/out. 2023. p. 150.

⁴⁵⁹ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 105.

⁴⁶⁰ CALDAS FILHO, 2016, p. 141.

⁴⁶¹ WALTON, 2014, p. 173–174.

⁴⁶² MANZATTO, 1994, p. 16-24, 70-71.

⁴⁶³ NOGUEIRA, 2015, p. 132-137.

especificamente, aproxima as duas, ainda que a teologia não, necessariamente, a utilize em todas as suas formulações e reflexões.⁴⁶⁴

A ficção permite um confronto das certezas e da condição humana, não apenas de cunho religioso, mas, também, filosófico. Além disso, ela é capaz de possibilitar uma aproximação com o outro e compartilhar com ele os seus sofrimentos. “Ficção é fricção do imaginário com o real [...]”⁴⁶⁵, possibilitando se distanciar do real para questioná-lo, reavaliando-o.⁴⁶⁶ A arte literária é um caminho de criação de mundos ficcionais que refletem e recriam a realidade, sendo, de certo modo, uma ruptura com as tradições já estabelecidas.⁴⁶⁷

Na leitura do texto ficcional, [...] eles [pessoas comuns] suspendem seu sentido e certeza da realidade, e se permitem, aliados ao narrador e aos personagens, mesmo aos mais repugnantes e desprezíveis, pensar o mundo a partir de ações não sancionadas pelo discurso oficial.⁴⁶⁸

Para tanto, a abstração, nesse processo, não é a fuga da realidade, mas a capacidade de “[...] alguém, em profundo processo de reescrever, recontar e rememorar [...]”⁴⁶⁹ a sua própria história. Ela permite, continuamente, interpretar a realidade. Na medida em que a “[...] reivindicação ao absolutismo mais e mais perdeu seu poder de convencimento, seja pela pluralidade da religião, seja pela desconfiança e crítica iluminista, de forma crescente o aspecto literário ganhou em importância.”⁴⁷⁰ A literatura proporciona isso justamente por não dicotomizar a relação entre beleza e verdade, permitindo à teologia compreender e analisar o ser humano dentro das dinâmicas ambíguas da vida.⁴⁷¹

Conclui-se que a ficção é um poderoso instrumento humano para quebrar suas próprias cristalizações, o que torna possível o caminho para a tolerância combatente de fanáticos e fundamentalistas.⁴⁷² Assim, a “verdade” não é um núcleo passado a ser atualizado ou um alvo a ser alcançado, mas “[...] será sempre uma

⁴⁶⁴ MANZATTO, 2010, p. 88-91.

⁴⁶⁵ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 96.

⁴⁶⁶ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 96-99.

⁴⁶⁷ MAGALHÃES, Antonio. A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; CONCEIÇÃO, Douglas; BRANDÃO, Eli; TENÓRIO, Waldecy (Orgs.). *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belém: UEPA; UEPB, 2008. p. 19-22.

⁴⁶⁸ NOGUEIRA, 2015, p. 128.

⁴⁶⁹ MAGALHÃES, 2008, p. 22.

⁴⁷⁰ MAGALHÃES, 2008, p. 22.

⁴⁷¹ MAGALHÃES, 1997, p. 30-36.

⁴⁷² LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 103-107.

busca de diálogo e uma experiência com os textos vitais que compõem o nosso imaginário e constituem os princípios que abraçamos.”⁴⁷³ Nessa perspectiva, qualquer expressão linguística, inclusive a poesia, tem potencial para romper com aquilo que já foi e serviu de base até ali, porém, mantém-se em diálogo com aquilo que ficou para trás.⁴⁷⁴

Enquanto isso, há uma forte permanência das interpretações teológicas na busca e permanência por caminhos em que as contradições são harmonizadas, estabelecendo discursos teológicos fechados em si, constringendo a pluralidade, a diferença e a ambiguidade. Os interesses teológicos podem limitar a polissemia religiosa e a criatividade estética, restringindo as próprias possibilidades teológicas.⁴⁷⁵

Por possuir uma liberdade muito maior que a própria teologia, tendendo a não ser adestrada institucionalmente como esta, a literatura não terá nenhum problema em conviver com “[...] as contradições e ambiguidades, mas delas se serve para construir personagens, tramas e enredos”⁴⁷⁶. Silva contribui nessa discussão ao indicar que

[...] o caráter dialógico do discurso literário contrapõe-se ao discurso autoritário, que abafa as vozes dos percursos em conflito, anulando a ambiguidade das múltiplas posições e levando o discurso a se cristalizar e se fazer discurso da verdade única, absoluta, incontestável.⁴⁷⁷

O caráter performativo da linguagem poética transforma o encontro entre ambas em gestação de algo novo,⁴⁷⁸ permitindo à linguagem teológica “[...] libertar-se do presente redutor e coercitivo e descobrir-se como ser dialógico e criado para os outros, para a relação.”⁴⁷⁹ Assim, a linguagem poética será “[...] uma reescritora e fundadora de novas teologias.”⁴⁸⁰ Por consequência, resgata-se “[...] uma cultura de mistagogia como elemento constitutivo da reflexão teológica”⁴⁸¹, ao invés da apologética, capaz “[...] de dar forma ao Mistério, nomeado ou não, que se faz *factum*,

⁴⁷³ MAGALHÃES, 2022, p. 178.

⁴⁷⁴ MAGALHÃES, 2022, p. 178-180.

⁴⁷⁵ MAGALHÃES, 2022, p. 174-175.

⁴⁷⁶ MAGALHÃES, 2022, p. 40.

⁴⁷⁷ SILVA, 2016, p. 12.

⁴⁷⁸ SCHULTZ, 2002, p. 57-61; ZWETSCH, 2013, p. 76.

⁴⁷⁹ BINGEMER, 2015, p. 32.

⁴⁸⁰ LUNA, Huerto Eleutério Pereira de. *Hermenêutica do sagrado nas poéticas do traste e do menos, de Manoel de Barros e João Cabral de Melo Neto*. 2020. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2020. p. 17; CHAVES, 2017, p. 11-13.

⁴⁸¹ BOAS, 2016, p. 119.

e assim nos interpela pelo *affectum* como sendo este oriundo da reminiscência do fato.”⁴⁸² De modo que facilita a significação da vida, situando o ser humano como produto e produtor do meio em que está.⁴⁸³

Ao deixar a linguagem poética afetar a teológica, esta encontrará uma saída para além de seus próprios muros, que constantemente vivem para repetir “[...] velhas retóricas proselitistas, apologéticas e moralistas”⁴⁸⁴, isto é, permitir-se-á “[...] à teologia escapar da estreiteza de seus próprios limites e condicionantes [...]”⁴⁸⁵, rompendo com a linguagem domesticada das igrejas e dos discursos teológicos.⁴⁸⁶ Ademais, contesta-se a fixação “[...] em esquemas sistêmicos reconhecidos como verdades determinantes, partindo-se, pelo contrário, da visão concreta do sujeito para uma melhor compreensão do sistema teológico e da tradição religiosa que lhe é subjacente.”⁴⁸⁷ Assim, permite-se à teologia um distanciamento de si mesma, de modo a observar, analisar e questionar todo discurso totalizante ou redutor.⁴⁸⁸ Segundo Zwetsch,

[...] a poesia está para a teologia como a respiração para o corpo. Ela é como o ar fresco que renova o sangue da vida. Nela se expressa a espiritualidade que fundamenta o pensar teológico. Acontece que a poesia desinstala, cria hiatos, abre espaços onde tudo parecia fechado, surpreende por entre as brechas da linguagem, no vão das tocas. Poesia é uma forma específica de linguagem que encanta, seduz e conduz o ser humano a um novo patamar na sua experiência do belo, do trágico, do imponderável da existência.⁴⁸⁹

Ambas necessitam de uma abertura indispensável para aquilo que pode vir a ser: novos sentidos, novos mundos e novos jeitos de ser, pensar e imaginar.⁴⁹⁰ A linguagem literária refresca a linguagem religiosa por sua natureza dialógica, pluridiscursiva e polifônica, impedindo que ambas se fechem em si mesmas e cultivando valores indispensáveis e precários da vida humana: a liberdade e a alteridade.⁴⁹¹ Em ambas as linguagens, é possível ir além do ordinário, do cotidiano,

⁴⁸² BOAS, 2016, p. 21.

⁴⁸³ BOAS, 2016, p. 27.

⁴⁸⁴ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 500.

⁴⁸⁵ MANZATTO, 2012, p. 83-84.

⁴⁸⁶ WALTON, 2014, p. 181; MAGALHÃES, 2022, p. 174-175.

⁴⁸⁷ MAGALHÃES, 2022, p. 125.

⁴⁸⁸ BARCELLOS, 2008, p. 184-185; SCHULTZ, 2002, p. 57-61; ZWETSCH, 2013, p. 76.

⁴⁸⁹ ZWETSCH, Roberto. Experimentar Deus hoje através da arte e da poesia. In: José Carlos de SOUZA; Helmut RENDERS. *Experimentar Deus hoje*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2014. p. 133-134.

⁴⁹⁰ PALUMBO, Cecilia Avenatti de. Literatura: Uma importante mediação hermenêutica para a teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 373, p. 21-30, 2017. p. 30.

⁴⁹¹ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 107.

nunca deixando de estar conectado com ele, para imaginar, apreciar e ser transformado por mundos imaginários.⁴⁹² Segundo Walton, a poesia

[...] produz bens transitórios. Não apreende virtudes eternas. Essa perspectiva aristotélica moldou fundamentalmente a cultura ocidental, a ponto de a atividade criativa ainda ser vista como fundamentalmente diferente do projeto ético de viver uma vida boa.⁴⁹³

Nessa interação, constata-se a pluralidade na construção de sentido e suas infinitas variáveis, que constantemente são revistas e adequadas, afinal, a religião é uma experiência paradoxal.⁴⁹⁴ Magalhães ainda acrescenta que ela “[...] é um caminho, não a chegada, porque a religião não consegue estancar a vida que pulsa, a língua que vive, a experiência que se faz todos os dias nas muitas fronteiras da cultura e da vida”.⁴⁹⁵ Apesar do esforço humano de organizar o mundo, ele ainda mantém aberturas para a desordem. Há “forças” que sacodem e reordenam os processos de significação da vida.⁴⁹⁶

Desse modo, há uma proximidade entre a religião/teologia e a poesia pelos paradoxos, sendo “guardiãs” e experimentadoras do mistério que forma a vida, tanto daquilo que existe quanto os vazios e silêncios que o espreitam.⁴⁹⁷ Boas, inclusive, define o poeta como um ente místico, que se relaciona com as palavras, “[...] interpelado pelo ser da linguagem que ali se esconde, pois trata a palavra como *ser vivo*.”⁴⁹⁸

Magalhães assinala que a teologia necessita estar entre o imaginário e a reflexão. Desse modo, preserva-se o dilema da existência humana: nominar o inominável e representar o irrepresentável. Assim, assume-se a perspectiva que define a identidade a partir das fronteiras e não de um suposto núcleo essencial imutável. A fronteira não é a linha que indica a exclusão do outro, do diferente, mas, “[...] aponta para a profusão de possibilidades em nosso estar-devir no mundo, quando

⁴⁹² LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 501-505; MAGALHÃES, 2022, p. 78-85; MANZATTO, 1994, p. 74.

⁴⁹³ WALTON, 2014, p. 178. “[...] produces transient goods. It does not apprehend eternal virtues. This Aristotelian perspective has fundamentally shaped Western culture to the extent that Creative activity is still seen as fundamentally different from the ethical project of living a good life.” (tradução nossa).

⁴⁹⁴ MAGALHÃES, Antonio. Hermenêutica da religião e os paradoxos do sentido. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 181; GROSS, 2012, p. 111.

⁴⁹⁵ MAGALHÃES, 2015, p. 198.

⁴⁹⁶ MAGALHÃES, 2015, p. 186-188.

⁴⁹⁷ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 509; BOAS, 2016, p. 359.

⁴⁹⁸ BOAS, 2016, p. 118.

refletimos sobre o espaço, tempo e afeto na configuração da narrativa da identidade.”⁴⁹⁹ Magalhães contesta a vigência de uma identidade fechada, objetificada e robusta, definindo-a a partir dos “[...] agenciamentos que constituem a teia da vida.”⁵⁰⁰

É preciso considerar as alteridades, as influências do “outro” sobre “si”, sobre o sujeito que se relaciona, inclusive de modo a considerar que ele, o sujeito, “[...] é feito do que não é [...]”⁵⁰¹, ou seja, é um processo, um discurso dialógico para fora de si.⁵⁰² Uma identidade pautada pela alteridade e pelo relacionamento dialógico representa bem o conto *A terceira margem do rio*, de João Guimarães Rosa. A linguagem poética mantém a vida em travessia, em movimento. Essa condição de meio talvez seja, inclusive, a marca da própria identidade latino-americana e brasileira.⁵⁰³ Tal caráter marginal permite romper com a dicotomia realidade e ficção, imaginário e reflexão, sujeito e objeto, existência e essência,⁵⁰⁴ características que persistem em teologias coloniais. Nesta pesquisa, isso será realizado juntamente com Manoel:

LÍNGUA

A seca foi braba naquele ano.
O pai falou: Lá evém uma língua de fogo
do lado da Bolívia
e vai lamber todo o pasto.
O menino assustou: Língua de fogo?
O pai explicou ao menino que se tratava
de imagem.
Língua de fogo é apenas uma imagem.
Mas, pela dúvida, o menino retirou seu
cachorro da imagem.⁵⁰⁵

Afinal, será a língua de fogo uma realidade ou uma imagem ficcional? Dito de outra maneira, através da dúvida de Harry Potter ao diretor de Hogwarts Alvo Dumbledore, isso é real ou está apenas na mente?⁵⁰⁶

⁴⁹⁹ MAGALHÃES, 2015, p. 189.

⁵⁰⁰ MAGALHÃES, 2015, p. 183.

⁵⁰¹ MAGALHÃES, 2015, p. 185.

⁵⁰² MAGALHÃES, 2015, p. 182-186.

⁵⁰³ SCHULTZ, 2002, p. 74-80.

⁵⁰⁴ SCHULTZ, 2002, p. 51-56; GROSS, 2012, p. 102-106.

⁵⁰⁵ BARROS, 2010, p. 443. [Poemas rupestres].

⁵⁰⁶ ROWLING, Joanne K. *Harry Potter e as Relíquias da Morte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2015. p. 525.

3.2.3 Indicações metodológicas: comendo aquilo que edifica

Barcellos assinala que a pesquisa sobre a relação entre literatura e teologia tem fôlego e momento divisor na década de 1960, assinalando uma insuficiência da linguagem racional junto às verdades teológicas.⁵⁰⁷ Entretanto, uma das principais obras que demarcam essa discussão é “Os escritores e as Escrituras”, do teólogo alemão Karl-Josef Kurschel, publicada apenas em 1999.⁵⁰⁸ Como caminho metodológico a ser perscrutado, Kurschel propôs a analogia estrutural, a qual “[...] busca simultaneamente apontar correspondências e diferenças entre os dois discursos.”⁵⁰⁹ Ele apresentou um caminho em que o teológico não subjuga e reduz o literário aos seus conceitos e às suas perspectivas. Kurschel aproximou a fé da dúvida, além de sustentar “[...] o caráter propriamente transcendente de qualquer grande obra de arte, literária ou não.”⁵¹⁰

Possivelmente, o maior aspecto a ser ressaltado e preservado da obra de Kurschel, para este e outros debates, é a necessidade de não subjugar a literatura pela teologia e vice-versa. De acordo com Gross, a

[...] virtude da linguagem literária está justamente em que esta deixa de ser encarada como um veículo que visa à transmissão de uma mensagem, de uma verdade que apresenta alguma outra natureza, para se focar na experiência que a própria linguagem consegue veicular.⁵¹¹

Inclusive, segundo Barcellos, atualmente, a maioria dos pesquisadores e das pesquisadoras defende que tanto a teologia quanto a literatura precisam ser respeitadas em suas especificidades.⁵¹²

Manzatto também compartilha de semelhante perspectiva ao indicar que a teologia não deve reduzir a literatura a um outro *locus* de confirmação e elaboração de verdades doutrinárias. Ainda que ele considere a literatura como um dos melhores veículos catequéticos, não pode ser reduzida a isso.⁵¹³ Todavia, Barcellos indica que Manzatto transforma a literatura em um “lugar teológico” a serviço de uma ilustração

⁵⁰⁷ BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2000. p. 11-13.

⁵⁰⁸ BARCELLOS, 2000, p. 21-26.

⁵⁰⁹ BARCELLOS, 2000, p. 23.

⁵¹⁰ BARCELLOS, 2000, p. 26.

⁵¹¹ GROSS, 2012, p. 112.

⁵¹² MANZATTO, 2010, p. 92-93.

⁵¹³ MANZATTO, 2016, p. 10-12.

ou testemunho, transformando-a em uma “muleta” teológica. O próprio Manzatto argumenta que a obra literária possui um “[...] poder teológico implícito”⁵¹⁴ a ser desvelado pela pregação e reflexão teológicas.⁵¹⁵ Assim, segundo o pesquisador, Manzatto recorre “[...] à literatura como mediação para a leitura da realidade, complementando ou até eventualmente substituindo a mediação das ciências humanas e sociais.”⁵¹⁶ Nesse caso, a literatura apenas adquire relevância e prestígio para a teologia por apresentar um caráter utilitário, assumindo a linguagem literária como um facilitador e, a certo modo, dependente da leitura e interpretação da linguagem teológica.

Magalhães constata que a reflexão de Manzatto pressupõe que a revelação de Deus já está definida e disponível por meio da tradição da Igreja Cristã, ou seja, a teologia tem as respostas para os problemas que a literatura desvela.⁵¹⁷ Nessa perspectiva, Lopes e Nogueira indicam que a aproximação da teologia à literatura tende a ser orientada por uma “[...] noção de uma revelação plasmada em uma confissão específica; ou seja [...] presume-se um núcleo de fé que, no diálogo, baliza a avaliação de ideias teológicas mobilizadas pelos/as escritores/as.”⁵¹⁸ Dessarte, reduz-se as possibilidades de contribuição entre ambas, haja vista que a teologia pode oferecer mais do que temas a serem discutidos e ilustrados, enquanto que a literatura não apenas fornece um arcabouço sobre o ser humano ou é tomada como um meio facilitador de comunicação teológica.⁵¹⁹

Cantarela, Barcellos e Boas admitem que é possível considerar a literatura como um “lugar teológico”, independente, capaz de promover uma “espiritualidade”, compreendida como um caminho para se viver, cultivando valores e memórias por meio do labor poético.⁵²⁰ Na delimitação proposta por Cantarela, essa perspectiva assume a literatura como uma “[...] forma não-teórica de teologia.”⁵²¹ Nesse caso, ela

⁵¹⁴ MANZATTO, 1994, p. 17.

⁵¹⁵ MANZATTO, 2010, p. 95-96.

⁵¹⁶ BARCELLOS, 2008, p. 121.

⁵¹⁷ MAGALHÃES, 1997, p. 37-40.

⁵¹⁸ LOPES; NOGUEIRA, 2021, p. 91.

⁵¹⁹ MAGALHÃES, 1997, p. 37-40.

⁵²⁰ CANTARELA, Antonio Geraldo. A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*, v. 8, n. 15, p. 193-221, 2018. p. 210-217; BOAS, 2016, p. 29-31; BARCELLOS, 2008, p. 40-51.

⁵²¹ CANTARELA, 2018, p. 216.

reconhece e assume “[...] as ambiguidades e as contradições das vivências, das instituições e dos discursos teológicos.”⁵²²

Entretanto, ambos ressaltam a necessidade de que se mantenha uma independência em relação às leituras teológicas, não tornando a literatura uma cativa teológica e subjugada a um pragmatismo teológico.⁵²³ Magalhães assente essa perspectiva e ressalta que uma obra literária tem um caráter sagrado não porque está vinculada a alguma instituição sagrada, mas por falar da vida, da existência, dos sentidos últimos e das significações envolvidas, inclusive através da forma como está estruturada.⁵²⁴

Junto a isso, assinala-se a contribuição da teopatodiceia, estruturada por Boas, pela qual se destaca o elemento existencial dos discursos teológicos, levando a um confronto com a realidade mais radical de si mesmo, desnudada pela experiência estética da poesia, bem como no encontro com as possibilidades mais significativas que se abrem. Inclusive, segundo Boas, ao perscrutar o sentido para a vida, também está implícito o propósito de denúncia do não sentido, ou seja, desvelar realidades que são injustas e que promovem o sofrimento.⁵²⁵ Assim, mística e poesia coincidem como desvelamento do sentido da existência.⁵²⁶ Boas observa que a poesia é uma criação sobre as ruínas, que proporciona algo novo a partir do caos e da destruição, através do amor, que nada mais é do a insistência para se viver.⁵²⁷ A teopatodiceia se desdobra em uma “[...] resistência a uma estrutura destruidora, sem ser tributária de uma forma romântica e ingênua da esperança numa realidade utópica.”⁵²⁸

Apesar das exímias contribuições de Boas através da teopatodiceia, o pesquisador ainda direciona o exercício poético junto à teologia através de “[...] um modo teológico de formular o pensamento poético enquanto veicula melhor a experiência da graça contida na experiência estética da contemplação nos exercícios de leitura, meditação e imaginação.”⁵²⁹ Nessa perspectiva, a teologia se aproxima da literatura com a “[...] tarefa de contribuir no discernimento da auto-comunicação

⁵²² CANTARELA, 2018, p. 216.

⁵²³ CANTARELA, 2008, p. 40-51.

⁵²⁴ MAGALHÃES, 2022, p. 149-154, 210-213.

⁵²⁵ BOAS, 2016, p. 355-356.

⁵²⁶ BOAS, 2016, p. 355-356; CANTARELA, 2018, p. 210-217.

⁵²⁷ BOAS, 2016, p. 375.

⁵²⁸ BOAS, 2016, p. 447.

⁵²⁹ BOAS, 2016, p. 352.

divina.”⁵³⁰ Isso tende a ser uma repetição do erro já apresentado e questionado: subjugar a literatura a um processo utilitário comunicativo para a teologia.

Para além desse reducionismo, concebe-se a obra poética, também, como espaço de revelação do “sagrado”, pela qual este se faz carne e habita entre nós. Muito mais do que anunciar dogmas, expressões da fé religiosa, confissões ou declarações, o religioso se encontra na poesia como caminho para revelar o ser humano em sua busca pelo sentido último da existência.⁵³¹ Nesse caso, a Bíblia e a tradição eclesiástica deixam de ser os únicos parâmetros normativos da fé cristã. Refere-se ao próprio ato de existência de uma pessoa dentro de uma história.⁵³² Segundo Cantarela,

Para além de qualquer interesse conteudista, compreendemos que a teologicidade das formas poéticas não se limita ao poder de expressar os conteúdos de nossa preocupação última. Sob o foco de uma compreensão teológica da existência, as formas poéticas serão, elas mesmas, enquanto poesia, expressões do sagrado. Serão teológicas não porque falam expressamente de Deus, dos deuses ou de alguma ‘preocupação última’. Serão teológicas porque sua beleza é capaz de iluminar o mistério humano.⁵³³

Há que conceber a buscar por sentido não apenas em questões existenciais ditas de caráter mais “profundo” do ser humano, as questões últimas, mas englobando, também, aqueles questionamentos e escolhas rotineiras, supostamente pequenas, sem grande apelo existencial, que inferem na vida humana. Em Manoelês Archaico, trata-se das perguntas e decisões desúteis, que não servem pra nada.

Como já argumentado, a poesia e a religião/teologia compartilham do objetivo de transformar o ser humano e permiti-lo conhecer a si mesmo. Proporcionam experiências que são saltos em um abismo escuro e incerto, que não proporcionarão, necessariamente, paz e bem-estar, porém, a provocação, o deslocamento, a angústia, a tentação e a ambiguidade fazem parte dessa descoberta, reconhecendo a incompletude humana.⁵³⁴ Assim, esse processo “[...] nos tira do cativeiro do determinismo e nos aloca no universo da criatividade.”⁵³⁵

⁵³⁰ ROCHA, Alessandro. Por que teologias e literaturas? A trajetória do singular e do plural desde a retórica à epistemologia. In: YUNES, E; ROCHA, A; CARVALHO G. (Orgs.). *Teologias e Literaturas: considerações metodológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p. 43.

⁵³¹ SILVA; LUNA, 2018, p. 114-116.

⁵³² MAGALHÃES, 2022, p. 220-223.

⁵³³ CANTARELA, 2018, p. 217.

⁵³⁴ SILVA; LUNA, 2018, p. 114-116.

⁵³⁵ SILVA; LUNA, 2018, p. 115.

Dito através de uma linguagem teológica, a poética é revelação, uma verdade-manifesta, um lugar de sentido e uma construção e reconstrução de relações, que tem potencial para ressignificar a própria linguagem teológica de seu enclausuramento racionalista.⁵³⁶ “Revelar é desvendar, e isso perfaz a atividade da leitura de textos que passam a se tornar gestadores de esperanças na vida e produtores de sentido na existência.”⁵³⁷ Nessa relação, a verdade assume o caráter de caminho, sendo revista e marcada pelo “[...] reconhecimento da ignorância das opiniões.”⁵³⁸

Além disso, incorpora-se outra perspectiva teopoética, indicada por Magalhães, através de Rubem Alves. Por meio dela, o corpo humano é o local modulado pela teia simbólica humana, permitindo a constituição das inúmeras relações que caracterizam a experiência humana. Não se trata de um corpo separado de uma suposta “alma”, mas engloba a vida em sua completude, juntamente com o imaginário. Essa teopoética fortalece a experiência metodológica a partir da experiência sagrada de significar a vida.

Dessa forma, necessita-se trabalhar “[...] novamente com as palavras, não de forma a dissecá-las e enclausurá-las dentro da ideologia religiosa, subjugando-as como escravas dos interesses políticos e das arbitrariedades eclesiásticas.”⁵³⁹ Por meio da linguagem poética, a teologia tem potencial para se libertar dos seus próprios “fósseis” conceituais e dogmáticos. Um dos grandes reconhecimentos de Alves é identificar teologia na literatura sem a elaboração de teólogos e teólogas profissionais.⁵⁴⁰ Reinterpretando a expressão de Manoel de Barros, a teologia encontrada na literatura é produzida por vagabundos e vagabundas profissionais, assim como o poeta pantaneiro realiza. Além disso, Manoel sabe muito bem o que se deve fazer com os fósseis:

ESCOVA

Eu tinha vontade de fazer como os dois homens que vi sentados na terra escavando osso. No começo achei que aqueles homens não batiam bem. Porque ficavam sentados na terra o dia inteiro escovando osso. Depois aprendi que aqueles homens eram arqueólogos. E que eles faziam o serviço de escovar osso por amor. E que eles queriam encontrar nos ossos vestígios de antigas

⁵³⁶ MAGALHÃES, 2022, p. 159-163; 217-219; ROCHA, 2011, p. 36-40.

⁵³⁷ MAGALHÃES, 2022, p. 217.

⁵³⁸ ROCHA, 2011, p. 40.

⁵³⁹ MAGALHÃES, 2022, p. 160.

⁵⁴⁰ MAGALHÃES, 2022, p. 159-163.

civilizações que estariam enterradas por séculos naquele chão. Logo pensei de escovar palavras. Porque eu havia lido em algum lugar que as palavras eram conchas de clamores antigos. Eu queria ir atrás dos clamores antigos que estariam guardados dentro das palavras. Eu já sabia também que as palavras possuem no corpo muitas oralidades remontadas e muitas significâncias remontadas. Eu queria então escovar as palavras para escutar o primeiro esgar de cada uma. para escutar os primeiros sons, mesmo que ainda bígrafos. Comecei a fazer isso sentado na minha escrivaninha. Passava horas inteiras, dias inteiros fechado no quarto, trancado, a escovar palavras. Logo a turma perguntou: o que eu fazia o dia inteiro trancado naquele quarto? Eu respondi a eles meio estressado, que eu estava escovando palavras. Eles acharam que eu não batia bem. Então eu joguei a escova fora.⁵⁴¹

Ademais, reforça-se o caráter crítico da linguagem poética a respeito da tradição cristã, de modo que a teologia seja um encontro-crise entre as representações que cada ser humano faz do divino, da fé e da sua própria condição e identidade. Em linguagem teológica, trata-se de uma repetição da experiência de abandono na cruz, onde toda arrogância e atitude humanas são postas em dúvida, mesmo aquelas vinculadas à fé cristã. Ali, a ambígua relação entre graça e pecado é vivenciada.⁵⁴²

A chave hermenêutica para se compreender a revelação, nesse caso, é a relação, isto é, o desvelar da revelação produz e promove inúmeras relações com a vida. Nas Escrituras Sagradas, essas relações foram apresentadas por meio da linguagem poética e não científica, histórica ou sociológica, pela qual não há descrição dos atos, mas a celebração deles.⁵⁴³

É importante salientar que o processo interpretativo, depois de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, é constituído como um exercício da própria existência humana, mais abrangente em relação à interpretação positivista. Atenta-se para um caráter mais dinâmico e envolvente no processo, abrangendo a pessoa autora, o texto e a pessoa leitora (e suas “pré-compreensões”). Ela passa a ser um diálogo em que não há um “sentido oculto” a ser encontrado, de modo que, para a teologia, o ato narrativo é a própria revelação, ou seja, não existem duas entidades

⁵⁴¹ BARROS, Manoel de. *Memórias inventadas*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2018. p. 17.

⁵⁴² BARCELLOS, 2008, p. 214.

⁵⁴³ MAGALHÃES, 2022, p. 159-163, 217-219.

separadas.⁵⁴⁴ Para Magalhães, isso é uma forte expressão bíblica, uma vez que as “[...] palavras são as coisas e as pessoas e pelas palavras criamos o mundo, ordenamos o caos e damos nomes novos às situações e pessoas.”⁵⁴⁵

Metodologicamente, torna-se necessário identificar o modo como o processo interpretativo foi constituído e se desenvolve, afinal, cada pessoa se insere em uma “tradição interpretativa” em que há uma influência hermenêutica específica, com suas perguntas, respostas e pré-compreensões.⁵⁴⁶ Desse modo, cada leitura é uma apreensão da obra, uma fotografia sua, em que há “[...] a escolha de alguns aspectos como centro da atenção do leitor e o deslocamento de outros para uma certa margem do texto.”⁵⁴⁷ Nessa perspectiva, a estética não é um aspecto secundário a ser somado ao significado da interpretação, mas um dos elementos primordiais que levam a se alcançar o significado.⁵⁴⁸

Assim, a palavra, seja para a teologia quanto para a literatura, não é instrumento do conhecimento, ela é o próprio saber. Além disso, cabe ressaltar a importância das dimensões histórica e social da linguagem, reconhecendo que a vida se dá numa rede simbólica linguística, ou seja, a linguagem é a revelação.⁵⁴⁹ O *locus* de análise e experiência de ambas passa a ser a história e não o mundo das ideias platônico.⁵⁵⁰ Desse modo, supera-se a metafísica pré-moderna e o tecnicismo matemático moderno.⁵⁵¹

3.3 O BOCÓ-BUGRE MANOEL: UM POETA VAGABUNDO

3.3.1 Biografia desútil

AUTORRETRATO FALADO

Venho de um Cuiabá garimpo e de ruelas entortadas.
Meu pai teve uma venda de bananas no Beco da
Marinha, onde nasci.
Me criei no Pantanal de Corumbá, entre bichos do
chão, pessoas humildes, aves, árvores e rios.
Aprecio viver em lugares decadentes por gosto de

⁵⁴⁴ MAGALHÃES, 2022, p. 168-172; BARCELLOS, 2008, p. 60-68.

⁵⁴⁵ MAGALHÃES, 2022, p. 168.

⁵⁴⁶ BARCELLOS, 2008, p. 68-70.

⁵⁴⁷ BARCELLOS, 2008, p. 70.

⁵⁴⁸ BARCELLOS, 2008, p. 81.

⁵⁴⁹ MAGALHÃES, 2022, p. 168-172.

⁵⁵⁰ ROCHA, 2011, p. 43-45.

⁵⁵¹ MAGALHÃES, 2022, p. 168-172.

estar entre pedras e lagartos.
 Fazer o desprezível ser prezado e coisa que me apraz.
 Já publiquei 10 livros de poesia; ao publicá-los me
 sinto como que desonrado e fujo para o
 Pantanal onde sou abençoado a garças.
 Me procurei a vida inteira e não me achei — pelo
 que fui salvo.
 Descobri que todos os caminhos levam a ignorância.
 Não fui para a sarjeta porque herdei uma fazenda de
 gado. Os bois me recriam.
 Agora eu sou tão acaso!
 Estou na categoria de sofrer do moral, porque só
 faço coisas inúteis.
 No meu morrer tem uma dor de árvore.⁵⁵²

A minha poesia é cada vez mais fragmentada porque as palavras me acham assim: mais fragmentado.⁵⁵³

Manoel Wenceslau Leite de Barros nasceu em Cuiabá, Mato Grosso, em 1916, no Beco da Marinha, próximo ao rio Cuiabá. Dois meses após o seu nascimento, sua família se mudou para Corumbá, cidade que fica na divisa do Brasil com a Bolívia, para uma fazenda no distrito de Nhecolândia (hoje, Mato Grosso do Sul). Esse primeiro período de sua vida, na fazenda, foi determinante para moldar a identidade do poeta. Ali foi o nascimento do seu relacionamento “[...] com a terra, com as coisas do chão, com os bichos, enfim, com toda aquela atmosfera geográfica, cósmica e espiritual.”⁵⁵⁴

Aos 12 anos, Manoel foi estudar no Colégio Marista São José, no Rio de Janeiro, vivendo ali por mais de 30 anos. Posteriormente, ele confessou que permanecia no internato aos sábados e domingos, de modo que um dos padres do colégio deu a ele o livro de sermões do padre Antônio Vieira, pois o poeta demonstrou seu descontentamento com livros de cavalaria ou de aventuras.⁵⁵⁵ Sem dúvida, Vieira foi uma das principais fontes literárias que formaram Manoel e o instigaram para a poesia,⁵⁵⁶ de modo que a sua formação no internato de padres o aproximou dos

⁵⁵² BARROS, 2010, p. 324. [O livro das ignoranças].

⁵⁵³ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 110.

⁵⁵⁴ LUNA, Huerto Eleuterio Pereira de. *O Sagrado ao rés do chão: Teopoética do traste em Manoel de Barros*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2015. p. 71.

⁵⁵⁵ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA: a desbiografia oficial de Manoel de Barros. Dirigido e escrito por Pedro Cezar. Produzido por Kátia Adler, Pedro Cezar, Rafaela Treuffar e Lully Villar. Rio de Janeiro: Artezanato Eletrônico, 2008. 1 DVDs (76 min.).

⁵⁵⁶ MARTINS, 2022, p. 72-74.

desvios da língua, dos erros e das voltas linguísticas.⁵⁵⁷ Para Müller, o poeta confessou:

Em 1931, com 14 anos, um padre no Colégio São José me deu um livro de Antônio Vieira pra ler. Só daí em diante eu gostei de ler. Mas não pelas histórias ou pregações do Vieira, mas pelas frases dele. Depois comecei a ler todos os poetas daqui e de outros lugares. Minha curiosidade intelectual nunca foi por histórias nem por indague sobre a vida e a morte – essas metafísicas. Eu gostava das frases, de preferência as insólitas.⁵⁵⁸

Curiosamente, Manoel inicia a sua carreira poética de bocó através da Igreja, acontecimento que ele reinventou no seguinte poema:

Descobri aos 13 anos que o que me dava prazer nas leituras não era a beleza das frases, mas a doença delas.
Comuniquei ao Padre Ezequiel, um meu Preceptor, esse gosto esquisito.
Eu pensava que fosse um sujeito escaleno.
— Gostar de fazer defeitos na frase é muito saudável, o Padre me disse.
Ele fez um limpamento em meus receios.
O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença, pode muito que você carregue para o resto da vida um certo gosto por nada...
E se riu.
Você não é de bugre? — ele continuou.
Que sim, eu respondi.
Veja que bugre só pega por desvios, não anda em estradas —
Pois é nos desvios que encontra as melhores surpresas e os aritícuns maduros.
Há que apenas saber errar bem o seu idioma.
Esse Padre Ezequiel foi o meu primeiro professor de agramática.⁵⁵⁹

Publicou o seu primeiro livro, *Poemas concebidos sem pecado*, em 1937, com apenas 21 exemplares. Passou uma temporada na Europa, apreciando inúmeras obras de pintores e escritores. Também viveu, entre 1943 e 1945, em Nova Iorque, assim como pela América Latina, posteriormente.⁵⁶⁰ Manoel, em entrevista a Bosco Martins, um de seus grandes e poucos amigos e confidentes, expressou o seu apreço pelo primitivismo, incluindo a origem das palavras, sobretudo a partir de suas viagens

⁵⁵⁷ PUCHEU, Alberto. Manoel de Barros: em que acreditar senão no riso? *Estudos Avançados*, v. 29, n. 85, p. 281-293, 2015. p. 281-283.

⁵⁵⁸ MÜLLER, Adalberto (Org.). *Manoel de Barros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2010. p. 40.

⁵⁵⁹ BARROS, 2010, p. 319-320. [O livro das ignoranças].

⁵⁶⁰ MARTINS, 2022, p. 116.

pela América Latina - Bolívia, Equador e Peru, o que o afetou e estimulou a sua sensibilidade.⁵⁶¹

Em 1949, mudou-se do Rio de Janeiro para o Pantanal, para trabalhar nas terras deixadas pelo seu pai. Segundo Manoel, essa herança o salvou de ir e permanecer na sarjeta, permitindo-o, também, dedicar-se à poesia. Obteve notoriedade nacional a partir de 1980, sobretudo em virtude das críticas publicadas por Millôr Fernandes. Dentre outros muitos prêmios, recebeu o Prêmio Jabuti em 2002, pelo livro *O fazedor de amanhecer*.⁵⁶²

Manoel teve uma experiência no Partido Comunista Brasileiro, permanecendo nele, assim como muitas pessoas jovens da época, até o final da ditadura de Getúlio Vargas.⁵⁶³ Dos possíveis motivos para o seu desligamento do partido, Chaves apresenta os seguintes:

[...] a timidez de seu próprio temperamento, os perigos de aprisionamento, circunstâncias pessoais (tais como ter se casado, tido filhos e, também, a ida para o Pantanal cuidar de uma fazenda que herdou do pai), e, ainda, uma desilusão política, sugerida em mais uma versão dessa história.⁵⁶⁴

Aos poucos, percebeu que sua preferência estava na literatura e no manuseio da linguagem, e não na revolução. Ainda assim, toda essa experiência e influência da esquerda e do comunismo marcaram toda a sua vida e a sua obra, inclusive, por meio da expressão de mazelas sociais.⁵⁶⁵ Além disso, ele observou e expôs aquilo que as próprias ideologias tendem a esconder, as suas fragilidades, os seus limites e problemas.⁵⁶⁶

Na perspectiva de Chaves, “[...] da desilusão ou inadequação de Manoel de Barros com o ativismo político não nasceu o conformismo, e sim uma espécie de ativismo poético, onde Manoel reflete sobre a essência da poesia numa metalinguística [...]”.⁵⁶⁷ Mesmo enveredado pela poesia, o poeta também “[...] nunca se engajou em nenhuma espécie de ativismo intelectual. [...] Não costumava participar nem mesmo de rodas ou círculos de escritores e/ou intelectuais.”⁵⁶⁸ Manoel era tímido

⁵⁶¹ MARTINS, 2022, p. 36.

⁵⁶² MARTINS, 2022, p. 116.

⁵⁶³ CHAVES, 2017, p. 14-22.

⁵⁶⁴ CHAVES, 2017, p. 19.

⁵⁶⁵ CHAVES, 2017, p. 14-22; CAMARGO, 1997, p. 178-191.

⁵⁶⁶ CAMARGO, 1997, p. 178-191.

⁵⁶⁷ CHAVES, 2017, p. 23.

⁵⁶⁸ CHAVES, 2017, p. 11.

e a sua rede de amizades era restrita. Tinha admiração por outros poetas, inclusive Oswald de Andrade, mas raramente se encontrava com eles.⁵⁶⁹ Sua timidez era tamanha que preferia entrevistas por escrito.⁵⁷⁰ Além disso, quando publicava, “fugia” do Rio de Janeiro para o Pantanal, com medo de possíveis críticas, preferindo estar acompanhado de animais, coisas e lugares “decadentes”.⁵⁷¹

Ao cuidar da sua fazenda para que desse seu sustento, Manoel possibilitou tempo para o seu ócio, sobretudo quando, na década de 1980, deixou-a sob os cuidados de seus filhos e sua filha. Tornou-se integralmente um “vagabundo profissional”. Mudou-se para Campo Grande e viveu ali até o final de sua vida, o que ocorreu em novembro de 2014.⁵⁷²

Apesar das tentativas de ser alocado em alguma escola literária, Nejar observa que Manoel não pode ser caracterizado exclusivamente por uma perspectiva, porém, o “[...] mais correto seria ramificá-lo como um remanescente do modernismo, em consequência [sic] da ostensiva impregnação de sua obra pelo folclore e intervenção direta da língua falada na escrita.”⁵⁷³

Segundo Nejar, do Modernismo, Manoel usa

[...] o verso livre, o espontaneísmo na miscigenação entre prosa e poesia, em contundentes retratos antropomórficos. Volta às origens, pesquisando a língua nas fontes quinhentistas [...]. Cultua a fala popular [...] extrapola uma poesia indutiva e formal, que acentua o coloquialismo de personagens regionais. Privilegia o desvio na linguagem, mimetizando arcaísmo com neologismo, combinando sonoridades com profusão de metáforas. A mata é sua referência geográfica [...]. Reverencia o brejo e as águas batismais do rio Corumbá, relevando a pobreza como parâmetro de extrema espiritualidade.⁵⁷⁴

Ademais, assim como os poetas modernistas, Manoel dessacralizou a poesia ao trazer elementos do cotidiano, do particular, do coloquial, mas de uma maneira particular: através das inutilidades e daquilo que é ínfimo. Junto a isso, esses poetas romperam os grilhões do seletivo grupo que poderia fazer poesia e o que deveria ser matéria dela. Assim, Manoel elaborou a sua poética por meio de fragmentos inúteis.⁵⁷⁵

⁵⁶⁹ CHAVES, 2017, p. 11-13; LUNA, 2020, p. 108-111.

⁵⁷⁰ PUCHEU, 2015, p. 281-283.

⁵⁷¹ MARTINS, 2022, p. 23-25.

⁵⁷² LUNA, 2015, p. 75-79; SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁵⁷³ NEJAR, 2001, p. 37.

⁵⁷⁴ NEJAR, 2001, p. 47.

⁵⁷⁵ TORRES, 2015, p. 111-115; DE ANGELO; MARIA, 2023, p. 155-158; NEJAR, 2001, p. 63; BARBOSA, 2010, p. 85-95; CAMARGO, 1997, p. 29.

De toda a influência modernista, Oswald de Andrade foi um dos que mais impactou Manoel, sobretudo o seu desejo e objetivo de propor uma transformação da linguagem, contestatória da tradição recebida e próxima das coisas cotidianas e banais. Andrade almejava isso através da volta às raízes do ser humano, buscando uma perspectiva e uma visão que fossem primeiras.⁵⁷⁶ O lúdico também é desenvolvido e valorizado em ambos, de modo que é possível concluir que a linguagem modernista é composta por duas características principais: reflexiva sobre aquilo que ela recebe e as linguagens consolidadas; e aberta e incentivadora da criação de novas linguagens.⁵⁷⁷ “Nesse sentido, Oswald se desvincula da percepção romântica, torna a linguagem instância de múltiplas vozes, de cruzamentos de outras linguagens.”⁵⁷⁸ Traço que permaneceu em Manoel.

Além do modernismo, outra grande influência de Manoel foi o surrealismo, vanguarda europeia muito marcante do século XX, sobretudo na composição onírica da poesia, permitindo que se atravessasse o real para recriá-lo, através do sonho, do lúdico e do imaginário. Ao se deparar com o inusitado, a realidade é percebida sob outra ótica. A ingenuidade desse ato “[...] quebra a percepção automática das coisas.”⁵⁷⁹ Novamente, volta-se ao primordial, em busca de ressignificação da palavra. Esta tem um caráter encantatório, mágico, sendo “[...] criadora de um universo mítico e poético.”⁵⁸⁰ Ela se direciona ao inconsciente, concedendo espaço para o sonho, a imaginação, a fantasia e o mítico, e marginalizando a razão.⁵⁸¹

Os sonhos não têm comportamento.
Sempre havia de existir nos sonhos daquele
menino o primitivismo do seu existir.
E as imagens que ele organizava com o
auxílio das suas palavras eram concretas.
Ele até chegou um dia a pegar na crina
do vento.
Era sonho?⁵⁸²

Outra importante característica da poética de Manoel é a proximidade do seu modo de criação com pintores e pintoras, muito mais do que propriamente de representantes da literatura. A sua capacidade de criar e moldar coisas e suas

⁵⁷⁶ CAMARGO, 1997, p. 29.

⁵⁷⁷ CAMARGO, 1997, p. 23-31.

⁵⁷⁸ CAMARGO, 1997, p. 30.

⁵⁷⁹ CAMARGO, 1997, p. 70.

⁵⁸⁰ CAMARGO, 1997, p. 71-72.

⁵⁸¹ CAMARGO, 1997, p. 68-76.

⁵⁸² BARROS, 2010, p. 464. [Menino do mato].

decomposições são exemplos dessa marca.⁵⁸³ Essa influência pode ser observada na preocupação do poeta com as imagens que escolhe e cria do mundo, ao invés dos conceitos bem estabelecidos. Elas possibilitam uma experiência em realidade paralela e que, ao mesmo tempo, toca a experiência real.⁵⁸⁴ Há uma intensa carga de expressões visuais, plásticas e sensoriais que permitem grande possibilidade de percepção e constituição de significado por parte da pessoa leitora.⁵⁸⁵ Segundo Nejar, centrado “[...] no acúmulo de imagens, na adição de metáforas, Manoel de Barros movimenta-se numa poética intuitiva, rebarbativa, na captação contínua e insaciável dos detalhes, dificultando ao leitor uma visão panorâmica do poema”.⁵⁸⁶

Mesmo reconhecidas as suas principais influências, Manoel sempre permaneceu resistente a qualquer tentativa de alocá-lo em alguma tradição ou escola literária. De modo que, sempre

[...] que tentavam enquadrá-lo em alguma escola literária, gostava de dizer que sua competência poética era esta: usar a palavra libertadora de sua poesia para se colocar ao lado dos mais fracos, necessitados e dos pequenos. A estima aos detritos, a valorização do que é desconsiderado, era para o poeta “*as coisas sem importância*”. Para ele, tinham importância “*as coisas sem importância*”.⁵⁸⁷

Em sua casa em Campo Grande, Manoel criou o seu lugar de ser inútil, o seu escritório, onde passava sozinho boa parte do seu dia. Com um lápis, borracha e cadernos de anotações que ele mesmo confeccionava, criou o dialeto manelês, dos bocós e dos idiotas, para formar um universo poético absurdo e palpável, um novo jeito encantado de olhar para o mundo, para baixo, para a terra, o que para ele era melhor do que olhar a imensidão do céu.⁵⁸⁸ Nesses momentos, preferia exercitar o ócio, sobretudo através de leituras e do recolhimento de muitas histórias.⁵⁸⁹ Realizou tudo isso não por sentir que era alguém inspirado, mas excitado.⁵⁹⁰ Em entrevista para Martins, Manoel confessou:

⁵⁸³ GALHARTE, Julio Augusto Xavier. *Despalavras de efeito: os silêncios na obra de Manoel de Barros*. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada, Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 95-100.

⁵⁸⁴ CHAVES, 2015, p. 67-74.

⁵⁸⁵ OLIVEIRA, 2018, p. 53-54; FEITOSA, 2019, p. 477-479.

⁵⁸⁶ NEJAR, 2001, p. 30.

⁵⁸⁷ MARTINS, 2022, p. 164.

⁵⁸⁸ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008; MARTINS, 2022, p. 18.

⁵⁸⁹ MARTINS, 2022, p. 28.

⁵⁹⁰ MARTINS, 2022, p. 60.

A vida é, de um lado, algo incompreensível e, de outro, algo em que estamos dentro. Para entender a vida é preciso vê-la de fora, e isso não podemos fazer. Na vida, devemos ter a porta aberta. A vida é algo maior que nós mesmos que, de certa forma, podemos pressentir, intuir, e à qual tentamos dar sentido. A vida é aquilo ao qual conseguimos dar sentido, aquilo que conseguimos entender, sentir e em que estamos envolvidos. E há uma parte cinza, negra, de fora da vida, que nós nunca sentiremos. Mas a arte, a poesia, os meios de comunicação, a biologia tem essa grande vantagem, nos permitem que, lendo um romance, vendo um filme ou lendo um livro de filosofia, vivamos vidas paralelas, aquelas que não pudemos viver. Lendo *O Capitão Ahab* ou *Madame Bovary*, ou mesmo os clássicos de Guimarães Rosa, ou ainda poesias de Antônio Vieira e Drummond, vivemos muitas vidas. A do Capitão de Baleeiro, a da senhora da sociedade de província francesa, a das zonas do Brasil onde habitavam jagunços e cangaceiros, o mundo de Pasárgada, a trajetória de Bernardo, etc. Vivendo tantas vidas vamos ganhando outras experiências e entendendo outras formas de vida, ou seja, estarmos vivos é estarmos dispostos a ouvir a vida dos outros e a entrelaçá-las, com fios, com a nossa. O que há de mais bonito nos fios e nas cordas é que quanto mais fios entrelaçam as cordas, mais fortes elas se tornam!⁵⁹¹

Cabe apontar que suas entrevistas podem ser consideradas desdobramentos de sua poética, sobretudo as que foram escritas. Há, inclusive, uma confusão entre o poeta e o cidadão Manoel de Barros, como se ele quisesse e constituísse um outro personagem, o qual seria o escritor de sua poesia e que se mistura com o cidadão Manoel de Barros.⁵⁹²

OS DOIS

Eu sou dois seres.
 O primeiro é fruto do amor de João e Alice.
 O segundo é letral:
 É fruto de uma natureza que pensa por imagens,
 Como diria Paul Valéry.
 O primeiro está aqui de unha, roupa, chapéu
 e vaidades.
 O segundo está aqui em letras, sílabas, vaidades
 frases.
 E aceitamos que você empregue o seu amor em nós.⁵⁹³

Além disso, é possível dizer que a sua obra contém traços de uma autobiografia inventada, uma habitação presente na imaginação transvista por meio de suas memórias.⁵⁹⁴ Chaves responde a essa situação indicando que Manoel “[...] não queria ser homem, queria ser apenas sua poesia.”⁵⁹⁵ Chaves acrescenta:

⁵⁹¹ MARTINS, 2022, p. 39-40.

⁵⁹² CHAVES, 2015, p. 60-67.

⁵⁹³ BARROS, 2010, p. 437. [Poemas rupestres].

⁵⁹⁴ MARINHO, Samarone. *Manoel ama lembrar*: uma interpretação à poética de Manoel de Barros. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014. p. 21-24; NEJAR, 2001, p. 41.

⁵⁹⁵ CHAVES, 2015, p. 193.

[...] ao invés de sua biografia, concentrei-me em falar de sua biopoesia (termo pego de empréstimo a Waldman). Biopoesia porque procura renovar a vida. Procura o que ainda temos de poesia na vida. E porque propõe uma vida de poesia... ao procurar pela felicidade.⁵⁹⁶

O caráter inventivo de Manoel tem raízes em sua vida quase solitária no mato pantaneiro. De acordo com o próprio poeta, ao viver no interior do interior do Brasil, era necessário inventar para sobreviver, porque não havia nada: não tinha assunto, rádio, vizinho, informação ou comunicação, por isso, conversava-se com pato, galinha ou outra coisa parecida, inventando conversas.⁵⁹⁷ Em entrevista para Müller, Manoel afirmou:

Nunca li livros com histórias infantis. Tive que fazer eu mesmo as artices da infância. Até hoje as histórias e estórias não me atraem. O que alimenta meu espírito não é ler. É inventar. Fui criado no mato isolado. Acho que isso me obrigava a ampliar o meu mundo com o imaginário. Inventei meus brinquedos e meu vocabulário.⁵⁹⁸

Essa sua experiência como “comungante” da natureza, daquilo que estava a sua disposição quando criança, o permitiu constituir sua poesia enquanto adulto.⁵⁹⁹ A sua vida no interior o marcou tão profundamente que sentia, ao viver nas cidades grandes, que o ambiente urbano corroía-o e “mastigava-o”, de modo que a poesia foi para ele um “[...] retornar à terra aconchegante da infância, onde os devaneios podem emergir a qualquer hora e libertá-los da correria da vida urbana, tão penosa aos meninos do interior.”⁶⁰⁰

Ao mesmo tempo, assim como o Pantanal, o mar carioca também afetou Manoel em sua permanência no Rio de Janeiro. Ambos os cenários expressam o mistério e a vastidão que o afetaram. Ao recordar de um, chora e sente falta do outro junto com todas as perdas ocorridas até então. Tudo isso reflete o seu ser fragmentado, a sua consciência disso e a tentativa de reunir os pedaços de si por meio das memórias inventadas.⁶⁰¹ E de tanto praticar as inutilidades, sofria moralmente com isso. E, mesmo alcançando a idade de 98 anos, nunca foi adulto, apenas saboreou a infância.⁶⁰²

⁵⁹⁶ CHAVES, 2015, p. 193.

⁵⁹⁷ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁵⁹⁸ MÜLLER, 2010, p. 40.

⁵⁹⁹ DE ANGELO; MARIA, 2023, p. 158.

⁶⁰⁰ TORRES, Alan Bezerra. *Manoel de Barros: a poética da infância e dos espaços*. Curitiba: Appris, 2015. p. 101.

⁶⁰¹ CAMARGO, 1997, p. 146-151.

⁶⁰² MARTINS, 2022, p. 23-25.

Apesar de não ter a menor intenção de produzir uma autobiografia, Manoel criou uma poética que é composta por traços autobiográficos inventados. Isto é, ele reinventa as suas memórias, “transvendo-as” como material poético.⁶⁰³ Essa característica condiz com a observação de Barcellos a respeito da autobiografia moderna. Segundo o pesquisador, ela é um exemplo de texto literário moderno, onde o “eu” assume o protagonismo do comunitário, sendo “[...] um sucedâneo da confissão religiosa.”⁶⁰⁴ Trata-se, portanto, de uma tentativa de ordenar a vida pessoal. “A busca do eu é, ao mesmo tempo, uma interpretação do mundo e uma profissão de fé em um sistema de valores, em que ambos os processos se mostram interdependentes.”⁶⁰⁵

Esse acontecimento literário se apresenta de forma mais contundente em indivíduos que estão às margens da sociedade.⁶⁰⁶ No caso de Manoel, pode-se afirmar que ele está nesse espaço, uma vez que não tinha pretensão de participar de alguma escola literária, tradição teológica ou outro agrupamento social, inclusive permaneceu no anonimato em grande parte de sua vida. Além disso, Müller e Santos observam que a “[...] busca autêntica de uma experiência individual cada vez mais isolada (“apropriada ao abandono”, diria Barros – até do próprio sujeito) é típica da modernidade que se emancipou das ideologias religiosas”.⁶⁰⁷

Por sua vez, Chaves argumenta que na “[...] obra poética de Manoel de Barros erige-se um desejo, com força de concepção existencial, de encontrar um tempo melhor, de um mundo também melhor. E encontrar esse tempo melhor é, nessa poesia, uma busca por reencontrar um tempo de inocência.”⁶⁰⁸ Sem dúvida, essas são marcas da ação poética-teológica de Manoel, de modo que sua poesia é uma expressão de sua perspectiva de vida, o seu exercício contínuo de ser criança. É como ele expressava a sua subjetividade e como significava a vida. De modo que se pode indicar o caráter ontológico e epistemológico de sua obra.

Nasci para administrar o à toa
o em vão
o inútil.
Pertencço de fazer imagens.
Opero por semelhanças.

⁶⁰³ LUNA, 2015, p. 51.

⁶⁰⁴ BARCELLOS, 2008, p. 147.

⁶⁰⁵ BARCELLOS, 2008, p. 156.

⁶⁰⁶ BARCELLOS, 2008, p. 146-160.

⁶⁰⁷ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 35.

⁶⁰⁸ CHAVES, 2015, p. 177.

Retiro semelhanças de pessoas com árvores
de pessoas com rãs
de pessoas com pedras
etc. etc.

Retiro semelhanças de árvores comigo.
Não tenho habilidade pra clarezas.
Preciso de obter sabedoria vegetal.
(Sabedoria vegetal e receber com naturalidade uma rã
no talo.)
E quando esteja apropriado para pedra, terei também
sabedoria mineral.⁶⁰⁹

3.3.2 Artesania com a linguagem: brincando com palavras e miudezas

Escrever nem uma coisa
Nem outra —
A fim de dizer todas —
Ou, pelo menos, nenhuma.
Assim,
Ao poeta faz bem
Desexplicar —
Tanto quanto escurecer acende os vaga-lumes.⁶¹⁰

De acordo com Manoel, o poeta ou a poetisa tem o dom de transformar as palavras em coisas, porém, tal presente é, ao mesmo tempo, uma disfunção cerebral, uma doença. Ele ainda acrescenta que todo poeta é vidente, vê o que não existe, observa as coisas trocadas.⁶¹¹ Também, o papel “[...] do poeta [é] sempre o de obter o que falta nele. E falta tudo. Papel de poeta é o de obter uma linguagem que o complete.”⁶¹²

Para realizar tal intento, Manoel fará da linguagem a sua brinquedoteca, pois poesia “[...] não é um fenômeno de ideias, mas de linguagens.”⁶¹³ Todavia, ele não é um simples escapista do mundo, pois deseja transformá-lo através da linguagem, da poesia. Esta, além de ser um manifesto de insatisfação com o mundo que existe, é um caminho para questionar os significados atribuídos à vida.⁶¹⁴ E, tal como um paleontólogo ao tratar um fóssil, Manoel vai recuperar e limpar a ancestralidade das palavras para, então, transformá-las em algo poético.⁶¹⁵ Assim, a metapoesia será um

⁶⁰⁹ BARROS, 2016, p. 40. [Livro sobre nada].

⁶¹⁰ BARROS, 2010, p. 264-265. [O guardador de águas].

⁶¹¹ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶¹² BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 29.

⁶¹³ BARROS *apud* MARTINS, 2022, p. 83.

⁶¹⁴ CHAVES, 2015, p. 186-190.

⁶¹⁵ MÜLLER, 2010, p. 95.

dos principais elementos constituidores de sua poesia, num contínuo processo de aprender a criar e recriar a poesia.⁶¹⁶

A característica metalinguística [*sic*] se revela logo no início, ao serem apresentadas idéias [*sic*] específicas da poesia que se encontra em estado de decomposição lírica. Evidencia-se aí a necessidade de desaprender, de enlouquecer a linguagem comum em busca da língua adâmica, da volta aos primórdios da coisa, à sua pureza original.⁶¹⁷

Manoel almeja o estado primitivo das palavras, de onde é possível construir novas articulações para elas, e ele realiza isso pelo estranhamento, desautomatizando a linguagem. O poeta dispõe seus versos de “[...] tal forma que nos leva a uma leitura renovadora e que surpreende e desautomatiza, instalando o ambíguo.”⁶¹⁸ Ao confundir a pessoa leitora, ele a possibilita conhecer algo novo, brincando com as palavras e estimulando para que seus leitores e suas leitoras participem também. De modo que, enquanto a filosofia lida com a razão e sua lógica, a poesia está ao lado da imaginação, da fantasia e das imagens.⁶¹⁹

No aeroporto o menino perguntou:
— E se o avião tropical num passarinho?
O pai ficou torto e não respondeu.
O menino perguntou de novo:
— E se o avião tropical num passarinho triste?
A mãe teve ternuras e pensou:
Será que os absurdos não são as maiores virtudes
da poesia?
Será que os despropósitos não são mais carregados
de poesia do que o bom senso?
Ao sair do sufoco o pai refletiu:
Com certeza, a liberdade e a poesia a gente aprende com
as crianças.
E ficou sendo.⁶²⁰

Manoel apresenta a palavra como origem e criadora da vida, do real e do imaginário. Ela não representa algo, mas o é, constituindo o centro de sua preocupação poética. Não se trata de “[...] uma poesia preocupada em ter uma temática, um conteúdo, uma pressuposição filosófica, mesmo que a despeito do

⁶¹⁶ BASEIO, Maria Auxiliadora Fontana. Por uma estética em língua de brincar: breves reflexões acerca da literatura de Manoel de Barros e de Mia Couto. *Via Atlântica*, São Paulo, p. 81-100, 2008. p. 83-87; BARBOSA, Luiz Henrique. *Sujeito, crítica e invenção nas poéticas de João Cabral de Melo Neto e Manoel de Barros*. 2010. Tese (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. p. 85-95.

⁶¹⁷ VIEIRA, Tania Regina; AGUIAR, Ofir. A (re)criação do idioleto manoielês. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 9-28, jan./jun. 2009. p. 12.

⁶¹⁸ CAMARGO, 1997, p. 35.

⁶¹⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 62; CAMARGO, 1997, p. 35-39.

⁶²⁰ BARROS, 2010, p. 469. [Exercícios de ser criança].

próprio poeta isso, inevitavelmente, venha a acontecer, mas é uma obra que nasce a partir e para a palavra.”⁶²¹ Segundo o poeta, a palavra é aquela que foge do sentido dicionarizado.⁶²² Isso o possibilita a manifestar a sua “doença” poética através de várias expressões, como quando se pega “um olhar de pássaro”:

Por viver muitos anos dentro do mato
 moda ave
 O menino pegou um olhar de pássaro —
 Contraiu visão fontana.
 Por forma que ele enxergava as coisas
 por igual
 como os pássaros enxergam.
 As coisas todas inominadas.
 Água não era ainda a palavra água.
 Pedra não era ainda a palavra pedra.
 E tal.
 As palavras eram livres de gramáticas e
 podiam ficar em qualquer posição.
 Por forma que o menino podia inaugurar.
 Podia dar as pedras costumes de flor.
 Podia dar ao canto formato de sol.
 E, se quisesse caber em uma abelha, era
 só abrir a palavra abelha e entrar dentro
 dela.
 Como se fosse infância da língua.⁶²³

Manoel pretende recuperar o ato de nomear, o qual é uma das primeiras ações humanas, destituindo a palavra de seus significados estabelecidos para apresentar outros novos. Esse poder mítico e religioso da palavra é reafirmado pelo poeta, que também demonstra não ter interesse em recuperar ou salvar o mundo que está posto, mas, de suas ruínas, voltar aos momentos primordiais para plantar e gestar algo novo.⁶²⁴

Nessa perspectiva poética, assume-se a literatura, neste caso a poesia, como local e caminho de recuperar e experimentar o espanto pela vida, a qual está tomada pelo pensamento lógico, mediado pelo seu caráter instrumental. De modo que a poesia de Manoel rompe com esse caráter ao elaborar um “[...] olhar-linguagem que não seja aquele da razoabilidade do senso-comum e nem, por outro lado, aquele

⁶²¹ LUNA, 2015, p. 73.

⁶²² LUNA, 2015, p. 72-75.

⁶²³ BARROS, 2010, p. 425. [Poemas rupestres].

⁶²⁴ CAMARGO, 1997, p. 130-133; OLIVEIRA, 2018, p. 19-28.

pertinente à ciência.”⁶²⁵ Afinal, o criancamento poético estimula o aumento dos “desacontecimentos”:

Por forma que a nossa tarefa principal
era a de aumentar
o que não acontecia.
(Nós era um rebanho de guris.)
A gente era bem-dotado para aquele serviço
de aumentar o que não acontecia.
A gente operava a domicílio e pra fora.
E aquele colega que tinha ganho um olhar
de pássaro
Era o campeão de aumentar os desacontecimentos.
Uma tarde ele falou pra nós que enxergara um
lagarto espichado na areia
a beber um copo de sol.
Apareceu um homem que era adepto da razão
e disse:
Lagarto não bebe sol no copo!
Isso e uma estultícia.
Ele falou de sério.
Ficamos instruídos.⁶²⁶

Permite-se, ao poeta ou à poetisa, reinventar a língua a partir do seu desconhecimento, do ato de “desaprendimento”. E, ao se voltar para a infância, esse caminho é aberto, pois volta-se ao momento origem da língua, quando se aprende e nomeia o mundo nos primórdios da existência.⁶²⁷

O quintal, a infância, o bugre são maneiras de entender a obra de Manoel de Barros com relação ao seu gosto pelo “primitivo”. A criança e o bugre, ambos são infantes (incapazes de falar). Ou ainda, falam uma língua primitiva, bárbara, idiota.⁶²⁸

Haja vista que:

Desaprender oito horas por dia ensina os princípios.⁶²⁹

O poeta bocó é tomado por “[...] um processo permanente de reinvenção da linguagem, de desautomatização do discurso.”⁶³⁰ A Martins, o poeta declarou que não gosta de “[...] *palavra acostumada. Sou mais mesmo é de inventar*”⁶³¹, de modo que

⁶²⁵ OLIVEIRA, Cleide Maria de. A cintilância dos escuros. *Teoliterária*, v. 1, n. 2, p. 161-175, jul./dez. 2011. p. 164.

⁶²⁶ BARROS, 2010, p. 427-428. [Poemas rupestres].

⁶²⁷ RODRIGUES, 2020, p. 136.

⁶²⁸ ALMEIDA, Adris André de. Dos espaços vividos: o quintal reabitado de Manoel de Barros. *Revista Rasunchos Culturais*, Coxim, v. 2, n. 4, p. 73-89, jul./dez. 2011. p. 85.

⁶²⁹ BARROS, 2010, p. 299. [O livro das ignoranças].

⁶³⁰ SILVA, 2009, p. 544.

⁶³¹ MARTINS, 2022, p. 72.

suas memórias são inventadas e servem para aumentar o próprio mundo.⁶³² Torna-se necessário delirar:

No descomeço era o verbo.
 Só depois é que veio o delírio do verbo.
 O delírio do verbo estava no começo, lá onde a
 criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos.
 A criança não sabe que o verbo escutar não funciona
 para cor, mas para som.
 Então se a criança muda a função de um verbo, ele
 delira.
 E pois.
 Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer
 nascimentos —
 O verbo tem que pegar delírio.⁶³³

Ao reinventar a linguagem, ele a desacostuma “[...] de seu sentido comum, recorrente, então, em uso e abuso aos neologismos.”⁶³⁴ Os neologismos formam a sua desconstrução poética, invertendo as hierarquias.⁶³⁵ Eles também elevam a sua poesia até os limites da agramaticalidade, envolvendo a língua ao primitivismo humano e seus mistérios.⁶³⁶ O diminutivo é um outro elemento utilizado para romper com a lógica racional, “[...] bem como trazem uma sonoridade aos poemas que seguem uma cadência sinfônica.”⁶³⁷ Por fim, Manoel utiliza a hipérbole, que traz o exagero como forma de iluminar o que está esquecido. Nejar indica que tal uso seja feito para “[...] desligar a palavra das informações e antecedentes culturais preexistentes.”⁶³⁸

Além disso, utiliza-se da negatividade, representada pelo prefixo *des-*, para desfazer significados, ir em direção às coisas ínfimas e inúteis.⁶³⁹ “A poesia, e mais que ela, a arte literária, tem, de fato, essa função de proteger contra a automação, contra as ferrugens das fórmulas”⁶⁴⁰, permitindo revirar as palavras de ponta-cabeça.⁶⁴¹ “Compreender o mundo sem conceito, “re-criando-o” por imagens e por afeto, essa é a utopia que Manoel de Barros delega à poesia a missão de instaurar.”⁶⁴²

⁶³² SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶³³ BARROS, 2010, p. 301. [O livro das ignoranças].

⁶³⁴ SILVA, 2009, p. 544.

⁶³⁵ GRÁCIA-RODRIGUES, Kelcilene; MORAES, Paulo Eduardo Benites de. Manoel de Barros entre tradição e renovação. *Letras e Letras*, v. 31, n. 1, p. 312-330, jan./jun. 2015. p. 319.

⁶³⁶ VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 10-11.

⁶³⁷ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 320.

⁶³⁸ NEJAR, 2001, p. 13.

⁶³⁹ SILVA, 2009, p. 544-546.

⁶⁴⁰ SILVA, 2009, p. 546.

⁶⁴¹ FEITOSA, 2019, p. 475; OLIVEIRA, 2018, p. 227.

⁶⁴² OLIVEIRA, 2011, p. 173-174.

Torna-se visível a importância que Manoel concede para a elaboração poética e o uso das palavras.⁶⁴³

Em sua poesia, a dicotomia objeto-sujeito é completamente alterada, trazendo as “coisas” como protagonistas e sujeitos da história. Ao invés de inventar, como a racionalidade moderna tanto estimula, ele “desinventa”, volta atrás, faz ressurgir significados ocultados, almejando os primórdios da linguagem e das palavras. Assim, provoca-se um total estranhamento para a pessoa leitora, uma vez que a nova “lógica” constituída não é, a princípio, familiar e cotidiana para ela.⁶⁴⁴

As coisas não querem mais ser vistas por pessoas
razoáveis:
Elas desejam ser olhadas de azul —
Que nem uma criança que você olha de ave.⁶⁴⁵

O processo de relacionamento com a linguagem é feito por meio do lúdico, da brincadeira. É a tomada das palavras como brinquedos, o ato de “desutilidade”.⁶⁴⁶ Já em sua obra de estreia, *Poemas concebidos sem pecados*, de 1937, Manoel imprimiu “o criancimento da palavra” como uma das principais características de sua poesia. Ao se voltar para o estado infantil da linguagem, regressa-se à “pré-história” linguística, retirando aquilo que já foi construído e consolidado sobre ela e toda finalidade utilitária, subvertendo a tudo que é comum e familiar para a linguagem.⁶⁴⁷ O tempo, para as crianças, não é regular e linear, mas recursivo, está sempre reiniciando, possibilitando constante recriação⁶⁴⁸, de modo que se rejeita “[...] os valores e a linguagem do adulto.”⁶⁴⁹ Em entrevista a Müller, Manoel confessa:

A mim me parece que é mais do que nunca necessária a poesia. Para lembrar aos homens o valor das coisas desimportantes, das coisas gratuitas. [...] Quanto às funções da poesia...Creio que a principal é a de promover o arejamento das palavras, inventando para elas novos relacionamentos, para que os idiomas não morram a morte por fórmulas, por lugares comuns. [...] Além disso a poesia tem a função de pregar a prática da infância entre os homens. A prática do desnecessário e da cambalhota, desenvolvendo em

⁶⁴³ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 319-321.

⁶⁴⁴ OLIVEIRA, 2011, p. 163-167; CAMARGO, 1997, p. 35-39.

⁶⁴⁵ BARROS, 2010, p. 302. [O livro das ignoranças].

⁶⁴⁶ RODRIGUES, Rafaela Moreira. Poesia ao grau de brinquedo: uma leitura de Manoel de Barros. *Outra travessia*, n. 30, p. 132-153, 2020. p. 134-136; TORRES, 2015, p. 140-143.

⁶⁴⁷ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 314-319; NEJAR, 2001, p. 15-20; TORRES, 2015, p. 140; RODRIGUES, 2020, p. 134-136.

⁶⁴⁸ DE ANGELO; MARIA, 2023, p. 165.

⁶⁴⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 64-65.

cada um de nós o senso do lúdico. Se a poesia desaparecesse do mundo, todos os homens se transformariam em máquinas, monstros, robôs.⁶⁵⁰

Brincar com as palavras, para Manoel, é arejar a língua, destruir e reconstruí-la, romper com o senso comum. Sem compromisso com a verdade racionalizada e histórica, o poeta erra para criar algo novo, pois está comprometido com a “verdade inventada”.⁶⁵¹ A lógica do poema não segue a lógica racional, iluminista, mas se vincula ao lúdico, à intuição, ao prazer e ao riso, além disso, ela se constitui pela imaginação.⁶⁵² Sua poesia não pretende dar algum tipo de informação ou dizer algo, busca-se o encantamento e a descoberta, principalmente, coisas inóspitas e desconhecidas.⁶⁵³ Nada é utilizado produtivamente, em busca de certa eficácia seja ela qual for. Afinal, conforme diz o poeta, a poesia

[...] foge muito da explicação. Não gosto de ser explicado, poesia que é explicada deixa de ser poesia. [...] A razão é a última coisa que deve entrar na poesia. Tenho vontade de vestir uma fantasia, botando um rasgão na bunda para a razão pra que ela se transforme numa coisa que seja poética.⁶⁵⁴

Por isso, a poesia dispensa qualquer explicação exterior a ela, pois a transformaria em algo que ela não é. Assim, ao lê-la e experimentá-la, é necessário um envolvimento patológico com ela. Evidentemente, nenhuma abordagem hermenêutica deve e irá esgotar os sentidos que por ali transitam.⁶⁵⁵

A poesia, tal como um jogo, precisa de “vazios” de significado, característica tanto prezada por Manoel. Isso significa que é possível substituir, acrescentar, excluir e moldar os significados conforme se vai criando, escrevendo ou brincando. O jogo pode até ser o mesmo, mas cada jogada será diferente, proporcionando um envolvimento outro, tal como o poeta faz em seus poemas, utilizando as mesmas palavras-chave, porém com combinações diferentes.⁶⁵⁶ “A poesia, então, pode ser entendida como uma oficina de desregular a natureza, onde se faz experimentos verbais, com junções e disjunções de palavras.”⁶⁵⁷

⁶⁵⁰ MÜLLER, 2010, p. 43-45.

⁶⁵¹ LUNA, 2015, p. 79; RODRIGUES, 2020, p. 147-151; NEJAR, 2001, p. 15-20; OLIVEIRA, 2018, p. 184.

⁶⁵² RODRIGUES, 2020, p. 147-151; NEJAR, 2001, p. 15-20; OLIVEIRA, 2018, p. 184.

⁶⁵³ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶⁵⁴ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶⁵⁵ PUCHEU, Alberto. Do esbarro entre poesia e pensamento: uma aproximação à poética de Manoel de Barros. *Revista de Filosofia Sofia*, Vitória, v. 8, p. 7-36, 2001. p. 7-10.

⁶⁵⁶ ALMEIDA, 2012, p. 80-81; RODRIGUES, 2020, p. 139.

⁶⁵⁷ ALMEIDA, 2012, p. 84.

Para Manoel de Barros, enquanto a produção, propiciada por um dom, de um aparelho de ser inútil em quem não presta para mais nada na vida, o poeta escapa através de um trabalho de desregramento do corpo, colocado em fusão com as coisas, e de desobediência intensiva dos sentidos da língua.⁶⁵⁸

As imagens inseridas apresentam “[...] conceitos de repouso e lazer, restritas a aspirações lúdicas e descobertas verbais.”⁶⁵⁹ Mesmo que o poeta tenha publicado alguns livros para o público infantil, Manoel não escreveu uma poesia restrita e esse público, pois considerou que a experiência e a elaboração poética acontecem por meio de uma performance infantil, afinal, questionar a linguagem, o mundo e o funcionamento das coisas são hábitos infantis.⁶⁶⁰ Nas palavras de Manoel, o criancimento da palavra é

[...] desaprender pra chegar ao degrau da infância. Lá onde os sentidos se misturam e os reinos da natureza são promíscuos. Lá onde se chega ao desregramento dos sentidos – como pedia Rimbaud. Agora eu inventei um idioleto para expressar melhor essas promiscuidades. Vou escrever em idioleto manoelês arcaico (idioleto é o idioma que os idiotas usam para falar com as paredes e as moscas.) O próximo livro que eu estou a escrever vai sair com o meu total dessaber. Das culturas e aprendimentos sedimentados em mim, deve desabrochar o dessaber total. Eis um saber absurdo.⁶⁶¹

Poeticamente, o criancimento das palavras ocorre da seguinte forma:

INFANTIL

O menino ia no mato
E a onça comeu ele.
Depois o caminhão passou por dentro do corpo do
menino
E ele foi contar para a mãe.
A mãe disse: Mas se a onça comeu você, como é que
o caminhão passou por dentro do seu corpo?
É que o caminhão só passou renteando meu corpo
E eu desviei depressa.
Olha, mãe, eu só queria inventar uma poesia.
Eu não preciso de fazer razão.⁶⁶²

Ao invés de ideias, Manoel busca e trabalha com imagens que formam palavras,⁶⁶³ visto que o

[...] entendimento do mundo não se dá somente por meio de conceitos e informações logicamente organizados pelos adultos, demonstra que o

⁶⁵⁸ PUCHEU, 2015, p. 283.

⁶⁵⁹ NEJAR, 2001, p. 16.

⁶⁶⁰ RODRIGUES, 2020, p. 136-141; NEJAR, 2001, p. 20-25.

⁶⁶¹ MÜLLER, 2010, p. 105.

⁶⁶² BARROS, 2010, p. 405-406. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

⁶⁶³ MARTINS, 2022, p. 83.

conhecimento pode se dar em forma de experimentações linguísticas lúdicas e oníricas, tal como ocorre com as crianças.⁶⁶⁴

Nessa perspectiva, pode-se dizer que Manoel “[...] se coloca contra a gravidade e a seriedade científica e evoca a experiência mais perto do natural possível”⁶⁶⁵, pela linguagem infantil. Esta possui uma magia para encantar as palavras, modelá-las e criar universos originais. Utiliza-se o material já existente na recriação de novos mundos, transgredindo o ordinário da gramática, obscurecendo os sentidos das palavras e distorcendo os seus significados.⁶⁶⁶ A repetição, inclusive, foi um processo estilístico adotado por Manoel, haja vista ser ela um elemento que é próprio e marcante da infância e do processo de aprendizado e inserção em uma determinada linguagem.⁶⁶⁷

A linguagem poética de Manoel age como o voo dos pássaros: livre, busca novos horizontes e não segue em linha reta, almejando novas experiências.⁶⁶⁸ Assim ele sonha com um novo ser humano: “[...] um ser livre de imposições, liberto do consumismo, hábil para enxergar o todo, para contrair visão das fontes, para voar livremente e sem limites, para fazer o amanhecer.”⁶⁶⁹

A criança vai além do uso comunicativo da língua e, comumente, expressa conceitos incompreensíveis para o mundo adulto, mas que possuem um significado válido.⁶⁷⁰

POEMINHA EM LÍNGUA DE BRINCAR

Ele tinha no rosto um sonho de ave extraviada.
Falava em língua de ave e de criança.

Sentia mais prazer de brincar com as palavras
do que de pensar com elas.
Dispensava pensar.⁶⁷¹

⁶⁶⁴ MARINHO, Marcelo; CORRÊA, Soraia Ramos. Linguagem infantil e poesia demiúrgica: a obra poética de Manoel de Barros. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 25.

⁶⁶⁵ RODRIGUES, 2020, p. 150.

⁶⁶⁶ MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 11-15; OLIVEIRA, 2018, p. 43-49; PUCHEU, 2015, p. 281-283; NEJAR, 2001, p. 20-25; BASEIO, 2008, p. 87-90.

⁶⁶⁷ TORRES, 2015, p. 115-121; NEJAR, 2001, p. 15-25.

⁶⁶⁸ BASEIO, 2008, p. 87-90.

⁶⁶⁹ BASEIO, 2008, p. 90.

⁶⁷⁰ MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 11-15.

⁶⁷¹ p. 485, Poeminha em língua de brincar.

A polissemia de imagens, de sons, de palavras e significados, que vão do grotesco ao sublime, produzem sensações diversas, da aproximação ao distanciamento. Entretanto, ela é a expressão de um protesto do poeta, contra o longo histórico de uso e o conjunto de significados que as palavras portam.⁶⁷²

Sentado sobre uma pedra estava o homem
desenvolvido a moscas.
Ele me disse, soberano:
Estou a jeito de uma lata, de um cabelo, de um
cadarço.
Não tenho mais nenhuma ideia sobre o mundo.
Acho um tanto obtuso ter ideias.
Prefiro fazer vadiagem com letras.
Ao fazer vadiagem com letras posso ver quanto
e branco o silêncio do orvalho.⁶⁷³

Manoel usa, em sua elaboração poética, o jeito de falar das crianças, as quais não possuem conhecimento e domínio da língua, um olhar inédito e preparado para dar nome às coisas.⁶⁷⁴ Inclusive, a sua experiência como pai, ouvindo e convivendo com os seus dois filhos e a sua filha, também foi material indispensável para a sua poesia.⁶⁷⁵ Ele observou e coletou tanto a forma quanto o que é expressado pelas crianças enquanto aprendem a nomear e se relacionar com a vida ao seu redor, sem a preocupação “[...] com dogmas ou ordenações impostas pela linguagem.”⁶⁷⁶ Afinal, elas “[...] não sabem das limitações impostas pelas normas da língua, por isso, é riquíssimo o seu dessaber”⁶⁷⁷, tornando-as capazes de caminhar pelos “deslimites” da palavra.⁶⁷⁸ Até mesmo o erro infantil, recorrente no processo de assimilação, experimentação e aprendizagem da linguagem, é ganho para a poesia e renovação da língua, além de ser o certo para o poeta,⁶⁷⁹ pois errar o idioma significa “[...] dar vasão à imaginação e ao sonho.”⁶⁸⁰

⁶⁷² BARROS, Nismária Alves David. *O lugar do leitor na poesia de Manoel de Barros*. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010a. p. 44-48.

⁶⁷³ BARROS, 2010, p. 367-368. [Retrato do artista quando coisa].

⁶⁷⁴ BARBOSA, 2010, p. 85-95, 120-124; MARTINS, 2022, p. 39; BASEIO, 2008, p. 83-87; NEJAR, 2001, p. 15-23; VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 19-20.

⁶⁷⁵ VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 13.

⁶⁷⁶ RODRIGUES, 2020, p. 136.

⁶⁷⁷ VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 13.

⁶⁷⁸ MORAES, Fabiano de Oliveira; SILVA, Sandra Kretli da. Deslimites da Palavra em Manoel de Barros: literatura menor e infância. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1-16, 2019. p. 9.

⁶⁷⁹ BARBOSA, 2010, p. 85-95, 120-124; NEJAR, 2001, p. 15-23.

⁶⁸⁰ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015. p. 319.

Através dos olhos de uma criança, pode-se “[...] exercitar o amor pelas coisas insignificantes, ter deslumbramentos com os mistérios do mundo, brincar livremente com o inominado, compor-se com o princípio da vida, com tudo que inaugura o mundo.”⁶⁸¹ O olhar infantil é paradoxal diante da racionalidade, considerando, por exemplo, o cu de uma formiga como algo mais importante que uma usina nuclear:

10.

Mosca dependurada na beira de um ralo –
Acho mais importante do que uma joia pendente.

Os pequenos invólucros para múmias de passarinhos
que os antigos egípcios faziam
Acho mais importante do que o sarcófago de Tutancâmon.

O homem que deixou a vida por se sentir um esgoto –
Acho mais importante do que uma Usina Nuclear.
Aliás, o cu de uma formiga é também muito mais
importante do que uma Usina Nuclear.

As coisas que não têm dimensões são muito importantes.
Assim, o pássaro *tu-you-you* é mais importante por seus
pronomes do que por seu tamanho de crescer.

É no ínfimo que eu vejo a exuberância.⁶⁸²

“Distante da linguagem adulta, culta, pensada, afastada do estabelecido, sua linguagem é sentida, tateada, ouvida com total encantamento.”⁶⁸³ A sua poesia é uma espécie “[...] de dublagem infantil intencionada a despir o corpo fônico do uso corrente”⁶⁸⁴, voltando para a dimensão primitiva da linguagem junto à oralidade e à espontaneidade.⁶⁸⁵ Busca-se

[...] o inominado, o ainda não enclausurado pela regra, ou exilado pela definição, ele não só inventa, mas, sobretudo, des-inventa. No des-inventar, re-aprende a realidade originária, pré-categorial, quase como uma totalidade viva, como a do mito, do rito, dos cantos primeiros, que se manifestaram na infância da humanidade.⁶⁸⁶

Toda essa expressão é feita de forma lúdica, criando e recriando brincadeiras com a própria linguagem.⁶⁸⁷ “Por meio dos jogos, a infância é a privilegiada etapa das

⁶⁸¹ BASEIO, 2008, p. 84.

⁶⁸² BARROS, 2016, p. 42. [Livro sobre nada].

⁶⁸³ BASEIO, 2008, p. 85.

⁶⁸⁴ NEJAR, 2001, p. 20.

⁶⁸⁵ RODRIGUES, 2020, p. 142; TORRES, 2015, p. 42-48; BASEIO, 2008, p. 83-87; NEJAR, 2001, p. 15-20.

⁶⁸⁶ BASEIO, 2008, p. 85.

⁶⁸⁷ MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 11-15; BASEIO, 2008, p. 83-87; NEJAR, 2001, p. 15-20.

descobertas, de respostas intuídas e momentaneamente satisfatórias ao enigma da existência.”⁶⁸⁸ O poeta e a criança têm o poder de recolher o que é lixo e as miudezas desimportantes, e torná-las uma obra lúdica. No caso do poeta, a criança, a quem ele se refere, é alguém que está distante das lojas de brinquedos e do poder de compra de algo específico para ela, por isso precisa inventar, usar aquilo que foi descartado, pois, quanto “[...] mais os brinquedos imitam a vida, mais eles se distanciam da verdadeira brincadeira.”⁶⁸⁹

Essa constante manipulação da criança sobre a linguagem contribui para tornar o universo infantil tão atraente: nele, defronta-se com a perpétua possibilidade de criação de novos seres e conceitos, de surpresas reveladas a cada curva da frase, de imagens inesperadas que surgem a cada lombada do percurso discursivo.⁶⁹⁰

O poeta vai além de pensar, criar e escrever através de uma linguagem infantil. Segundo ele, a infância é a melhor fonte de poesia, porque permite a troca do significado das coisas, e isso ele entende com destreza, pois declarou só ter vivido infância.⁶⁹¹ O livro *Memórias Inventadas* é expressão dessa percepção, ao propor uma “biografia inventada” de suas três infâncias:

- 1) Primeira infância: vida próxima do rio Paraguai, no Pantanal;
- 2) Segunda infância: descobriu e se apaixonou pela habilidade do ver e ouvir do padre Antônio Vieira, enquanto era interno do colégio Marista no Rio de Janeiro, além de viajar pela América Latina, e descobrir, com o pintor Rômulo Queiroga, o ato de transver o mundo;
- 3) Terceira infância: já com mais de 70 anos, teve a sua poesia revelada por Millôr Fernandes, saindo do anonimato. Foi no auge da sua terceira infância, aos 80 anos, que Manoel experimentou o momento mais produtivo da sua vida.⁶⁹²

Segundo “[...] Manoel, o grande feito do homem é nunca deixar de ser menino.”⁶⁹³ E foi assim que o poeta orientou a sua poesia: num eterno retorno à

⁶⁸⁸ MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 11-15; OLIVEIRA, 2018, p. 113.

⁶⁸⁹ TORRES, 2015, p. 143.

⁶⁹⁰ MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 22.

⁶⁹¹ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶⁹² SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁶⁹³ LUNA, 2015, p. 69.

infância, como não pode realizar isso pela volta cronológica, o fez através da linguagem.⁶⁹⁴

Lugar mais bonito de um passarinho ficar é a palavra.
 Nas minhas palavras ainda vivíamos meninos do mato,
 um tonto e mim.
 Eu vivia embaraçado nos meus escombros verbais.
 O menino caminhava incluso em passarinhos.
 E uma árvore progredia em ser Bernardo.
 Ali até santos davam flor nas pedras.
 Porque todos estávamos abrigados pelas palavras.
 Usávamos todos uma linguagem de primavera.
 Eu viajava com as palavras ao modo de um dicionário.
 A gente bem quisera escutar o silêncio do orvalho
 sobre as pedras.
 Tu bem quisera também saber o que os passarinhos
 sabem sobre os ventos.
 A gente só gostava de usar palavras de aves porque
 eram palavras abençoadas pela inocência.
 Bernardo disse que ouvira um vento quase encostado
 nas vestes da tarde.
 Eu sonhava de escrever um livro com a mesma
 inocência com que as crianças fabricam seus navios
 de papel.
 Eu queria pegar com as mãos no corpo da manhã.
 Porque eu achava que a visão fosse um ato poético
 do ver.
 Tu não gostasse do caminho comum das palavras.
 Antes melhor eu gostasse dos absurdos.
 E se eu fosse um caracol, uma árvore, uma pedra?
 E seu eu fosse?
 Eu não queria ocupar o meu tempo usando palavras
 bichadas de costumes.
 Eu queria mesmo desver o mundo. Tipo assim: eu vi
 um urubu dejetar nas vestes da manhã.
 Isso não seria de expulsar o tédio?
 E como eu poderia saber que o sonho do silêncio era
 ser pedra!⁶⁹⁵

Rodrigues assinala que, para Manoel, a infância não é uma fase da vida, sujeita a ser concluída, ela “é ‘verbo’, representa um espaço, um tempo, uma linguagem na qual se deseja permanecer.”⁶⁹⁶ Ao escrever, o poeta retorna à infância, como se nunca a deixasse, tal como um mundo paralelo, ao mesmo tempo conectado com a vida cotidiana, em que ele torna possível uma ressignificação da linguagem.⁶⁹⁷ “As crianças também são capazes de observar as coisas do mundo e a si mesmas, com o assombro e o encantamento da descoberta, o que amplifica a percepção e

⁶⁹⁴ LUNA, 2015, p. 68-70.

⁶⁹⁵ BARROS, 2010, p. 452-453. [Menino do mato].

⁶⁹⁶ RODRIGUES, 2020, p. 134.

⁶⁹⁷ RODRIGUES, 2020, p. 134-136.

aflora os sentidos.”⁶⁹⁸ Através do caráter infantil de sua poesia, Manoel expressa um desejo adulto de retorno à infância, ao exercício da brincadeira.⁶⁹⁹

Tal processo poético é produzido para e através do prazer, dito de outra maneira, ao brincar com a palavra, Manoel estabelece uma relação/exercício sexual, erótica.⁷⁰⁰

— E como é que o senhor escreve?
— Como se bronha
E agora peço desculpas
Estou arrumado para pedra.⁷⁰¹

GORJEIOS

Gorjeio e mais bonito do que canto porque nele se inclui a sedução.
É quando a pássara está enamorada que ela gorjeia.
Ela se enfeita e bota novos meneios na voz.
Seria como perfumar-se a moça para ver o namorado.
E por isso que as árvores ficam loucas se estão gorjeadas.
E por isso que as árvores deliram.
Sob o efeito da sedução da pássara as árvores deliram.
E se orgulham de terem sido escolhidas para o concerto.
As flores dessas árvores depois nascerão mais perfumadas.⁷⁰²

Em passar sua vagínula sobre as pobres coisas do chão,
a lesma deixa risquinhos líquidos...
A lesma influi muito em meu desejo de gosmar sobre as
palavras
Neste coito com letras!
Na áspera segura de uma pedra a lesma esfrega-se
Na avidez de deserto que é a vida de uma pedra a lesma
escorre...
Ela fode a pedra.
Ela precisa desse deserto para viver.⁷⁰³

O desnudamento da palavra une o erótico e o literário, uma vez que Manoel volta às ancestralidades para rever e elaborar novos significados para a palavra nua.⁷⁰⁴ Para Müller, Manoel confessa:

Minha relação com as palavras é orgástica. Escrevo porque preciso ter relações com elas para viver em paz. Depois que uso uma palavra nova, ela

⁶⁹⁸ RODRIGUES, 2020, p. 135.

⁶⁹⁹ NEJAR, 2001, p. 15-20.

⁷⁰⁰ RODRIGUES, 2020, p. 134-136; NEJAR, 2001, p. 97-99; CHAVES, 2015, p. 67-74.

⁷⁰¹ BARROS, 2010, p. 180. [Arranjos para assobio].

⁷⁰² BARROS, 2010, p. 380. [Ensaio fotográficos].

⁷⁰³ BARROS, 2010, p. 260-261. [O guardador de águas].

⁷⁰⁴ BARROS, 2010a, p. 112.

me beija. Quer dizer que gostou de mim. Eu sou de bem com as palavras que uso porque elas me são.⁷⁰⁵

Além de compreender o erotismo “[...] como a busca da comunhão em que sujeito e objeto participam ativos, Barros cria uma poesia que quer ser corpórea e incorporada.”⁷⁰⁶ Ele demarca a ligação entre o ser humano e o mundo através dos sentidos, onde o prazer é o processo e o fim dessa criação. Tanto há erotismo na poesia quanto a própria poesia é erótica, porque as palavras expressam e encarnam os sentidos. “A ênfase dos sentidos, à medida que realiza a poetização da sensibilidade corporal, convoca a sensibilidade do leitor.”⁷⁰⁷ Além disso, o erótico é sinônimo de transgressão, reforçando tal caráter da poética manoelina.⁷⁰⁸

Há uma ligação entre uma nomeação original, a fala de uma criança, o inutensílio e seu caráter virginal, elementos constituintes da poesia. No olhar de Manoel, a capacidade de volta às origens é o meio para se “arejar” as palavras, impedir que afundem em clichês. Ele deseja alterar a linguagem e brincar com ela para reaprender a própria língua.⁷⁰⁹ Conforme declaração do próprio Manoel: “Temos de molecar o idioma para que ele não morra de clichês. Subverter a sintaxe até a castidade: isto quer dizer: até obter um texto casto.”⁷¹⁰ “Ao associar a imagem da cópula carnal às letras, atribui-se carne ao verbo, quer dizer, há a ênfase da sensibilidade, sugerindo a intensidade e a intimidade das experiências erótica e poética.”⁷¹¹

Para alcançar o que deseja, Manoel estabelece, estimula e almeja uma transfiguração e/ou transubstanciação entre ser humano e outros seres e outras substâncias animais, vegetais e minerais,⁷¹² guiada pelo intuitivo e pelo inconsciente.⁷¹³ De modo que, ao buscar uma fusão “[...] de seu corpo com o corpo da natureza e do mundo, Manoel de Barros cria variações linguísticas constantes para evitar que o homem compareça como um sujeito autônomo que se opõe a um objeto

⁷⁰⁵ MÜLLER, 2010, p. 88.

⁷⁰⁶ BARROS, 2010a, p. 86.

⁷⁰⁷ BARROS, 2010a, p. 89.

⁷⁰⁸ BARROS, 2010a, p. 86-99.

⁷⁰⁹ MÜLLER, 2010, p. 53-54.

⁷¹⁰ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 46.

⁷¹¹ BARROS, 2010a, p. 114.

⁷¹² MIRANDA, Angela Luzia. Pensar e poetar o (In)útil: Heidegger e Manoel de Barros. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 301-329, mai./ago. 2019. p. 70; BARBOSA, 2010, p. 119; OLIVEIRA, 2018, p. 111; CAMARGO, 1997, p. 120-121; REINER, 2013, p. 60-65.

⁷¹³ NEJAR, 2001, p. 95.

qualquer [...].⁷¹⁴ O que resulta numa poesia existencial, capaz de expandir os horizontes e as interconexões com a vida, buscando novos sentidos.⁷¹⁵ Ela reativa e recupera as memórias guardadas pelo próprio corpo de sensações e experiências já realizadas, ressurgindo de forma diferente.⁷¹⁶ Segundo Manoel,

Entre o poeta e a natureza ocorre uma eucaristia. Uma transubstanciação. Encostado no corpo da natureza o poeta perde sua liberdade de pensar e de julgar. Sua relação com a natureza é agora de inocência e erotismo. Ele vira um apêndice. Restará preso ao corpo, às lascívia, ao vulgar, ao comum, ao ordinário. É nesse sentido transnominal que eu uso a palavra ordinário. Por daí que se pode dizer que as palavras de um poeta vêm adoçadas dele, de suas raízes, de suas tripas, de seus desejos. Ao leitor não resta que se incorporar.⁷¹⁷

Marca-se um rompimento dos domínios humanos até a respeito da sua relação com as outros animais, sobretudo a despeito das menores criaturas e as mais “repugnantes”, como “lesmas, lacraias, sapos.”⁷¹⁸ Manoel contrapõe os elementos fabricados pelo ser humano àquilo que é produzido pela natureza, que dispõe de uma estética muito mais acurada e apreciada. Além disso, há uma cumplicidade com a fauna, tornando-a uma igual e protagonista de uma partilha dialógica com o ser humano.⁷¹⁹ Na poesia manoelina, “[...] o bicho passeia ludicamente pelos relatos, como matéria de poesia, e ainda como revelação da força revigorante da linguagem.”⁷²⁰ A sua linguagem é adâmica, pois vem do chão, da terra, e remete às origens e ao nascimento, com certa reverência para o ínfimo.⁷²¹

Desde o começo do mundo água e chão se amam
e se entram amorosamente
e se fecundam.
Nascem peixes para habitar os rios.
E nascem pássaros para habitar as árvores.
As águas ainda ajudam na formação dos caracóis e das
suas lesmas.
As águas são a epifania da criação.
Agora eu penso nas águas do Pantanal.
Penso nos rios infantis que ainda procuram declives
para escorrer.
Porque as águas deste lugar ainda são espriadas para
alegria das garças.

⁷¹⁴ PUCHEU, 2015, p. 285.

⁷¹⁵ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 329; FEITOSA, 2019, p. 477-482.

⁷¹⁶ FEITOSA, 2019, p. 477-482.

⁷¹⁷ MÜLLER, 2010, p. 74.

⁷¹⁸ COUTINHO, Fernanda. Da Terra e do Céu, a poesia que vem dos bichos: Manoel de Barros e suas Memórias Inventadas. *Aletria*, v. 21, n. 3, p. 131-137, set./dez. 2011. p. 133.

⁷¹⁹ COUTINHO, 2011, p. 132-136.

⁷²⁰ COUTINHO, 2011, p. 136.

⁷²¹ TORRES, 2015, p. 127-139; GALHARTE, 2007, p. 81.

Estes pequenos corixos ainda precisam de formar
 barrancos para se comportarem em seus leitos.
 Penso com humildade que fui convidado para o
 banquete dessas águas.
 Porque sou de bugre.
 Porque sou de brejo.
 Acho agora que estas águas que bem conhecem a
 inocência de seus pássaros e de suas árvores.
 Que elas pertencem também de nossas origens.
 Louvo portanto esta fonte de todos os seres e de todas
 as plantas.
 Vez que todos somos devedores destas águas.
 Louvo ainda as vozes dos habitantes deste lugar que
 trazem para nós, na umidez de suas palavras, a boa
 inocência de nossas origens.⁷²²

Manoel opta pela sensibilidade e rejeita a razão, e, ao fazer isso, busca uma metamorfose entre coisas animais, vegetais e minerais, rompendo com uma perspectiva antropocêntrica de mundo. Forma-se uma comunhão indistinta entre várias coisas. Apregoa-se um encantamento pelo que está ao redor e junto do poeta, fora de qualquer domínio lógico e racional.⁷²³ O caminho para a linguagem adâmica é tal que direciona para uma experiência de comunhão com as coisas que são objeto poético, tornando-se “[...] coisa, bicho, vegetal.”⁷²⁴ E apenas as crianças e as pessoas loucas e andarilhas sabem fazer isso.⁷²⁵ É por meio desse exercício antropofágico-infantil que Manoel constrói a sua imaginação.⁷²⁶

A imaginação, aqui, não é uma mentira, afinal, inventar “[...] não é mentir, é viver uma lembrança em estado de *reencantamento* com o mundo da vida.”⁷²⁷ O seu ato de rememorar não é o eco de uma imagem do passado para o presente, mas uma imagem do passado transfigurado pela imaginação que transfigura o presente. O ato imaginativo propicia a invenção como certo “meio” de “[...] acesso ao mundo que há por debaixo das camadas ideologizantes e automatizadas da linguagem e da cultura.”⁷²⁸ Este é o *modus operandi* de Manoel de se relacionar com o mundo.⁷²⁹ A paisagem, elaborada na poesia, é moldada pela memória e imaginação, rompendo

⁷²² BARROS, 2010, p. 455-456. [Menino do mato].

⁷²³ SANTOS, Goiámérico Felício C. dos. A desinvenção do nada: disrupções poéticas de Manoel de Barros na ordem do consumo. In: CARRASCOZA, João Anzanello (Org.). *O delírio do verbo: a poesia de Manoel de Barros e o consumo*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2020. p. 54-74; CHAVES, 2015, p. 75-89; GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 312-313.

⁷²⁴ TORRES, 2015, p. 136.

⁷²⁵ TORRES, 2015, p. 127-139.

⁷²⁶ GRÁCIA-RODRIGUES; MORAES, 2015, p. 312-313.

⁷²⁷ MARINHO, 2014, p. 38.

⁷²⁸ CAMARGO, 1997, p. 46.

⁷²⁹ MARINHO, 2014, p. 35-45.

com a visão idílica e transcendental da natureza pelo romantismo.⁷³⁰ As paisagens da infância do poeta, trazidas para a sua poesia, “[...] já estão longe de serem referentes imediatos da chamada natureza natural.”⁷³¹

É próprio da infância viver na fronteira entre ilusão e realidade, de modo que seja difícil fazer a distinção entre elas, proporcionando uma experiência verdadeira. Manoel, ao criar sua poesia, assume o lugar dessa criança.⁷³² Diferentemente da ciência, que almeja realizar uma distinção precisa entre a verdade e a falsidade, a poesia não se preocupa com isso. Cria-se uma organização de palavras não com o intuito de chegar a algum lugar, o qual seria a morada da “verdade”, mas com o objetivo de ver o que aquilo vai formar e proporcionar.⁷³³

O devaneio está presente na obra de Manoel por meio das expressões de sonho e fantasia, de modo que a imaginação e o livre pensamento produzem inúmeras experiências e estimulam os sentidos a cada nova leitura da poesia. O ilogismo provoca um estranhamento diante daquilo que é cotidiano, banal, invisível e considerado inferior pelo ser humano, mudando a percepção para a vida e subvertendo os paradigmas postos.⁷³⁴ “O *nonsense* do poema vai desconstruindo os significados e estabelecendo novos, abrigados na ambigüidade [*sic*] da linguagem poética.”⁷³⁵ Afinal, Manoel já deixou evidente que a função “[...] da poesia é encantar palavras. Poesia é a loucura das palavras.”⁷³⁶ Portanto, é contundente afirmar que a loucura é a explicação para a sua poesia:

coisinhas: osso de borboleta pedras
 com que as lavadeiras usam o rio
 pessoa adaptada à fome e o mar
 encostado em seus andrajos como um tordo!
 o hino da borra escova
 sem motor ACEITA-SE ENTULHO PARA O POEMA
 ferrugem de sol nas crianças raízes
 de escória na boca do poeta beira de rio
 que é uma coisa muito passarinho! ruas
 entortadas de vaga-lumes
 traste de treze abas e seus favos empedrados

⁷³⁰ MARINHO, 2014, p. 48-54.

⁷³¹ MARINHO, 2014, p. 53.

⁷³² ALMEIDA, 2012, p. 82.

⁷³³ ALMEIDA, 2012, p. 83-84.

⁷³⁴ AMARAL, Sílvia Letícia Germano do; MARINHO, Marcelo. A poética do devaneio em Manoel de Barros: ilogismos de um demiurgo. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 39-48.

⁷³⁵ CAMARGO, 1997, p. 50.

⁷³⁶ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 94.

de madeira sujeito com ar de escolhos inseto
 globoso de agosto árvore brotada
 sobre uma boca em ruínas
 retrato de sambixuga pomba estabelecida
 no galho de uma estrela! riacho com osso de fora
 coberto de aves pinicando
 suas tripas e embostando de orvalho
 suas pedras indivíduo que pratica nuvens ACEITA-SE
 ENTULHO PARA O POEMA moço que tinha
 seu lado principal caindo água e o outro lado
 mais pequeno tocando larvas!
 rã de luaçal⁷³⁷

A paisagem transvista é aquela que foi processada pelas lentes da imaginação poética, renovando, através da linguagem, a relação do poeta com o seu mundo. Desse modo, ele experimenta uma transcendência da “natureza natural”. Manoel questiona qualquer forma de natureza “por si mesma”, afinal, ela sempre passará, consciente ou não, pela lente da imaginação. Isso é recriação, transver, regressando aos “primórdios” humanos, à infância humana, onde a criação e a criatividade estavam em plena expressão.⁷³⁸

Natureza é fonte primordial?
 - Três coisas importantes eu conheço: lugar
 apropriado para um homem ser folha; pássaro que se
 encontra em situação de água; e lagarto verde que
 canta de noite na árvore vermelha. Natureza é uma
 força que inunda como os desertos. Que me enche
 de flores, calores, insetos, e me entorpece até a
 paradeza total dos reatores
 Então eu apodreço para a poesia
 Em meu labor se inclui o Paracleto.⁷³⁹

É o ato criador humano sobre aquilo que ele toca, cheira, vê, ouve e se relaciona.⁷⁴⁰ Manoel expressa essa experiência da seguinte perspectiva:

Uso as palavras mais para inventar e para mentir do que para dizer alguma certeza. Posso voltar à criança que fui, ao moleque que gostaria de ter sido e que não fui, posso chegar, manobrando palavras, onde quiser. Posso voltar até [sic] à infantice. Não tenho outra saída para brincar senão fazendo peraltagens com palavras.⁷⁴¹

Manoel vai além e dilui as fronteiras entre animais, humanos e coisas, de modo que cada um deles assume características e ações dos outros. Ao fazer isso, ele possibilita perceber elementos cotidianos que são desconsiderados pelas pessoas

⁷³⁷ BARROS, 2010, p. 175-176. [Arranjos para assobio].

⁷³⁸ MARINHO, 2014, p. 26-27.

⁷³⁹ BARROS, 2010, p. 179. [Arranjos para assobio].

⁷⁴⁰ MARINHO, 2014, p. 54-67; OLIVEIRA, 2018, p. 19-28.

⁷⁴¹ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 151.

adultas: formigas, capim, árvores, pedras e outros. São expressões ilógicas e oníricas em relação à vida, mas que permitem às pessoas leitoras conhecer o mundo por meio de novas perspectivas e sensações.⁷⁴²

Ao forçar a linguagem a conviver do mesmo lado que os elementos da natureza, as palavras, para o poeta, deixam de ser o veículo que permitirá ao homem compreender os mistérios da natureza. Tal operação irá colocar em xeque toda uma visão racionalista do conhecimento guiada por um sujeito que se encontra no centro.⁷⁴³

A linguagem adâmica permite ao poeta transver a linguagem, dar novos significados a ela que não sejam reduzidos à comunicação humana. A busca por significado vai além de constituir um discurso e princípios norteadores para a vida, mas está vinculada a uma busca por encantamento.⁷⁴⁴

Juntamente com a questão devorativa antropofágica entre coisas, animais, minerais, vegetais e seres humanos, está a discussão se Manoel era ou não um poeta regionalista. Contudo, o próprio poeta, ainda que marcado intensamente pelo Pantanal, não se considerava um poeta regionalista, haja vista que a sua preocupação sempre foi com a linguagem.⁷⁴⁵

Também não se trata de uma descrição dessa fauna e flora, mas de transvê-la, apresentando “[...] um Pantanal (trans)vivido pela imaginação, longe da natureza e próxima dos livros [...]”.⁷⁴⁶ O espaço nunca foi um objeto para descrição em sua poesia. Manoel escreve a forma como percebe, experimenta e inventa o mundo que o cerca, onde ele pisa e faz morada. É a apresentação da comunhão de seu corpo com o chão e as coisas miseráveis e ínfimas ali presentes.⁷⁴⁷ Manoel diz a Müller para se afastar de dois perigos,

[...] a necroverbose dos acadêmicos e a exuberância de nossa natureza. Da necroverbose, basta evitar contatos [*sic*]. E da exuberância da natureza, basta ter cuidado para não se afogar em tanto natural. Quero dizer: é preciso evitar o grave perigo de uma degustação contemplativa da natureza. Há o perigo de se cair no superficial fotográfico, na pura cópia, sem aquela surda transfiguração epifânica. A simples enumeração de bichos plantas (jacarés carandá sariema, etc.) não transmite a essência da natureza, senão que

⁷⁴² MARINHO; CORRÊA, 2009, p. 15-20.

⁷⁴³ BARBOSA, 2010, p. 58.

⁷⁴⁴ TORRES, 2015, p. 127-139.

⁷⁴⁵ ALMEIDA, 2011, p. 76-78; MÜLLER, 2010, p. 21-25; SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008; OLIVEIRA, 2018, p. 20.

⁷⁴⁶ ALMEIDA, 2011, p. 77.

⁷⁴⁷ ALMEIDA, 2011, p. 76-78; MÜLLER, 2010, p. 21-25; PUCHEU, 2001, p. 10-17.

apenas a sua aparência. Aos poetas é reservado transmitir a essência. Vem daí que é preciso humanizar as coisas e depois transfazê-las em versos.⁷⁴⁸

Não cabe aqui uma perspectiva idílica e bucólica, a ser contemplada em sua beleza, pois Manoel assume também o caráter grotesco e repulsivo da natureza, haja vista que a vida pantaneira é marcada muito mais pela sobrevivência do que pela contemplação romântica.⁷⁴⁹ A “natureza” não deve ser vista como exótica ou apenas um fundo de fotografia “instagramável”. Há que se haver uma “[..] surda transfiguração epifânica [...]”⁷⁵⁰, demonstrando certa complexidade em sua forma de observar o mundo, a natureza, as coisas e o ser humano.⁷⁵¹

Ainda em relação ao cenário pantaneiro, trata-se da maior planície alagada do mundo, onde a água é muito mais presente do que a terra, o que infere na própria poesia “líquida” de Manoel, através de sua instabilidade, descontinuidades e uma certa liberdade em relação à língua, sua gramática e sua linguística.⁷⁵² Ela “[...] é símbolo de criação, de vida, de renovação e transformação e por isso é um elemento emblemático na lírica deste autor.”⁷⁵³

Os homens deste lugar [Pantanal] são uma continuação das águas.⁷⁵⁴

Além disso, os limites desse bioma não são evidentes e fixos, haja vista as intensas mudanças sofridas ao longo do ano. “Isso porque o seu regime de secas e enchentes o torna uma região ambígua [*sic*] e movente.”⁷⁵⁵

MUNDO RENOVADO

No Pantanal ninguém pode passar régua. Sobremuito quando chove. A régua é existidura de limite. E o Pantanal não tem limites.

Nos pátios amanhecidos de chuva, sobre excrementos meio derretidos, a surpresa dos cogumelos! Na beira dos ranchos, nos canteiros da horta, no meio das árvores do pomar, seus branquíssimos corpos sem raízes

⁷⁴⁸ MÜLLER, 2010, p. 48.

⁷⁴⁹ TORRES, 2015, p. 42-48; MÜLLER, 2010, p. 20-24; PUCHEU, 2001, p. 25; CAMARGO, 1997, p. 156-157; LUNA, 2015, p. 96-98.

⁷⁵⁰ PUCHEU, 2001, p. 25.

⁷⁵¹ MÜLLER, 2010, p. 20-24.

⁷⁵² SANTOS, Osney Fernandes dos; MARINHO, Marcelo. Imagens do pantaneiro na obra poética de Manoel de Barros. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; *et. al. Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 79-84; ALMEIDA, 2011, p. 81-88; MÜLLER, 2010, p. 33; CAMARGO, 1997, p. 135-137.

⁷⁵³ OLIVEIRA, 2018, p. 134-164.

⁷⁵⁴ BARROS, 2010, p. 199. [Livro de pré-coisas].

⁷⁵⁵ MÜLLER, 2010, p. 33.

se multiplicam.

O mundo foi renovado, durante a noite, com as chuvas. Sai garoto pelo piquete com olho de descobrir. Choveu tanto que há ruas de água. Sem placas sem nome sem esquinas.

Incrível a alegria do capim. E a bagunça dos periquitos! Há um refofoar de insetos por baixo da casca úmida das mangueiras.

Alegria é de manhã ter chovido de noite! As chuvas encharcaram tudo. Os baguaris e os caramujos tortos. As chuvas encharcaram os cerrados até os pentelhos. Lagartos espaceiam com olhos de paina. Borboletas desovadas melam. Biguás engolem bagres perplexos. Espinheiros emaranhados guardam por baixo filhotes de pato. Os bulbos das lixeiras estão ensanguentados. E os ventos se vão apodrecer!

Até as pessoas sem eira nem vaca se alegram. E as éguas irrompem no cio os limites do pátio. Um cheiro de ariticum maduro penetra as crianças. Fugiram dos buracos cheios de água os ofídios lisos. E entraram debaixo dos fogões de lenha. Os meninos descobrem de mudança formigas-carregadeiras. Cupins constroem seus túneis. E há os bentevis-cartolas nos pirizeiros de asas abertas.

Um pouco do pasto ficou dentro d'água. Lá longe, em cima da peúva, o ninho do tuiuiú, ensopado. Aquele ninho fotogênico cheio de filhotes com frio!

A pelagem do gado está limpa. A alma do fazendeiro está limpa. O roceiro esta alegre na roça, porque sua planta está salva. Pequenos caracóis pregam saliva nas roseiras. E a primavera imatura das araras sobrevoa nossas cabeças com sua voz rachada de verde.⁷⁵⁶

Além disso, “[...] o homem pantaneiro experimenta intenso prazer em se locomover ao ar livre, razão pela qual não permanece por muito tempo no mesmo local.”⁷⁵⁷ Em grande medida, isso é uma influência de povos indígenas que viviam na região, fortemente marcados pelo nomadismo.⁷⁵⁸

É nessa experiência “líquida” que Manoel viveu a sua infância, e é o seu “quintal” em que brincava,⁷⁵⁹ assimilando o Pantanal “[...] como metáfora de mundo em constante transformação, ebulição, a vida fluindo em toda sua amplitude.”⁷⁶⁰ “Do Pantanal, região ambígua e de limites moventes, Manoel de Barros fará também uma poesia ambígua, que está nos limites entre realidade e ficção, entre memória e imaginação.”⁷⁶¹

⁷⁵⁶ BARROS, 2010, p. 206-207. [Livro de pré-coisas].

⁷⁵⁷ SANTOS; MARINHO, 2009, p. 74.

⁷⁵⁸ SANTOS; MARINHO, 2009, p. 74-75.

⁷⁵⁹ ALMEIDA, 2011, p. 81-88; CAMARGO, 1997, p. 135-137.

⁷⁶⁰ OLIVEIRA, 2018, p. 20.

⁷⁶¹ ALMEIDA, 2011, p. 88.

O poeta lê o mundo de um ponto de vista insólito ou encantado, como ele dizia, 'transvê' o mundo. Um grande achado do poeta foi recorrer ao Pantanal das cores fantásticas, das águas lentas, das criaturas miúdas, para falar de sonhos, impressões e gestos que se encontram em toda parte do mundo, da Nhecolândia à Avenida Paulista.⁷⁶²

Portanto, o Pantanal não é o cenário de sua poesia, mas uma de suas matérias-primas, que se reúne com outras para apodrecer e renascer pela linguagem.⁷⁶³ Não há uma reprodução "fidedigna" da realidade, mas ressignificar a linguagem para possibilitar novos olhares à realidade.⁷⁶⁴

ANÚNCIO

Este não é um livro sobre o Pantanal. Seria antes uma anúnciação. Enunciados como que constativos. Manchas. Nódoas de imagens. Festejos de linguagem.

Aqui o organismo do poeta adoece a Natureza. De repente um homem derruba folhas. Sapo nu tem voz de arauto. Algumas ruínas enfrutam. Passam louros crepúsculos por dentro dos caramujos. E há pregos primaveris...

(Atribuir-se natureza vegetal aos pregos para que eles brotem nas primaveras... Isso é fazer natureza. Transfazer.)

Essas pré-coisas de poesia.⁷⁶⁵

A natureza pantaneira é transvista por inúmeros personagens, dentre eles está Bernardo da Mata. Trata-se do principal andarilho manoelino, além de ser o ápice do que deseja Manoel: uma completa comunhão entre ser humano, natureza e poesia, de modo que não se distingue Bernardo daquilo que o afeta e se relaciona. O andarilho abandona a si mesmo para constituir uma relação de promiscuidade com aquilo que o cerca, desfazendo-se da civilização para se naturezar e se primitivizar.

Bernardo é quase árvore.
Silêncio dele e tão alto que os passarinhos ouvem
de longe.
E vêm pousar em seu ombro.
Seu olho renova as tardes.
Guarda num velho baú seus instrumentos de trabalho:
1 abridor de amanhecer
1 prego que farfalha
1 encolhedor de rios — e
1 esticador de horizontes.
(Bernardo consegue esticar o horizonte usando três
fios de teias de aranha. A coisa fica bem
esticada.)
Bernardo desregula a natureza:

⁷⁶² MARTINS, 2022, p. 168.

⁷⁶³ VIEIRA; AGUIAR, 2009, p. 10-11.

⁷⁶⁴ NEJAR, 2001, p. 12-15.

⁷⁶⁵ BARROS, 2010, p. 197. [Livro de pré-coisas].

Seu olho aumenta o poente.
(Pode um homem enriquecer a natureza com a sua
incompletude?)⁷⁶⁶

Bernardo é a maior expressão de exercício da virtude do inútil e, por isso, um exímio fabricante de inutensílios. Tem prazer em ser um nada, um traste, um errático e viver marginalizado pela sociedade consumista, exercendo tal identidade por ser um poeta com uma nova percepção do mundo ao seu redor.⁷⁶⁷ “Priorizando a dimensão lúdica das coisas, e a imaginação em detrimento da explicação, Bernardo também representa uma apologia à desrazão, bem como ao não pensar.”⁷⁶⁸

As atividades realizadas por ele [Bernardo] são invisíveis no mundo lógico, porque ele cria, inventa condições de existência para as coisas desprezadas. Sua principal tarefa é a de “transfazer a natureza”, desregrá-la, recompô-la, recriá-la numa língua de raiz, de fonte sem “substantivos próprios” e com uma propulsora força imagética.⁷⁶⁹

Essas características o tornam uma criança e o jeito infantil é a expressão utilizada por ele para viver e fazer/ser poesia.⁷⁷⁰

O personagem Bernardo da Mata ensina a não ser o que somos hoje. Ensina a ser, simplesmente, como uma árvore é. Bernardo não é, sendo: não sendo um ser humano pertencente à sociedade e seus principais valores, é um outro ser humano. [...] Bernardo é um encantado horizonte de expectativa, nossa esperança de um outro amanhã, o nosso próprio amanhã.⁷⁷¹

Pelos desvios verbais manoelinos, assim o poeta apresenta o seu andarilho:

Esse é Bernardo. Bernardo da Mata. Apresento.
Ele faz encurtamento de águas.
Apanha um pouco de rio com as mãos e espreme nos vidros
Até que as águas se ajoelhem
Do tamanho de uma lagarta nos vidros.
No falar com as águas rãs o exercitam.
Tentou encolher o horizonte
No olho de um inseto — e obteve!
Prende o silêncio com fivela.
Até os caranguejos querem ele para chão.
Viu as formigas carregando na estrada duas pernas de ocase
para dentro de um oco... E deixou.
Essas formigas pensavam em seu olho.
E homem percorrido de existências.
Estão favoráveis a ele os camaleões.
Espreado na tarde —
Como a foz de um rio — Bernardo se inventa...

⁷⁶⁶ BARROS, 2010, p. 322. [O livro das ignoranças].

⁷⁶⁷ MARTINS, 2022, p. 37; CHAVES, 2015, p. 135-148.

⁷⁶⁸ CHAVES, 2015, p. 140.

⁷⁶⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 134-178.

⁷⁷⁰ CHAVES, 2015, p. 135-148.

⁷⁷¹ CHAVES, 2015, p. 160.

Lugarejos cobertos de limo o imitam.
 Passarinhos aveludam seus cantos quando o veem.⁷⁷²

Ainda sobre a relação natureza e ser humano, Barros ressalta a grande recorrência da morte na poesia de Manoel, reconhecendo que a morte e o morrer são indicadores da finitude humana, impulsionando a imaginar sobre a vida. O poeta evidencia que a morte reconecta o ser humano à natureza, devolvendo-o à terra, compondo um processo que renova a vida. Tal qual esse processo, os restos e os inúteis são reaproveitados por meio da poesia. A ironia está presente nesse paradoxo que expressa a ambiguidade da vida e da criação poética. O enaltecimento daquilo que é podre, lixo, resto e desagradável se torna obra-prima poética e viva. Novamente, consagra-se a ideia de comunhão com a natureza:⁷⁷³

Bom é corromper o silêncio das palavras.
 Como seja:

1. *Uma rã me pedra.* (A rã me corrompeu para pedra. Retirou meus limites de ser humano e me ampliou para coisa. A rã se tornou o sujeito pessoal da frase e me largou no chão a criar musgos para tapete de insetos e de frades.)

2. *Um passarinho me árvore.* (O passarinho me transgrediu para árvore. Deixou-me aos ventos e as chuvas. Ele mesmo me bosteia de dia e me desperta nas manhãs.)

3. *Os jardins se borboletam.* (Significa que os jardins se esvaziaram de suas sépalas e de suas pétalas? Significa que os jardins se abrem agora só para o buliço das borboletas?)

4. *Folhas secas me outonom.* (Folhas secas que foram o chão das tardes me transmudaram para outono? Eu sou meu outono.)

Gosto de viajar por palavras do que de trem.⁷⁷⁴

Há um cio vegetal na voz do artista.
 Ele vai ter que envesgar seu idioma ao ponto de alcançar o murmúrio das águas nas folhas das árvores.
 Não terá mais o condão de refletir sobre as

⁷⁷² BARROS, 2010, p. 239-240. [O guardador de águas].

⁷⁷³ BARROS, 2010A, p. 75-85.

⁷⁷⁴ BARROS, 2010, p. 358. [Retrato do artista quando coisa].

coisas.
 Mas terá o condão de sê-las.
 Não terá mais ideias: terá chuvas, tardes, ventos,
 passarinhos...
 Nos restos de comida onde as moscas governam
 ele achara solidão.
 Será arrancado de dentro dele pelas palavras
 a torques.
 Sairá entorpecido de haver-se.
 Sairá entorpecido e escuro.
 Ver sambixuga entorpecida gorda pregada na
 barriga do cavalo –
 Vai o menino e fura de canivete a sambixuga:
 Escorre sangue escuro do cavalo.
 Palavra de um artista tem que escorrer
 substantivo escuro dele.
 Tem que chegar enferma de suas dores, de seus
 limites, de suas derrotas.
 Ele terá que envesgar seu idioma ao ponto de
 enxergar no olho de uma garça os perfumes do
 sol.⁷⁷⁵

Por fim, atenta-se para o caráter participativo da pessoa leitora na elaboração poética de Manoel, posto que a sua poesia possui um estímulo para que se colabore na construção de sentido. Reafirma-se o caráter incompleto da obra, mesmo após a sua finalização por parte do autor. O seu sentido é constituído a partir e pelo corpo a cada leitura, instigando os sentidos e conectando com a vida cotidiana, conforme os próprios desvios linguísticos estimulam. Há um direcionamento para a comunhão com os versos, que por sua vez leva a pessoa leitora às origens e à natureza.⁷⁷⁶ Estimula-se a produzir uma sensibilidade interna para outros espaços, outras formas de se viver, isto é, abre-se para uma disposição alheia, o “outro” invade e dele se aprende.⁷⁷⁷ De modo que se exercita o constante ato poético de nomear e renomear na medida em que a pessoa leitora confronta e questiona o texto poético.⁷⁷⁸

Semelhantemente, Oliveira observa que o texto poético de Manoel é uma tessitura na qual ele foi acrescentando novos traçados e bordados, cores e fios, ao mesmo tempo em que tecia a sua vida junto dele e dando espaço para que cada pessoa que a experimente também teça e seja tecido pela trama poética. Por isso, a sua obra vai além de simples contemplação etérea, ela exige participação, tal como sua obra também é uma polifonia de diálogos com outras pessoas, sejam elas

⁷⁷⁵ BARROS, 2010, p. 359. [Retrato do artista quando coisa].

⁷⁷⁶ BARROS, 2010a, p. 32; BASEIO, 2008, p. 90-91.

⁷⁷⁷ FEITOSA, 2019, p. 477-479.

⁷⁷⁸ OLIVEIRA, 2018, p. 37.

escritoras, filósofas ou artistas.⁷⁷⁹ Desse modo, “[...] pode-se sublinhar que o texto literário é um discurso aberto que traz a ambiguidade e valoriza o processo de construção da obra”⁷⁸⁰, estimulando e proporcionando novas interpretações.⁷⁸¹

Diante dessa realidade desordenada e aberta, Nejar orienta a pessoa leitora a “[...] receber a poesia de Manoel de Barros como um quadro sem moldura, desprovido de delimitação de área e do distanciamento crítico. Um quadro que se mistura às cores da parede, dispensando a definição de arte acabada.”⁷⁸² Afinal, a sua poesia é uma montagem de recortes que não estão conectados por um condutor, apenas pertencem a um mesmo texto.⁷⁸³

3.3.3 Um poeta nas margens: expressão redundante ou uma experiência decolonial?

Precisamos de aprender ignorâncias, nesse sentido de ver as coisas pela primeira vez: com o mesmo assombro das crianças e dos primitivos.⁷⁸⁴

Como indicado e analisado, Manoel elege as crianças, os trastes, as insignificâncias, os escombros, o que é abjeto e banal, o que é feio e repugnante, ou seja, tudo o que está à margem da sociedade, como caminho para a sua poética, uma crítica tanto para a literatura quanto para a sociedade, incluindo a teologia.⁷⁸⁵ O poeta “[...] não procura a palavra encantada, ornada, mas a palavra encantada, envesgada, decaída, fodida, esfregada no chão e deixada na sarjeta, assim nesta composição é perceptível a tensão entre o grotesco e o sublime.”⁷⁸⁶

Há quem receite a palavra ao ponto de osso, de oco;
ao ponto de ninguém e de nuvem.
Sou mais a palavra com febre, decaída, fodida, na
sarjeta.
Sou mais a palavra ao ponto de entulho.
Amo arrastar algumas no caco de vidro, envergá-las
pro chão, corrompê-las
até que padeçam de mim e me sujem de branco.

⁷⁷⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 13-15.

⁷⁸⁰ BARROS, 2010a, p. 23.

⁷⁸¹ BARROS, 2010a, p. 24.

⁷⁸² NEJAR, 2001, p. 65.

⁷⁸³ NEJAR, 2001, p. 64-68.

⁷⁸⁴ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 96.

⁷⁸⁵ REINER, Nery Nice Biancalana. Manoel de Barros e a Metapoesia. *Lumen et Virtus*, v. 4, n. 8, p. 55-70, fev. 2013. p. 69; BARROS, 2010, p. 44-48; LUNA, 2020, p. 111-117; CAMARGO, 1997, p. 224-231; TORRES, 2015, p. 55; BASEIO, 2008, p. 83-87.

⁷⁸⁶ OLIVEIRA, 2018, p. 23.

Sonho exercer com elas o ofício de criado:
usá-las como quem usa brincos.⁷⁸⁷

Como assinalado previamente, os seus versos são formados por “[...] uma linguagem ambígua, precária e evanescente, enraizada na desestabilização do sentido.”⁷⁸⁸ A lógica deles é a mesma da recordação de memória por uma criança e a forma como ela vê e descreve o mundo. Une-se elementos históricos, vividos pelo poeta (ou por outra pessoa), com imagens oníricas, formando uma estrutura fragmentária.⁷⁸⁹ Assim, os sentidos são construídos por entre as rupturas que marcam a constituição dos versos, que levam a pessoa leitora ao desconhecido.⁷⁹⁰ Até mesmo o suposto caráter “científico” de elementos adicionais de sua poesia, como as notas de rodapé, que num texto acadêmico tem como objetivo esclarecer algo do texto, na poesia de Manoel, obscurecem ainda mais o seu significado, como no caso abaixo.⁷⁹¹

Caracol é uma casa que se anda
E a lesma¹ é um ser que se reside.

Nota 1 – A fim de percorrer uma lesma desde o seu nascer até sua extinção, terei que aprender como é que ela recebe as manhãs, como é que ela anoitece. Terei de saber como é que ela reage ao sol, as chuvas, aos escuros, ao abismo, ao alarme dos papagaios. Vou ter que encostar o meu ventre no chão para o devido rastejo. Terei que produzir em mim a gosma dela a fim de lubrificar os caminhos da terra. Para percorrer uma lesma terei de exercitar o esterco com lubricidade. Terei de aprender a marcar com a minha saliva o chão dos poemas. E terei que aprender por final a arte de ser invadido ao mesmo tempo pelo orvalho e pela espuma dos sapos. A lesma sabe de cor o lugar da manhã que se abre primeiro.⁷⁹²

Tal percepção do mundo demonstra a afinidade de Manoel por tudo aquilo que é desprezado, descartado e sem importância pela sociedade moderna juntamente com o capitalismo em seu caráter selvagem e perverso, denunciando isto mesmo não havendo um tom e uma proposta aparente de denúncia.⁷⁹³ Ele recolhe, inclusive, as ruínas do próprio modernismo brasileiro da primeira metade do século XX.⁷⁹⁴ Através

⁷⁸⁷ BARROS, 2010, p. 172. [Arranjos para assobio].

⁷⁸⁸ CAMARGO, 1997, p. 235.

⁷⁸⁹ CAMARGO, 1997, p. 168-175.

⁷⁹⁰ CAMARGO, 1997, p. 233-237.

⁷⁹¹ CAMARGO, 1997, p. 251-252.

⁷⁹² BARROS, 2010, p. 371. [Retrato do artista quando coisa].

⁷⁹³ AMARAL; MARINHO, 2009, p. 45; BASEIO, 2008, p. 97; OLIVEIRA, 2018, p. 79.

⁷⁹⁴ LUNA, 2020, p. 111-117.

desse caminho, Manoel vai inventar os seus inutensílios, indicando o caráter de criação da língua e usando as palavras como se usa um brinquedo.⁷⁹⁵

O poema é antes de tudo um inutensílio.

Hora de iniciar algum
convém se vestir roupa de trapo.

Há quem se jogue debaixo de carro
nos primeiros instantes.

Faz bem uma janela aberta
uma veia aberta.

Pra mim é uma coisa que serve de nada o poema
enquanto vida houver.

Ninguém é pai de um poema sem morrer.⁷⁹⁶

O próprio criação da língua e da linguagem está vinculado ao sentido etimológico da palavra *infante*, de onde provém infância, remetendo a alguém marginalizado, “sem voz”.⁷⁹⁷ Manoel, ciente disso, considera o elemento marginalizado como bênção, algo a ser conquistado e usufruído, afinal, é pela infância, a experiência “sem luz”, que se chega aos primórdios:

ASCENSÃO

Depois que iniciei minha ascensão para a infância,
Foi que vi como o adulto é sensato!
Pois como não tomar banho nu no rio entre pássaros?
Como não furar lona de circo para ver os palhaços?
Como não ascender ainda mais até na ausência da voz?
(Ausência da voz e *infantia*, com t, em latim.)
Pois como não ascender até a ausência da voz —
Lá onde a gente pode ver o próprio feto do verbo —
ainda sem movimento.
Aonde a gente pode enxergar o feto dos nomes —
ainda sem penugens.
Por que não voltar a apalpar as primeiras formas da
pedra. A escutar
Os primeiros pios dos pássaros. A ver
As primeiras cores do amanhecer.
Como não voltar para onde a invenção esta virgem?
Por que não ascender de volta para o tartamudo!⁷⁹⁸

Manoel também segue dessacralizando o que, normalmente, é considerado sagrado e sacralizando o que é desprezado, impuro e profano. Contraria-se a lógica

⁷⁹⁵ MORAES; SILVA, 2019, p. 5-7; ALMEIDA, 2012, p. 84-86.

⁷⁹⁶ BARROS, 2010, p. 174. [Arranjos para assobio].

⁷⁹⁷ TORRES, 2015, p. 123.

⁷⁹⁸ BARROS, 2010, p. 409-410. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

social e do mercado, tornando em novo e belo o lixo e o feio.⁷⁹⁹ Nas palavras de Nejar, a poesia de Manoel cifra “[...] a idealização de um mundo velho e sujo, recendendo a detritos, trastes e pequenos objetos desanimados do consumo, onde o mais sagrado era não encontrar nenhuma utilidade para a poesia.”⁸⁰⁰ A lógica constituinte da poesia de Manoel também deveria ser assumida pelas teologias institucionais eclesiásticas.

Nessa perspectiva poética, torna-se possível questionar a dominação social brasileira através da linguagem. Segundo Marinho,

[...] uma tal poesia rejeita a condição primeira da gramática normativa, eficaz instrumento de escalonamento e dominação social. Neste país de todos os contrastes, as classes sociais com menor poder de acesso ao aprendizado das normas linguísticas são eternamente condenadas a papéis subalternos, ainda que a sabedoria seja encontrada com mais frequência entre os humildes do que entre os doutos bacharéis. Nessa perspectiva, a poesia humanista de Manoel indica que seria preciso recuperar, também no plano poético, o poder expressivo da linguagem das brasileiras e brasileiros que, ao longo dos séculos, foram preconceituosamente relegados às bordas correções da nação.⁸⁰¹

Paradoxalmente, Manoel constrói um elogio à exclusão social em sua obra. Como já indicado, ele não está preocupado em tratar de um tema exaustivamente, muda quando o convém, pois o seu interesse é com a linguagem, sobretudo com uma “[...] oralidade antiga e ancestral”.⁸⁰² Nejar, inclusive, observa que o público de sua obra é composto por pessoas leitoras sofisticadas, ainda que não seja essa a pretensão do poeta nem um limitante para a leitura de sua poesia. Afinal, ela apresenta uma intertextualidade com grandes personalidades mundiais, seja da literatura, música, pintura, filosofia ou ciência. E seus temas são de ordem filosófica, de modo que seja importante certa bagagem de vivência literária.⁸⁰³ Entretanto, o caráter paradoxal de Manoel, da sua poesia e das inúmeras leituras de sua obra representam a paradoxalidade da vida e do ser humano, sobretudo na modernidade.

Os alter egos de Manoel são suas expressões que não se realizaram ou que ele deseja ser, são representações de seu “abismo”. Ao se reconhecer incompleto e inútil, ele busca uma maneira de ser em outros pela poesia. Desse modo, suas

⁷⁹⁹ LUNA, 2020, p. 111-117.

⁸⁰⁰ NEJAR, 2001, p. 8.

⁸⁰¹ MARINHO, Marcelo. Do regional ao universal: conversações ao pé da árvore com um pantaneiro. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 5-6.

⁸⁰² NEJAR, 2001, p. 41.

⁸⁰³ NEJAR, 2001, p. 41-44.

personagens são relegadas ao abandono e à marginalidade, afinal, quem não é uma pessoa consumidora, é descartada do circuito social principal e se torna um estorvo a ser abandonado. A exemplo disso, o vagabundo Carlitos, representado pelo ator Charles Chaplin, é um dos seus “desheróis” favoritos, pois a sua vida é marginal e na vagabundagem. Além disso, esses sujeitos são expressões histórica e social de pessoas marginalizadas e inúteis para a sociedade, pessoas em situação de rua, prostitutas, pessoas andarilhas, bêbadas, loucas, entre outras.⁸⁰⁴

Ademais, como já indicado, os andarilhos são personagens que seguem de maneira não planejada e marcados pela ignorância, comunicando-se por uma linguagem em contato com o chão, com a terra, sendo imprevisíveis.⁸⁰⁵ Tal como um andarilho de pés descalços, Manoel se conecta e conecta as coisas do mundo de formas inusitadas. Cria-se um mundo aberto, sem previsão para o seu fechamento, projetando “[...] uma nova forma de estar no mundo.”⁸⁰⁶ “Manoel de certa forma em sua produção andarilha extrai todo esse material disponível da natureza/cultura, não no sentido de reter esses materiais, mas sim, mostrar que os mesmos, sempre se apresentam em fluxo, em movimento.”⁸⁰⁷

Ser tonto, andarilho ou idiota é não seguir pelo trilho, como o trem, mas pelos desvios, os descaminhos. Isso é ser poeta. O que também reflete a experiência decolonial. E, antes de tudo, é um indicativo da própria errância em que vivem os seres humanos.⁸⁰⁸ O importante para suas personagens é a caminhada marginal que realizam:⁸⁰⁹

3. NO TEMPO DE ANDARILHO

Prospera pouco no Pantanal o andarilho. Seis meses, durante a seca, anda. Remói caminhos e descaminhos. Abastece de perna as distâncias. E, quando as estradas somem, cobertas por águas, arrancha.

O andarilho é um antipiqueteiro por vocação. Ninguém o embuçala. Não tem nome nem relógio. Vagabundear é virtude atuante para ele. Nem é um idiota programado, como nós. O próprio esmo e que o erra.

Chega em geral com escuro. Não salva os moradores do lugar. Menos por deseducado. Senão que por alheamento e fastio.

⁸⁰⁴ CHAVES, 2015, p. 52-58.

⁸⁰⁵ BASEIO, 2008, p. 90-91.

⁸⁰⁶ BASEIO, 2008, p. 90.

⁸⁰⁷ FEITOSA, 2019, p. 478.

⁸⁰⁸ OLIVEIRA, 2018, p. 27-40.

⁸⁰⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 250.

Abeira-se do galpão, mais dois cachorros, magros,
pede comida, e se recolhe em sua vasilha de dormir,
armada no tempo.

Cedo, pela magrez dos cachorros que estão medindo
o pátio, toda a fazenda sabe que Bernardão chegou.
“Venho do oco do mundo. Vou para o oco do mundo.”
É a única coisa que ele adianta. O que não adianta.

Tem sempre um ar altivo de quem vê pedra nadando,
esse Bernardão. Não aceita brincadeiras. Não monta
no porco. É coisa indefinida. Igual um caramujo irrigado.
Anda na terra como quem desabrocha. E não
inventava remédios para ficar mais inteiro.

Enquanto as águas não descem e as estradas não
se mostram, Bernardo trabalha pela boia. Claro que
resmungava. Está com raiva de quem inventou a enxada.
E vai assustando o mato como um feiticeiro.

Os hippies o imitam por todo o mundo. Não faz
entretanto brasão de seu pioneirismo. Isso de entortar
pente no cabelo intratável ele pratica de velho.
A adesão pura à natureza e a inocência nasceram com ele.
Sabe plantas e peixes mais que os santos.

Não sei se os jovens de hoje, adeptos da natureza,
conseguirão restaurar dentro deles essa inocência.
Não sei se conseguirão matar dentro deles a centopeia
do consumismo.

Porque já desde nada, o grande luxo de Bernardo e
ser ninguém. Por fora é um galalau. Por dentro não
arredou de criança. É ser que não conhece ter. Tanto
que inveja não se acopla nele.⁸¹⁰

Suas personagens incorporam uma mudança de paradigma, em que a sabedoria não mais significa a racionalidade, mas está envolvida com a poesia, a infância, a natureza, a vidência e o mistério. E é por meio dela que o ser humano será plenamente livre, tal como são os andarilhos.⁸¹¹ Uma liberdade linguística, de jeito de viver e da própria dinâmica entre consumo e descarte configura uma vida e sua promessa de felicidade e bem-estar.⁸¹² O consumismo, movimento da máquina capitalista contemporânea, estimula os desejos humanos por novos produtos enquanto rapidamente descarta os antigos, sendo ele mais do que um ato de subsistência, um caminho de valorização individual e coletivo.⁸¹³ Diferentemente, a liberdade

[...] conquistada pelos andarilhos de Manoel de Barros, é entendida como um estado poético que só pode ser alcançado pela escolha de abandonar o mundo sociocultural; de se abandonar como humano, e caminhar para o rumo do nada, até ser árvore de novo.⁸¹⁴

⁸¹⁰ BARROS, 2010, p. 214-215. [Livro de pré-coisas].

⁸¹¹ CHAVES, 2015, p. 101-109.

⁸¹² CHAVES, 2015, p. 31-52.

⁸¹³ CHAVES, 2015, p. 31-52.

⁸¹⁴ CHAVES, 2015, p. 109.

Para que isso aconteça, é preciso desfazer vida, as relações e a linguagem, entregando-se ao natural. Tudo isso constitui um caminho subversivo, decolonial.⁸¹⁵

Para entrar em estado de árvore e preciso partir de
um torpor animal de lagarto as três horas da tarde, no
mês de agosto.
Em dois anos a inércia e o mato vão crescer em
nossa boca.
Sofreremos alguma decomposição lírica até o mato
sair na voz.

Hoje eu desenho o cheiro das árvores.⁸¹⁶

Junto à dinâmica consumo-descarte, une-se a eficiência, a eficácia e o propósito prático e instrumental das coisas como valores mais bem quistos na contemporaneidade. Tornaram-se os valores centrais da modernidade, pondo em relatividade e dúvida todos os outros, tais como os produzidos pela arte. Para o âmbito do pensamento e da construção do conhecimento, esses valores necessitam e exigem a exatidão, um pensar calculador, que por uma mínima mudança se torna um serviço para nada.⁸¹⁷

Por isso, o homem [ser humano] da modernidade é um sujeito explorador, instrumentalista, operador e desafiador, que atua neste modo de descobrimento, próprio da técnica moderna, donde extrair, transformar, estocar, distribuir, são modos de sua realização.⁸¹⁸

O pensamento calculista requer domínio sobre as coisas, transformando-as em matérias-primas ou produtos. Isso também afeta a linguagem, que passa a ser apenas informacional e instrumental. Esse caráter é, notadamente, rechaçado pela poética decolonial de Manoel.⁸¹⁹

Como já apresentado, para o poeta, a poesia “[...] é a virtude do inútil [...]”⁸²⁰, pois “[...] o inútil só presta para poesia.”⁸²¹ De modo que não é possível descrever a poesia, apenas achá-la, descobri-la, num processo de artesanaria onde o belo é trabalhado e por meio do qual se cria um relacionamento afetivo e erótico entre poeta e as palavras.⁸²² Para que isso seja possível, há que se aproximar e relacionar

⁸¹⁵ CHAVES, 2015, p. 101-109.

⁸¹⁶ BARROS, 2010, p. 301. [O livro das ignoranças].

⁸¹⁷ MIRANDA, 2019, p. 71-75.

⁸¹⁸ MIRANDA, 2019, p. 77.

⁸¹⁹ MIRANDA, 2019, p. 77-79.

⁸²⁰ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁸²¹ SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

⁸²² SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA, 2008.

com inutilidades, coisas insignificantes e sem qualquer valor (incluindo seres vivos). Tendo a perspectiva utilitarista consumista capitalista como parâmetro hegemônico contemporâneo, a própria poesia manoelina é, sem dúvida, um elemento “desútil” diante dos objetos de consumo.⁸²³ Aqui, o desútil é aquilo que é desprezível, improdutivo e desnecessário.⁸²⁴

Diga-se de passagem que Barros não está nem aí para os ditames do mercado. Condiciona a poesia a tudo o que não presta, não tem valia. Inverte a escala do válido e do inválido. O que a sociedade de consumo preza, ele despreza, e vice-versa. Por quê? Não está interessado em repetir o cotidiano, mas em recriá-lo. Um carro no ferro-velho, de acordo com sua teoria, tem mais valor que um novo na concessionária.⁸²⁵

Ao buscar conhecer a si mesmo, o eu-lírico “[...] professa a ignorância e caracteriza seu trabalho por “coisas inúteis”.⁸²⁶ As palavras são conectadas por Manoel não pela sua utilidade, mas como uma “coisa” que se relaciona com outras.⁸²⁷ Assim, “[...] é preciso, antes de tudo, coisificar-se, abandonar-se enquanto sujeito que detém a posse de si mesmo e do outro (via discurso), tornar-se um *vivente do ermo* e um *cultivador dos nadifúndios*.⁸²⁸ Um nadifúndio “[...] é uma imensidão, onde nascem as coisas e as frases.”⁸²⁹

Eles enverdam jia nas auroras.
São viventes de ermo. Sujeitos
Que magnificam moscas — e que oram
Devante uma procissão de formigas...
São vezeiros de brenhas e gravanhas.
São donos de nadifúndios.
(Nadifúndio e lugar em que nadas
Lugar em que osso de ovo
E em que latas com vermes emprenhados na boca.
Porém.
O nada destes nadifúndios não alude ao infinito menor
de *ninguém*.
Nem ao *Néant* de Sartre.
E nem mesmo ao que dizem os dicionários: *coisa que
não existe*.
O nada destes nadifúndios existe e se escreve com letra
minúscula.)
Se trata de um tratal.
Aqui pardais descascam larvas.
Vê-se um relógio com o tempo enferrujado dentro.
E uma concha com olho de osso que chora.

⁸²³ CHAVES, 2015, p. 31-52; MIRANDA, 2019, p. 79-81.

⁸²⁴ MIRANDA, 2019, p. 79-81.

⁸²⁵ NEJAR, 2001, p. 15.

⁸²⁶ BARROS, 2010a, p. 68.

⁸²⁷ FEITOSA, 2019, p. 477-480.

⁸²⁸ OLIVEIRA, 2011, p. 167.

⁸²⁹ PUCHEU, 2001, p. 27.

Aqui, o luar desova...
Insetos umedecem couros
E sapos batem palmas compridas...
Aqui, as palavras se esgarçam de lodo.⁸³⁰

Há uma quebra no pensamento racional que está postulado sobre o fundamento de Parmênides onde uma coisa não é outra. Manoel distorce essa lógica e apresenta a capacidade que todas as coisas possuem de se relacionarem e assumirem elementos impossíveis para elas a partir do pensamento cartesiano.⁸³¹ Bernardo ilustra isso na medida em que nem percebia o quanto pertencia à natureza e o seu abandono junto dela:

Por modo de nossa vivência ponho por caso Bernardo.
Bernardo nem sabia que houvera recebido o privilégio
do abandono.
Ele fazia parte da natureza como um rio faz, como
um sapo faz, como o ocaso faz.
E achava uma coisa cândida conversar com as águas,
com as árvores, com as rãs.
(Eis um caso que há de perguntar: é preciso estudar
ignorâncias para falar com as águas?)
Ele falava coisinhas seráficas com as águas;
Bernardo morava em seu casebre na beira do rio –
moda um ermitão.
De manhã, bem cedo, ele pegava de seu regador e ia
regar o rio.
Regava o rio, regava o rio.
Depois ele falava para nós que os peixes também
precisam de água para sobreviver.
Perto havia um brejo canoro de rãs.
O rio encostava as margens na sua voz.
Seu olhar dava flor no cisco.
Sua maior alegria era de ver uma garça descoberta no
alto do rio.
Ele queria ser sonhado pelas garças.
Bernardo tinha visões como esta – eu via a manhã
pousada sobre uma lata que nem um passarinho no
abandono de uma casa.
Era uma visão que destampava a natureza de seu olhar.
Bernardo não sabia nem o nome das letras de uma
palavra.
Mas soletrava rãs melhor que mim.
Pelo som dos gorjeios de uma ave ele sabia sua cor.
A manhã fazia glória sobre ele.
Quando eu conheci Bernardo o ermo já fazia
exuberância nele.⁸³²

⁸³⁰ BARROS, 2010, p. 242. [O guardador de águas].

⁸³¹ MARTINS, 2022, p. 278-280.

⁸³² BARROS, 2010, p. 451-452. [Menino do mato].

A cada novo verso, uma coisa pode assumir outra identidade e experiência. O poeta confunde a pessoa leitora sobre o que é objeto e sujeito em sua obra, seu mundo é contraditório, ambíguo.⁸³³

Manoel de Barros, ao que tudo indicia sua lírica, assume tarefa de dar continuidade à resistência ao extremado racionalismo que ainda persiste em nossa cultura. Assim, a seu modo, empreende uma mansa e silente guinada em direção às mais puras e genuínas experiências. Elas talvez possam trazer de volta a nossa capacidade de verdadeiramente sentir.⁸³⁴

Permite-se experimentar o caminho próprio da poética, o qual, “[...] por excelência, permite a desobjetificação provocada pela primeira conseqüência [*sic*] da criação tal qual a exercida pela autodidática do poeta: *preciso de atrapalhar as significâncias!*”⁸³⁵ A linguagem poética indica que o ser humano se relaciona com aquilo que está a sua frente e que há um mútuo afeto, ao contrário da relação asséptica sujeito-objeto.⁸³⁶

Manoel, ao contrário do movimento de produção capitalista, desconstrói os objetos até o seu pleno retorno à natureza.⁸³⁷ A influência do universo indígena o permite realizar esse movimento, buscando o retorno a um tempo e espaço primitivos, desarticulando a linguagem e comungando-se com a natureza. Haja vista que os povos indígenas tendem a estar mais integrados ao ambiente que os cerca estando fora da separação ontológica moderna.⁸³⁸ Também recupera o reconhecimento da inexistência de hierarquias colonialistas entre os seres e uma comunhão entre transcendente e imanente,⁸³⁹ de modo que se reconheça que o “[...] amálgama entre os reinos animal, vegetal, mineral e hominal é próprio da cultura indígena.”⁸⁴⁰

Em Manoel, o primitivo é referente à profunda e intrínseca relação entre o ser humano e os reinos animal, vegetal e mineral. A entrega e o relacionamento entre ambos são intensos e podem ser considerados experiências místicas, proporcionando

⁸³³ MARTINS, 2022, p. 278-280.

⁸³⁴ SANTOS, 2020, p. 64.

⁸³⁵ PUCHEU, 2001, p. 32.

⁸³⁶ MARINHO, 2014, p. 78-79.

⁸³⁷ NEJAR, 2001, p. 26-30.

⁸³⁸ CAMARGO, 1997, p. 143; GALHARTE, 2007, p. 175-178.

⁸³⁹ GALHARTE, 2007, p. 175-178.

⁸⁴⁰ GALHARTE, 2007, p. 188.

um intenso êxtase.⁸⁴¹ Dessa maneira, o poeta rememora que a poesia é exercício de encantamento e divinização da vida, sem compromisso objetivo e utilitário.⁸⁴²

O poeta vai transfigurando os sentidos atribuídos aos objetos, “[...] desfazendo definições que indicariam seu aproveitamento comercial.”⁸⁴³ Vê-se o valor das coisas por si mesmo.⁸⁴⁴ Segundo Nejar, as coisas passam por um processo de “conversão” religiosa – do útil para o inútil.⁸⁴⁵ “Da mesma forma que altera a grafia de uma palavra para impor estranheza e apagar seu passado etimológico, Manoel de Barros enaltece os objetos saturados, desgastados, rasurados e privados da grafia comercial.”⁸⁴⁶ Rompe-se com a produtividade, mantendo-se apenas a paralisação contemplativa, um festejo da inutilidade do ser humano.⁸⁴⁷ É uma reviravolta em toda expressão de relacionamento humano, não reduzindo mais o seu interlocutor como matéria-prima e objeto a ser explorado.⁸⁴⁸

Ao transformar o ser humano em coisa, operação impensável na produção capitalista, Manoel distorce a crença a respeito da centralidade da racionalidade na vida humana, ao indicar que a imaginação, a sensibilidade e a criatividade são, também, elementos indispensáveis para ela.⁸⁴⁹ É a confirmação de que viver é não se contentar apenas com as “formas retas”, previsíveis e bem delimitadas, mas “transvê-las” através da poesia, da arte.⁸⁵⁰ A linguagem de Manoel é herética, vai pelo desvio da norma e pelo erro. Por isso, assume o termo bugre, pejorativo quando direcionado aos povos indígenas desde os tempos coloniais, com gosto e simpatia.⁸⁵¹ “O poeta-bugre não anda por estradas já viajadas, por versos já acostumados.”⁸⁵²

Tal como almejam os estudos decoloniais, rompe-se com o empirismo, o racionalismo e o utilitarismo modernos.⁸⁵³ Salva-se o mundo “sucateado” ao “transvê-lo” pela imaginação.⁸⁵⁴ Ao assumir o que é desprezado pela sociedade como material

⁸⁴¹ GALHARTE, 2007, p. 118-123.

⁸⁴² SANTOS, p. 54-74; CARRASCOZA, 2020, p. 57-62.

⁸⁴³ NEJAR, 2001, p. 26.

⁸⁴⁴ MIRANDA, 2019, p. 82-85.

⁸⁴⁵ NEJAR, 2001, p. 26-30.

⁸⁴⁶ NEJAR, 2001, p. 27.

⁸⁴⁷ NEJAR, 2001, p. 26-30.

⁸⁴⁸ MIRANDA, 2019, p. 82-85.

⁸⁴⁹ OLIVEIRA, 2018, p. 43-49; PUCHEU, 2015, p. 281-283.

⁸⁵⁰ DE ANGELO; MARIA, 2023, p. 155-158.

⁸⁵¹ MÜLLER, 2010, p. 17-20.

⁸⁵² ALMEIDA, 2011, p. 84.

⁸⁵³ MARINHO, 2014, p. 68.

⁸⁵⁴ MARINHO, 2014, p. 28-35.

de poesia, Manoel contesta não apenas o utilitarismo prático da sociedade, mas uma tradição literária que versava sobre coisas nobres e elevadas. Ele insere o grotesco como elemento indispensável e central da vida, junto a ilogismos que, também, rompe com o suposto domínio da racionalidade.⁸⁵⁵ Ao elaborar desvios linguísticos e dar atenção ao que é desimportante, Manoel promove uma resistência simbólica ao capitalismo selvagem e ao progresso desorganizado, embora talvez não fosse esse o seu objetivo poético.⁸⁵⁶

Ao aproveitar tudo o que está à margem e é lixo para a sociedade e para o consumo, Manoel converte o inútil em útil para a poesia. Enquanto a sociedade ocidental despreza tudo aquilo que é inútil, sem utilidade para a produção, o trabalho e o consumo, a artesanía poética caminha em sentido contrário, tal como a arte em geral.⁸⁵⁷ De modo que, em “[...] uma sociedade pragmática, utilitarista e consumista, a poesia sobrevive à margem, incompatível com os meios de produção, cantando o homem e seus sonhos, suas inquietações e paixões.”⁸⁵⁸

O completo distanciamento da lógica e da racionalidade faz da poesia de Manoel uma lente limpa e nítida de tudo aquilo que está nas beiradas da vida e que o ser humano se esquece que exista. É acordado de seu sonambulismo para prestar mais atenção no caminho, que se observa, sobretudo, não os seus supostos feitos heroicos, mas o lixo deixado pelo caminho.

Portanto, apesar de sempre se manter à margem da sociedade, se “[...] queremos ir além da mera relação sujeito e objeto, é necessário habitar o mundo, mais que simplesmente manipulá-lo”⁸⁵⁹, de modo que seja indispensável erguer uma habitação poética do mundo, fora da serventia utilitarista, pragmática e informacional. Nesse caso, trata-se muito mais de uma atitude passiva: deixar-se ser habitado pelo mundo.⁸⁶⁰

⁸⁵⁵ OLIVEIRA, 2018, p. 19-28.

⁸⁵⁶ BARROSA, 2010, p. 35-37.

⁸⁵⁷ ALMEIDA, 2012, p. 84-86; NEJAR, 2001, p. 82-83; CAMARGO, 1997, p. 178-191.

⁸⁵⁸ CAMARGO, 1997, p. 222.

⁸⁵⁹ MIRANDA, 2019, p. 86.

⁸⁶⁰ MIRANDA, 2019, p. 85-89.

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi esboçado e argumentado neste capítulo, observa-se que, apesar da desconfiança ou rejeição da arte – e, portanto, da literatura – pela teologia e por outras áreas e discussões epistemológicas, ela se revela como promotora de uma travessia humana: da metafísica filosófica e teológica, apática, essencialista e intolerante, para uma patologia em que o ser humano é afetado pela existência, configurando-lhe sentido. A poética é um caminho singular nessa experiência, estando desobrigada do utilitarismo, questionando a autossuficiência humana e aberta à polissemia.

Manoel, ciente do ser fragmentário do ser humano moderno, apropria-se da poética para elaborar uma dinâmica existencial que, primeiramente, confere significado a sua vida, além de compartilhar esse feito com as pessoas leitoras que se envolvem com a sua poesia. Assim, ao ser tocada pela poética manoelina, a teologia será capaz de sair dos seus limites confessionais e dogmáticos, experimentando uma revelação teopática, distinta e independente das clausuras eclesiais. Permite-se a experimentação de uma corporalidade com o chão, com as miudezas, com os andarilhos, com a ancestralidade, com o primitivo das palavras, dos animais, dos vegetais, dos mineiros e do humano. Sem dúvida, uma experiência teodecolonial que permite a elaboração de uma teologia “desútil” e vagabunda.

Os bens do poeta: um fazedor de inutensílios, um travador de amanhecer, *uma teologia do traste*, uma folha de assobiar, um alicate cremoso, uma escória de brilhantes, *um parafuso de veludo* e um lado primaveril

Teologia do traste – Manuscrito do mesmo nome, contendo 29 páginas, que foi encontrado nas ruínas de um coreto, na cidade de Corumbá, por certo ancião adaptado a pedras. Contou-nos o referido ancião, pessoa saudavelmente insana de poesia, que sobre as ruínas do coreto BROTAVAM ÁRVORES / OBRAVAM POBRES / MORAVAM SAPOS / TREPAVAM ERVAS / CANTAVAM PÁSSAROS. E que, ali, o cansaço era muito desenvolvido, bem como o amarra-pinto e o guspe-de-taquarizano.

Parafuso de veludo – Artefato inventado no Maranhão, por volta de 1908, por um PORTA-ESTANDARTE que, após anunciar os seus inventos em praça pública, enrolava-se na Bandeira Nacional. (Segundo uma correspondência de Ismael Cardim.)

*Manoel de Barros,
Arranjos para assobio*

4 NUTRINDO-SE DE MANOEL: FONTE E BANQUETE DA VIDA PARA A TEOLOGIA CRISTÃ

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao final desta pesquisa, reafirmam-se e aprofundam-se os elementos já assinalados. Confirma-se o caráter antropofágico diante da poética manoelina, capaz de assimilar nutrientes culturais, filosóficos e teológicos por meio da experimentação patológica da vida.

Neste capítulo, portanto, três discussões teodecoloniais serão destacadas: o criancamento da palavra; a comunhão eucarística com o chão, com as miudezas, o ínfimo e as desutilidades; e o reconhecimento da insuficiência, parcialidade e provisoriedade de discurso teológico.

Juntas, elas compõem o diálogo teopoético de Manoel de Barros, abrindo caminho para uma revisão decolonial da teologia. Ambas, permitem ao leitor e à leitora degustarem e absorverem uma experiência que sai da insistência da Teologia Prática em se apegar, quase inteiramente na busca por relevância diante da sociedade. Além do utilitarismo e consumismo, nos quais está mergulhada a sociedade contemporânea ocidental. Aqui, come-se uma outra experiência teológica, marcada pela fusão de saberes, por vezes ambivalentes e contraditórios entre si, que parte da experiência cristã, confirmando a tese desta pesquisa de que é possível produzir teologia decolonial, sobretudo por meio da literatura dita “secular”.

4.2 O CRIANÇAMENTO DA PALAVRA: INSISTÊNCIA NA PLURALIDADE E DINAMICIDADE DA TEOLOGIA

Poesia é um lugar aonde a gente ainda pode fazer com que o absurdo seja uma sensatez.⁸⁶¹

Palavras
Gosto de brincar com elas.

⁸⁶¹ BARROS *apud* MÜLLER, 2010, p. 104.

Tenho preguiça de ser sério.⁸⁶²

No primeiro capítulo, discorreu-se sobre a colonialidade e como ela perpassa pelo ser humano e pela sociedade. Um dos aspectos que permitem essa realidade é o fato de a linguagem representar um lugar de *ser* e de *viver* do ser humano, e não apenas um instrumento comunicativo. Ela articula a vida, permitindo o seu acontecimento.⁸⁶³ Dito isso, refletir e reimaginar linguagens e gramáticas, que contestem a colonialidade e possibilitem outras formas de articulação da vida, inclusive no campo teológico, constituem um desdobramento decolonial.⁸⁶⁴ Isso permite seguir pelo caminho contrário à colonialidade, onde a teologia “[...] se abre a expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas”.⁸⁶⁵

Manusear a linguagem não se reduz a propor uma mera forma abstrata; antes, impõe-se o desafio de desvelar, criar e promover novas “gramáticas” para a teologia cristã — gramáticas estas pautadas e direcionadas para a vida concreta, como é próprio da dinâmica da linguagem simbólica.⁸⁶⁶ As palavras, em Manoel, são mais do que simples caracteres em uma folha de papel:

– E as palavras, têm vida?
– Palavras para eles [videntes de ermo] têm carne aflição pentelhos – e a cor do êxtase.⁸⁶⁷

Esse caráter linguístico permite à linguagem teológica ser capaz de manter o seu caráter aproximativo e polissêmico, características indispensáveis para qualquer leitura, proposta e linguagem teológica decolonial.⁸⁶⁸

A linguagem poética e a linguagem religiosa/teológica provêm do mesmo seio simbólico, elaborando e celebrando eventos portadores de sentido, possibilitando falar sobre a criação da teopoética.⁸⁶⁹ Trata-se de um diálogo hermenêutico interdiscursivo

⁸⁶² BARROS, 2010, p. 419. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

⁸⁶³ CUNHA, 2017, p. 66-72.

⁸⁶⁴ CUNHA, 2018, p. 302-304.

⁸⁶⁵ CUNHA, 2018, p. 306.

⁸⁶⁶ CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. *Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 132-148, jan./jun. 2021. p. 139-142.

⁸⁶⁷ BARROS, 2010, p. 249. [O guardador de águas].

⁸⁶⁸ CUNHA, 2021, p. 139-142.

⁸⁶⁹ LUNA, 2015, p. 44-47.

que promove uma leitura teológica, que, neste caso, é realizada através da obra poética de Manoel de Barros. Essa leitura não se reduz à identificação de traços e elementos provenientes de tradições religiosas presentes na obra, de modo que tal análise legitima a leitura teológica realizada. Na leitura teopoética,

poesia e teologia se situam num espaço limítrofe onde quase não são identificáveis as diferenças entre uma e outra, visto estarem as mesmas misturadas por meio de tecido metafórico, que tem o sagrado e o teológico como possibilidade de sentido e referência.⁸⁷⁰

Na obra de Manoel, há contato e recriação de elementos da tradição judaico-cristã, mas o sagrado/teológico de sua obra vai além disso.⁸⁷¹ Porém, nem sempre se trata de uma intertextualidade com citações diretas, ou de concordância com os discursos bíblicos. Assim como na poesia “Um novo Jó”, Manoel apresenta o seu personagem como aquele que se satisfaz no abandono e conhece as coisas ao se tornar elas, diferente do Jó bíblico, reescrevendo a figura dele.⁸⁷²

UM NOVO JÓ

*Porquanto
como conhecer as coisas senão sendo-as?*
JORGE DE LIMA

Desfrutado entre bichos
raízes, barro e água
o homem habitava
sobre um montão de pedras.

Dentro de sua paisagem
— entre ele e a pedra —
crescia um caramujo.

Davam flor os musgos...
Subiam até o lábio
depois comiam toda a boca
como se fosse uma tapera.

Convivência de murta
e rãs... A boca de raiz
e água escorria barro...

Bom era
sobre um pedregal frio
e limoso dormir!
Ao gume de uma adaga
tudo dar.

Bom era ser bicho

⁸⁷⁰ SILVA; LUNA, 2018, p. 107.

⁸⁷¹ SILVA; LUNA, 2018, p. 105-107; MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 32-40; NEJAR, 2001, p. 59-60.

⁸⁷² LUNA, 2020, p. 63-70.

que rasteja nas pedras;
 ser raiz de vegetal
 ser água.

Bom era caminhar sem dono
 na tarde
 com pássaros em torno
 e os ventos nas vestes amarelas.

Não ter nunca chegada
 nunca optar por nada.
 Ir andando pequeno sob a chuva
 torto como um pé de maçãs.

Bom era entre botinas
 tronchas pousar depois...
 como um cão
 como um garfo esquecido na areia.

Ir a terra me recebendo
 me agasalhando
 me consumindo como um selo
 um sapato
 como um bule sem boca...

Ser como as coisas que não tem boca!
 Comunicando-me apenas por infusão
 por aderências
 por incrustações... Ser bicho, crianças,
 folhas secas!

Ir criando azinhavre nos artelhos
 a carne enferrujada
 desfeita em flor de ave, vocábulos, ícones.
 Minhas roupas como um reino de traças.

Bom era
 ser como o junco
 no chão: seco e oco.
 Cheio de areia, de formiga e sono.
 Ser como pedra na sombra (almoço de musgos)
 Ser como fruta na terra, entregue
 aos objetos...⁸⁷³

Manoel, ao poetizar, está reagindo ao desterro que caracteriza o ser humano moderno. No lugar daquilo que retirou, a modernidade apresentou inúmeras alternativas insuficientes ou ineficazes para suprir esse vazio. A poesia é um dos caminhos que tenta sanar, ou ao menos apaziguar, o vazio existencial, reconstituindo, de certo modo, uma nova experiência sagrada.⁸⁷⁴ Por ser proveniente do mesmo meio que origina o religioso, ela também oferece sentido e valores, proporcionando um outro jeito de mesclar sagrado e profano, numa comunhão que encerra o dicotômico

⁸⁷³ BARROS, 2010, p. 115-117. [Compêndio para uso de pássaro].

⁸⁷⁴ LUNA, 2015, p. 35-43; MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 23-29.

conflito entre fé e razão.⁸⁷⁵ Assim, a poesia “[...] é um evento de sentido [...]”⁸⁷⁶ antes mesmo de ser um objeto literário.

No caso da poesia manuelina, a lírica se confunde com o próprio labor teológico, mais explicitamente apresentado no poema *Teologia do traste*. Nele, a teologia não pode ser considerada a partir de seu conceito simplório de ser “o estudo de Deus” ou da religião instituída, haja vista que ela está na fronteira com a literatura, confundindo-se no tecido metafórico que busca o ínfimo como matéria para o seu labor:

TEOLOGIA DO TRASTE

As coisas jogadas fora por motivo de traste
são alvo da minha estima.
Prediletamente latas.
Latas são pessoas léxicas pobres porém concretas.
Se você jogar na terra uma lata por motivo de
traste: mendigos, cozinheiras ou poetas podem pegar.
Por isso eu acho as latas mais suficientes, por
exemplo, do que as ideias.
Porque as ideias, sendo objetos concebidos pelo
espírito, elas são abstratas.
E, se você jogar um objeto abstrato na terra por
motivo de traste, ninguém quer pegar.
Por isso eu acho as latas mais suficientes.
A gente pega uma lata, enche de areia e sai
puxando pelas ruas moda um caminhão de areia.
E as ideias, por ser um objeto abstrato concebido
pelo espírito, não dá para encher de areia.
Por isso eu acho a lata mais suficiente.
Ideias são a luz do espírito – a gente sabe.
Ha ideias luminosas – a gente sabe.
Mas elas inventaram a bomba atômica, a bomba
atômica, a bomba atôm.....
..... Agora
eu queria que os vermes iluminassem.
Que os trastes iluminassem.⁸⁷⁷

Constata-se a ausência de qualquer menção aos temas, às expressões e aos discursos clássicos da teologia, assim como a inexistência de referências a Deus. Nele, as coisas desimportantes são o divino, sobretudo a lata que o eu-lírico recolhe do chão, conferindo a ela um significado ainda mais desútil: um caminhão de areia. Essa experiência sagrada é marcadamente concreta, sem abstração, rompendo qualquer metafísica teológica, além de ser mais importante do que inventos científicos

⁸⁷⁵ LUNA, 2015, p. 35-43.

⁸⁷⁶ LUNA, 2015, p. 42.

⁸⁷⁷ BARROS, 2010, p. 438. [Poemas rupestres].

de grande prestígio, como a bomba atômica. O êxtase, a iluminação e a consagração divina do eu-lírico são provenientes do contato e do relacionamento com as miudezas, os trastes e as coisas jogadas fora. Nas palavras de Manoel:

Uma coisa que o homem [ser humano] descobre de tanto seu encosto no chão e o êxtase do nada.⁸⁷⁸

Assim, o lixo vira matéria de poesia e, ao mesmo tempo, é consagrado a matéria teológica, nascendo uma experiência teopoética.

Como já indicado, a pesquisa na teopoética tem assumido a perspectiva em que não é necessário “[...] que, para ser uma experiência religiosa, a poesia precise recorrer a símbolos e imagens da tradição religiosa, falando de um Deus específico.”⁸⁷⁹ Essa característica pode ser vislumbrada, semelhantemente, por meio do poema *Formigas*, onde a experiência religiosa não é mediada por uma instituição. O religioso existe como aquele que permite “religar” o ser humano a um centro de sentido, possibilitando sua transformação.⁸⁸⁰ Isto é, dispensa-se toda a intermediação institucional religiosa para o sagrado, de modo que a sua criação poética é a forma de comunicação e intermediação com o sagrado.⁸⁸¹

FORMIGAS

Não precisei de ler São Paulo, Santo Agostinho,
São Jerônimo, nem Tomás de Aquino, nem São
Francisco de Assis –
Para chegar a Deus.
Formigas me mostraram Ele.

(Eu tenho doutorado em formigas.)⁸⁸²

Entretanto, apesar de não depender de alguma instituição religiosa como intermediadora do sagrado, Manoel confessou suas influências cristãs-católicas, como é possível analisar a partir de sua entrevista com Martins:

Sou um homem crente, mas não frequentador de missa. Não há nada que tenha mais densidade que o mistério. O mistério é que alimenta o poeta. O cientista é sempre um sujeito atrasado, porque pensa que já descobriu tudo. O mistério tem camadas infinitas, e a ciência não. De repente “dá na pedra”, como se diz no Pantanal. E o poeta não pode dar na pedra. O verdadeiro cientista, como Einstein, conhece os limites. Os pseudocientistas, aqueles é

⁸⁷⁸ BARROS, 2010, p. 291. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

⁸⁷⁹ LUNA, 2015, p. 57.

⁸⁸⁰ LUNA, 2015, p. 48-60.

⁸⁸¹ SILVA; LUNA, 2018, p. 112-114.

⁸⁸² BARROS, 2010, p. 392. [Ensaio fotográficos].

que são metidos a bestas. O homem despojado de mistérios vira um cientificista desses. Deus é algo sem limite. Eu sou absolutamente crente de que Jesus foi um grande poeta, da intuição divina. É neste sentido que eu formulo a religião. Jesus nunca teve biblioteca e teve uma compreensão da natureza humana que nem Shakespeare teve.⁸⁸³

Ainda para Martins, Manoel também declarou:

Sou fanático pelo Velho Testamento. Não encaro aquilo como livro religioso – também me interessa este sentido, mas gosto principalmente da fala dos profetas, me agrada a linguagem. [...] Conheci o Evangelho de Cristo antes do evangelho de Marx. Cristo deu a utopia. Marx tentou realizá-la. Algum tempo briguei por acabar a pobreza. Não acabou. Mas tenho uma semente genética em mim de dar mais importância às coisas desimportantes. Tenho um comportamento cristão-marxista. A minha solidariedade aos humilhados e ofendidos vem da semente da genética e do fato de eu ter nascido no século 20, que foi o século em que o homem começou a se preocupar de novo com a pobreza. Falei de novo porque “antesmente” esse amor ao pobre era assunto de Cristo. Não há nobreza em ser pobre, só há mais fome.⁸⁸⁴

Manoel foi, igualmente, influenciado pela mística e teologia franciscana, inclusive o próprio poeta disse isso em seus poemas, chegando até a dedicá-los a São Francisco de Assis.⁸⁸⁵

O percurso poético-teológico apresentado até aqui só é possível, de acordo com Manoel, porque se brinca com as palavras, faz-se “vadiamento” delas, inventando e “fazendo de conta”:

JUBILAÇÃO

[...]

Eu lisonjeio as palavras. E elas até me inventam. E elas se mostram faceiras para mim. Na faceirice as palavras me oferecem todos os seus lados. Então a gente sai a vadiar com elas por todos os canos do idioma. Ficamos a brincar brincadeiras e brincadeiras. Porque a gente não queria informar acontecimentos. Nem contar episódios. Nem fazer histórias. A gente só gostasse de fazer de conta. De inventar as coisas que aumentassem o nada. A gente não gostasse de fazer nada que não fosse de brinquedo. Essas vadiagens pelos recantos do idioma seriam só para fazer jubilação com as palavras. Tirar delas algum motivo de alegria. Uma alegria de não informar nada de nada.⁸⁸⁶

Uma poética marcada pelo criançamento da palavra, da língua, da linguagem e de toda a percepção a respeito da vida e daquilo que excita o poeta, capaz de levá-

⁸⁸³ BARROS *apud* MARTINS, 2022, p. 46.

⁸⁸⁴ BARROS *apud* MARTINS, 2022, p. 61-62.

⁸⁸⁵ SOUZA, Maria Aparecida Ferreira de Melo. As interfaces espirituais na obra de Manoel de Barros. In: FERRAZ, Salma (Org.). *No princípio era Deus e Ele se fez poesia*. Rio Branco: EDUFAC, 2008. p. 275-285; LUNA, 2015, p. 105-111.

⁸⁸⁶ BARROS, 2010, p. 59. [Memórias inventadas].

lo ao primevo, às origens das coisas, de seus significados, dos momentos em que a criança percebe o mundo e interage com ele:

Carrego meus primórdios num andor.
 Minha voz tem um vício de fontes.
 Eu queria avançar para o começo.
 Chegar ao criancamento das palavras.
 Lá onde elas ainda urinam na perna.
 Antes mesmo que sejam modeladas pelas mãos.
 Quando a criança garatuja o verbo para falar o que não tem.
 Pegar no estame do som.
 Ser a voz de um lagarto escurecido.
 Abrir um descortínio para o arcano.⁸⁸⁷

A LÍNGUA MÃE

Não sinto o mesmo gosto nas palavras:
oiseau e *pássaro*.
 Embora elas tenham o mesmo sentido.
 Será pelo gosto que vem de mãe? de língua mãe?
 Seria porque eu não tenha amor pela língua
 de Flaubert?
 Mas eu tenho.
 (Faço este registro porque tenho a estupefação
 de não sentir com a mesma riqueza as
 palavras *oiseau* e *pássaro*)
 Penso que seja porque a palavra *pássaro* em
 mim repercute a infância
 E *oiseau* não repercute.
 Penso que a palavra *pássaro* carrega até hoje
 nela o menino que ia de tarde pra
 debaixo das árvores a ouvir os pássaros.
 Nas folhas daquelas árvores não tinha *oiseaux*
 Só tinha pássaros.
 E o que me ocorre sobre língua mãe.⁸⁸⁸

Afinal, a

Palavra poética tem que chegar ao grau de brinquedo para ser séria.⁸⁸⁹

Os poetas, tal como as crianças, brincam de ser alguém ou alguma coisa. No caso da poesia, isso se manifesta nas inúmeras imagens que os versos proporcionam, tentando se tornar as próprias palavras. Não há pensamento ordenado, lógico e racional, apenas “estão sendo”, conforme expressão de Manoel:

Não tenho bens de acontecimentos.
 O que não sei fazer desconto nas palavras.

⁸⁸⁷ BARROS, 2016, p. 38. [Livro sobre nada].

⁸⁸⁸ BARROS, 2010, p. 475-476. [Fazedor de amanhecer].

⁸⁸⁹ BARROS, 2016, p. 52. [Livro sobre nada].

Entesouro frases. Por exemplo:
 — Imagens são palavras que nos faltaram.
 — Poesia e a ocupação da palavra pela Imagem.
 — Poesia e a ocupação da Imagem pelo Ser.
 Ai frases de pensar!
 Pensar e uma pedreira. Estou sendo.
 Me acho em petição de lata (frase encontrada no lixo).
 Concluindo: há pessoas que se compõem de atos, ruídos,
 retratos.
 Outras de palavras.
 Poetas e tontos se compõem com palavras.⁸⁹⁰

Pela linguagem infantil, alcança-se a palavra primitiva, adâmica, tanto almejada pelo poeta ao limpar as palavras dos significados já postos, criando novos ou distorcendo os antigos. Alcançar essa experiência poética requer a comunhão entre os seres humanos com o chão, as coisas, os vegetais e os animais:

Nas Metamorfoses, em duzentas e quarenta fabulas,
 Ovídio mostra seres humanos transformados em
 pedras, vegetais, bichos, coisas.
 Um novo estágio seria que os entes já transformados
 falassem um dialeto coisal, larval, pedral etc.
 Nasceria uma linguagem madruguenta, adâmica,
 edênica, inaugural –
 Que os poetas aprenderiam – desde que voltassem as
 crianças que foram
 As rãs que foram
 As pedras que foram.
 Para voltar a infância, os poetas precisariam também de
 reaprender a errar a língua.
 Mas esse e um convite a ignorância? A enfiar o idioma
 nos mosquitos?
 Seria uma demência peregrina.⁸⁹¹

É no percurso poético de Manoel que a teologia encontra possibilidade – ainda que limitada – de resgatar o caráter messiânico e libertador do cristianismo, confrontando as lógicas coloniais. Esse caminho se faz possível pela aceitação da pluralidade epistemológica, que rejeita a imposição de qualquer gramática como norma universal, privilegiando antes a intercomunicação e o diálogo. Tal qual as crianças, que ignoram as normatizações linguísticas e os discursos consolidados, uma teologia decolonial resgata o ato sagrado de nomear as coisas – poder que Deus concedeu à humanidade – movida pelo encantamento e por um envolvimento simultaneamente patológico e erótico com a existência. De modo que as teologias decoloniais precisam ser orientadas pela cosmologia aceita por Manoel:

⁸⁹⁰ BARROS, 2010, p. 263. [O guardador de águas].

⁸⁹¹ BARROS, 2010, p. 265-266. [O guardador de águas].

O mundo não foi feito em alfabeto. Senão que primeiro em água e luz. Depois árvore. Depois lagartixas. Apareceu um homem na beira do rio. Apareceu uma ave na beira do rio. Apareceu a concha. E o mar estava na concha. A pedra foi descoberta por um índio. O índio fez fósforo da pedra e inventou o fogo pra gente fazer boia. Um menino escutava o verme de uma planta, que era pardo. Sonhava-se muito com pererecas e com mulheres. As moscas davam flor em março. Depois encontramos com a alma da chuva que vinha do lado da Bolívia – e demos no pé.
(Rogaciano era índio guató e me contou essa cosmologia.)⁸⁹²

Ao considerar a pluralidade epistemológica, com suas linguagens e gramáticas diversas, rompe-se com as dicotomias entremeadas no e a respeito do fenômeno religioso. E, ao se aproximar da poesia manoelina, revira-se completamente qualquer discurso, sobretudo pela sua potencialidade de “transver”, imaginar e “desutilizar”. A antropofagia feita por Manoel nutre com novas perspectivas através da linguagem e sua interação simbiótica com a realidade, que, no caso da teologia, permite “abrir os olhos humanos” para perceber, sobretudo, que

[...] las categorías sociológicas usadas para comprender y explicar el fenómeno religioso, que usualmente se expresan en díadas tales como sagrado-profano, sacerdote-mago, religión-magia, Iglesia-secta, presuponen un marco de referencia eclesiocéntrico que no tiene en cuenta toda una cantidad de experiencias difusas que no siguen la visión judeocristiana dominante.⁸⁹³

Pode-se afirmar que, ao assumir o criancamento na recriação da linguagem e da poesia, Manoel se aproxima da perspectiva de Cristo quando este acolheu as crianças e afirmou, categoricamente, que o Reino dos céus pertence a elas e que, portanto, é preciso tornar-se criança para entrar nele. Afinal, as crianças “[...] desescrevem a língua. Arrombam as gramáticas”⁸⁹⁴, tal como Cristo fez com as gramáticas estreitas e farisaicas. E para compreender a linguagem infantil, é indispensável despir-se de si até ser chão, pois é incompreensível aos ouvidos pobres das pessoas adultas:

Uma palavra está nascendo
Na boca de uma criança:
Mais atrasada do que um murmúrio.

⁸⁹² BARROS, 2010, p. 321-322. [O livro das ignoranças].

⁸⁹³ AGUIRRE, 2021, p. 84.

⁸⁹⁴ BARROS, 2010, p. 221. [Livro de pré-coisas].

Não tem história nem letras –
Está entre o coaxo e o arrulo.⁸⁹⁵

Através do criancamento das palavras, dos trastes, dos loucos, dos andarilhos, do chão, daquilo que rasteja, das plantas, do mato, dos dejetos e do lixo, planta-se uma nova vida, uma nova existência. É indispensável ressaltar a radicalidade de sua intuição/excitação poética que se utiliza, inclusive, das fezes como algo a ser considerado e observado.⁸⁹⁶

De tarde, iminente de lodo, ia sentar-se no
banco do jardim. (Diminuíram o seu jardim
de 40 roseiras e uns vermes.)
Lesmava debaixo dos bancos. O homem
sentia-se em ruínas: um lanho em vez de torso
era sua metáfora.
As ruínas só serviam para guardar civilizações
e bosta de sapo.
Amava caracóis pregados em palavras.⁸⁹⁷

Ao invés de manter o coração como espaço de criação poética, um elemento marcante do romantismo, deixa-o de lado para que as tripas sejam o *locus* primordial da poesia, numa “[...] inversão lírica que põe as necessidades fisiológicas como preocupação e matéria de poesia.”⁸⁹⁸ É essa radicalidade que o criancamento da palavra, sobretudo, permite à teologia se conectar profundamente com o chão em que está, a ponto de não saber mais distingui-la entre pedras, sapos, formigas, bosta e mato.

Portanto, as leituras, reflexões, críticas e os discursos teológicos serão decoloniais na medida que são constituídos a partir da pluralidade, sobretudo almejando a elaboração e recuperação de epistemologias marginalizadas, esquecidas, violentadas e inferiorizadas. Para a teologia, isso significa não apenas alterar o conteúdo dos seus discursos, mas questionar e transformar a forma como eles são constituídos e anunciados, almejam caminhos de contato com outras culturas e povos que não através da colonialidade.⁸⁹⁹ Entretanto, a “[...] descolonização da teologia vai, necessariamente, produzir uma pluralidade de teologias, o que não quer dizer, que todas elas serão teologias com foco na viragem descolonial.”⁹⁰⁰

⁸⁹⁵ BARROS, 2010, p. 278. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

⁸⁹⁶ LUNA, 2020, p. 100.

⁸⁹⁷ BARROS, 2010, p. 223. [Livro de pré-coisas].

⁸⁹⁸ LUNA, 2020, p. 98.

⁸⁹⁹ RASCHIETT, 2020, p. 58-60; TAMAYO, 2017, p. 66-68.

⁹⁰⁰ SUESS, 2013, p. 87.

Abre-se, portanto, para uma nova perspectiva hermenêutica do texto de Mateus 28.19: “Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.⁹⁰¹ Para tanto, Cunha assinala que as religiões “[...] pertinentes e críticas para o mundo urbano de hoje são aquelas que compreendem melhor a sua responsabilidade histórica a serviço do ser humano e da natureza”⁹⁰², de modo que a missão cristã seja menos proselitista e dogmática. Essa perspectiva vai de encontro com aquela postulada por Raschiatt a respeito da missão cristã, na qual a decolonialidade permite a passagem de uma missão conquistadora, imperial, para um “genuíno e profundo ‘encontro’ com os outros”, neste caso, com o poeta Manoel e a sua poesia. Não há conversão, mas luta pela garantia de vozes silenciadas, violentadas e marginalizadas.⁹⁰³

4.3 UMA COMUNHÃO EUCARÍSTICA COM O CHÃO, O ÍNFIMO E AS MIUDEZAS: MATÉRIA DE POESIA, MATÉRIA DE TEOLOGIA

Todas as coisas cujos valores podem ser
disputados no cuspe a distância
servem para poesia

O homem que possui um pente
e uma árvore
serve para poesia

Terreno de 10 x 20, sujo de mato — os que
nele gorjeiam: detritos semoventes, latas
servem para poesia

Um chevrolé gosmento
Coleção de besouros abstêmios
O bule de Braque sem boca
são bons para poesia

As coisas que não levam a nada
têm grande importância

Cada coisa ordinária é um elemento de estima
Cada coisa sem préstimo
tem seu lugar
na poesia ou na geral

O que se encontra em ninho de João-Ferreira:
caco de vidro, garampos,
retratos de formatura,
servem demais para poesia

⁹⁰¹ TAMAYO, 2017, p. 66-68; BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 3. ed. rev. e atual. *Nova Almeida Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. Mateus 28.29.

⁹⁰² CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹⁰³ RASCHIETT, 2020, p. 62.

As coisas que não pretendem, como
por exemplo: pedras que cheiram
água, homens
que atravessam períodos de árvore,
se prestam para poesia

Tudo aquilo que nos leva a coisa nenhuma
e que você não pode vender no mercado
como, por exemplo, o coração verde
dos pássaros,
serve para poesia

As coisas que os líquenes comem
— sapatos, adjetivos —
tem muita importância para os pulmões
da poesia

Tudo aquilo que a nossa
civilização rejeita, pisa e mijá em cima,
serve para poesia

Os loucos de água e estandarte
servem demais
O traste é ótimo
O pobre-diabo é colosso

Tudo que explique
o alicate cremoso
e o lodo das estrelas
serve demais da conta

Pessoas desimportantes
dão pra poesia
qualquer pessoa ou escada

Tudo que explique
a lagartixa da esteira
e a laminação de sabiás
é muito importante para a poesia

O que é bom para o lixo é bom para a poesia

Importante sobremaneira e a palavra repositório;
a palavra repositório eu conheço bem:
tem muitas repercussões
como um algibe entupido de silêncio
sabe a destroços

As coisas jogadas fora
tem grande importância
— como um homem jogado fora

Aliás e também objeto de poesia
saber qual o período médio
que um homem jogado fora
pode permanecer na terra sem nascerem
em sua boca as raízes da escória

As coisas sem importância são bens de poesia

Pois é assim que um chevrolé gosmento chega
ao poema, e as andorinhas de junho.⁹⁰⁴

Esse poema pode ser considerado como o tratado das miudezas de Manoel, embora isso, provavelmente, nunca fosse a sua intenção. Nele, o poeta deixa evidente a matéria-prima de sua poesia: o seu encanto por aquilo que a civilização rejeita, pisa e mija em cima. O criançamento da palavra leva o olhar de Manoel às coisas desprezadas e ao chão e suas miudezas. Ao brincar com as palavras, o eu-lírico constantemente retorna ao chão para ali fazer “traquinagens” com a imaginação, desvendo o mundo em ignorâncias, mudando o sentido comum das ideias e das coisas, para enriquecer a sua poesia com esses absurdos. Assim, o poeta se debruça sobre o chão em comunhão ardentemente intensa, transvendo aquilo que toca:

Eu queria usar palavras de ave para escrever.
Onde a gente morava era um lugar imensamente e sem nomeação.
Ali a gente brincava de brincar com palavras
tipo assim: Hoje eu vi uma formiga ajoelhada na pedra!
A Mãe que ouvira a brincadeira falou:
Já vem você com suas visões!
Porque formigas nem tem joelhos ajoelháveis
e nem há pedras de sacristias por aqui.
Isso e traquinagem da sua imaginação.
O menino tinha no olhar um silêncio de chão
e na sua voz uma candura de Fontes.
O Pai achava que a gente queria desver o mundo
para encontrar nas palavras novas coisas de ver
assim: eu via a manhã pousada sobre as margens do
rio do mesmo modo que uma garça aberta na solidão
de uma pedra.
Eram novidades que os meninos criavam com as suas
palavras.
Assim Bernardo emendou nova criação: Eu hoje vi um
sapo com olhar de árvore.
Então era preciso desver o mundo para sair daquele
lugar imensamente e sem lado.
A gente queria encontrar imagens de aves abençoadas
pela inocência.
O que a gente aprendia naquele lugar era só ignorâncias
para a gente bem entender a voz das águas e
dos caracóis.
A gente gostava das palavras quando elas perturbavam
o sentido normal das ideias.
Porque a gente também sabia que só os absurdos
enriquecem a poesia.⁹⁰⁵

⁹⁰⁴ BARROS, 2010, p. 145-148. [Matéria de poesia].

⁹⁰⁵ BARROS, 2010, p. 449-450. [Menino do mato].

Manoel por Manoel

Eu tenho um ermo enorme dentro do olho. Por motivo de ermo não fui um menino peralta. Agora tenho saudade do que não fui. Acho que o que faço agora é o que não pude fazer na infância. Faço outro tipo de peraltagem. Quando eu era criança eu deveria pular muro do vizinho para catar goiaba. Mas não havia vizinho. Em vez de peraltagem eu fazia solidão. Brincava de fingir que pedra era lagarto. Que lata era navio. Que sabugo era um serzinho mal resolvido e igual a um filhote de gafanhoto. Cresci brincando no chão, entre formigas. De uma infância livre e sem comparamentos. Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação. Porque se a gente fala a partir de ser criança, a gente faz comunhão: de um orvalho e sua aranha, de uma tarde e suas graças, de um pássaro e sua árvore. Então eu trago das minhas raízes criancinhas a visão comungante e oblíqua das coisas. Eu sei dizer sem pudor que eu o escuro me ilumina. É um paradoxo que ajuda a poesia e que eu falo sem pudor. Eu tenho que essa visão oblíqua vem de eu ter sido criança em algum lugar perdido onde havia transfusão da natureza e comunhão com ela. Era o menino e os bichinhos. Era o menino e o sol. O menino e o rio. Era o menino e as árvores.⁹⁰⁶

Manoel elegeu “[...] os seres mais humildes e desimportantes como matéria de poesia”⁹⁰⁷, não adotando uma dissociação entre ser humano e “natureza”. Desse modo, ele se contrapôs à cosmologia agostiniana, que está “[...] desenraizada de uma experiência de Deus a partir da nossa condição humana e encarnada.”⁹⁰⁸ O poeta expressa semelhante fraternidade universal franciscana ao horizontalizar as relações humanas juntamente com tudo aquilo que o cerca, incluindo elementos inanimados, como a terra, a água e as pedras.⁹⁰⁹ O ser humano manoelino “[...] reafirma a sua co-participação na grande comunidade cósmica, tornando-se irmão de todos os seres e elementos da natureza”⁹¹⁰, uma irmandade fraterna que une animais, seres humanos e minerais da Terra com o chão, tal como um corpo que une tudo.⁹¹¹

Eu bem sabia que a nossa visão é um ato
poético do olhar.
Assim aquele dia eu vi a tarde desaberta
nas margens do rio.
Como um pássaro desaberto em cima de uma pedra
na beira do rio.

⁹⁰⁶ BARROS, 2016, p. 67. [Livro sobre nada].

⁹⁰⁷ LUNA, 2015, p. 105.

⁹⁰⁸ LUNA, 2015, p. 106-107.

⁹⁰⁹ LUNA, 2015, p. 105-111.

⁹¹⁰ LUNA, 2015, p. 111.

⁹¹¹ LUNA, 2020, p. 144-170; SOUZA, 2008, p. 275-285.

Depois eu quisera também que a minha palavra
fosse desaberta na margem do rio.
Eu queria mesmo que as minhas palavras
fizessem parte do chão como os lagartos
fazem.
Eu queria que minhas palavras de joelhos
no chão pudessem ouvir as origens da terra.⁹¹²

E qual a forma dessa comunhão? Uma transubstanciação, não na perspectiva católica-romana, mas pela manoelina:

Os caramujos-flores

Os caramujos-flores são um ramo de caramujos que
só saem de noite para passear
De preferência procuram paredes sujas onde se
pregam e se pastam
Não sabemos ao certo, aliás, se pastam eles essas
paredes ou se são por elas pastados
Provavelmente se compensem
Paredes e caramujos se entendem por devaneios
Difícil imaginar uma decoração mútua
Antes diria que usam de uma transubstanciação:
paredes emprestam seu musgo aos caramujos-flores
e os caramujos-flores as paredes sua gosma
Assim desabrocham como os bestegos⁹¹³

Ao passo que o eu-lírico comunga com o chão, maior a sacralidade experimentada:

Uma coisa que o homem descobre de tanto
seu encosto no chão e o êxtase do nada.⁹¹⁴

Como já argumentado, o poeta não constituiu uma metafísica filosófica, teológica ou científica, porém, elaborou uma experiência de “continuidade imanente”, na qual o sagrado é a própria percepção sensorial do mundo.⁹¹⁵ Manoel brinca com as coisas ínfimas, as suas inutilidades, indicando o transcendente através de coisas e seres, os quais são sacralizados para o nada.⁹¹⁶ E ao ir ao encontro com o nada e cultivá-lo, produz-se um contraponto à dominação do *shabbat*, o dia do descanso, pelo capitalismo neoliberal, o qual transforma qualquer pausa em um serviço à lógica da

⁹¹² BARROS, 2010, p. 461. [Menino do mato].

⁹¹³ BARROS, 2010, p. 191. [Arranjos para assobio].

⁹¹⁴ BARROS, 2010, p. 291. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

⁹¹⁵ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 23-29; LUNA, 2020, p. 75-80.

⁹¹⁶ LUNA, 2020, p. 34-38; SILVA; LUNA, 2018, p. 116-121.

produção-consumo.⁹¹⁷ Tudo o que é grande demais, escapa, de modo que o que é bom e agradável é aquilo que está ao redor do eu-lírico e que, portanto, o toca:

O LÁPIS

E por demais de grande a natureza de Deus.
 Eu queria fazer para mim uma naturezinha particular.
 Tão pequena que coubesse na ponta do meu lápis.
 Fosse ela, quem me dera, só do tamanho do meu quintal.
 No quintal ia nascer um pé de tamarino apenas para uso dos passarinhos.
 E que as manhãs elaborassem outras aves para compor o azul do céu.
 E se não fosse pedir demais eu queria que no fundo corresse um rio.
 Na verdade na verdade a coisa mais importante que eu desejava era o rio.
 No rio eu e a nossa turma, a gente iria todo dia jogar cangapé nas águas correntes.
 Essa, eu penso, é que seria a minha naturezinha particular:
 Até onde o meu pequeno lápis poderia alcançar.⁹¹⁸

O poeta, inclusive, traz elementos, como o traste e o verme, caracterizados como “[...] o próprio deus, a divindade que pode em si e por si iluminar.”⁹¹⁹ A animalidade do sagrado representa uma recuperação da imanência como parte constituinte do próprio sagrado, sem se submeter à racionalidade moderna e, por consequência, à lógica do capitalismo selvagem. Ela permite uma crítica ao humanismo que coloca o ser humano como centro e superior a qualquer outro ente, seja da fauna, da flora ou do reino mineral. Reafirma a necessidade do retorno para uma “[...] união íntima entre a matéria e o divino como indistintos.”⁹²⁰ É expressão de uma eucaristia verdadeiramente constituída por uma força comungadora, capaz de incorporar todas as nossas marcas, assim como o 'outro' — inclusive o 'inimigo' — para, ao absorver seus 'nutrientes', enfatizar uma aproximação litúrgica com os afetos e o inconsciente, mais do que com a cognição e seus postulados racionais e bem delimitados.⁹²¹

⁹¹⁷ COSTA, 2022, p. 194-197.

⁹¹⁸ BARROS, 2010, p. 439-440. [Poemas rupestres].

⁹¹⁹ LUNA, 2020, p. 38.

⁹²⁰ LUNA, 2020, p. 59.

⁹²¹ COSTA, 2022, p. 151.

Na poesia de Manoel, há uma confluência e uma comunhão humana e animal que, em muitos momentos, é difícil, senão impossível, distinguir um do outro. Nesse caso, assumir “[...] a animalidade é tornar-se rebelde aos mecanismos de captura da vida [...]”⁹²², abalando as ordenações e hierarquizações biopolíticas sobre os corpos. A irracionalidade animal é celebrada e contrapõe a racionalidade moderna humana.⁹²³ Portanto, reconsiderar

[...] a animalidade é reverter o lugar humanístico e sua centralidade em detrimento à outras formas de existência, inclusive as existências humanas que escapam, fogem, transbordam, corrompem as formas tidas e aceitas como humanas.⁹²⁴

Manoel faz o caminho inverso daquele que, comumente, a teologia estabelece: ao invés de tratar o sagrado a partir daquilo que é sublime, dos conceitos e imagens altamente elaboradas e abstratas, coerentes com postulados sistemáticos, dogmáticos e confessionais, ele o faz segundo o ínfimo, a partir daquilo que é “jogado fora”.⁹²⁵ A “[...] negação deste transcendentalismo burguês que eximia toda realidade material e terrena torna-se o centro fulcral desta poesia que evoca o princípio material e corporal como a dinâmica norteadora da vida.”⁹²⁶

– Difícil de entender, me dizem, é sua poesia, o senhor concorda?
 – Para entender nós temos dois caminhos: o da sensibilidade que é o entendimento do corpo; e o da inteligência que é o entendimento do espírito.
 Eu escrevo com o corpo
 Poesia não é para compreender mas para incorporar
 Entender é parede: procure ser uma árvore.⁹²⁷

Rocha observa que a teologia cristã, ao se voltar para a encarnação de Deus, semelhantemente como Manoel faz ao comungar com o chão, distancia-se da metafísica filosófica, a qual impôs sobre Deus “[...] processos violentos de controle e distribuição de sentido”.⁹²⁸ A *kénosis* divina é um rompimento com os dogmatismos, uma vez que é um evento dinâmico e não pode ser fixado. “Dessa forma, tradições teológicas e espirituais perdidas nas engrenagens excludentes do pensamento forte,

⁹²² LUNA, 2020, p. 62.

⁹²³ LUNA, 2020, p. 58-63, 144-170.

⁹²⁴ LUNA, 2020, p. 62.

⁹²⁵ SILVA; LUNA, 2018, p. 107.

⁹²⁶ LUNA, 2015, p. 98.

⁹²⁷ BARROS, 2010, p. 178. [Arranjos para assobio].

⁹²⁸ ROCHA, 2017, p. 105.

são reabilitadas como lugares de experiências para a fé”.⁹²⁹ Assim, o chão se tornar um lugar sagrado, altar divino.

O poeta vagabundo vai além da assimilação de elementos ínfimos em sua poesia, o eu-lírico confessa e deseja ser parte das coisas rasteiras, daquilo que está e é o chão, fundindo o sublime com o ordinário, o “céu” com o “chão”. Agora, o chão é altar e morada divina, ao mesmo tempo em que o chão é divino, o qual se confunde com outros corpos, expressão de uma radical encarnação do sagrado. As antíteses em seus versos reafirmam essa ideia, o céu habita e é terra.⁹³⁰ Essa encanação do sublime no chão não é uma experiência idílica, pois a sua poesia “[...] é bruta, natural, excrementícia. Nela o homem está desvelado de qualquer subterfúgio que negue sua natureza primeva: barro, suor, veias, pelos”.⁹³¹

É o sacramento que torna o sagrado perceptível aos olhos humanos, e nesta comunhão entre realidade sagrada e realidade profana que o sacramento opera, o sagrado deixa de ser uma realidade absoluta e totalmente transcendente e passa a ser uma realidade materializada e dependente, até certo ponto, da dimensão profana.⁹³²

Ao elencar aquilo que é abjeto e cotidiano como elemento de sua poesia, Manoel aloca “[...] o sagrado neste lugar marginal e sujo, contradizendo todo um paradigma teológico de que o sagrado se encontra no sublime.”⁹³³

[...] o exercício de metalinguagem culmina numa problematização do próprio sagrado. A expressão lírica dos poetas [Manoel de Barros e João Cabral de Melo Neto] deixa entrever uma poesia que traz em si ressonâncias teológicas, na medida em que as figuras e temas presentes nos textos poéticos fazem referência a este campo discursivo. Mas também, subvertem esta própria ordem de referencialidade ao campo discursivo teológico quando enxergam o sagrado na face dos severinos dos trastes.⁹³⁴

As ciências humanas, inclusive a teologia, buscam a *compreensão*. E compreender requer envolvimento e partilha.⁹³⁵ Além disso, o saber está envolto “[...] de princípios indeterminados próprios da dimensão do espírito, em suma, da própria vida e sua dinâmica”.⁹³⁶ Isso significa que o conhecimento teológico não deve

⁹²⁹ ROCHA, 2017, p. 108.

⁹³⁰ LUNA, 2020, p. 175-180.

⁹³¹ SILVA; LUNA, 2018, p. 120.

⁹³² LUNA, 2020, p. 40.

⁹³³ LUNA, 2020, p. 23.

⁹³⁴ LUNA, 2020, p. 203.

⁹³⁵ ROCHA, 2017, p. 129-133.

⁹³⁶ ROCHA, 2017, p. 133.

permanecer na abstração. Além disso, é uma rememoração da própria vocação da teologia: ser “[...] um discurso a serviço de um processo de transformação real.”⁹³⁷

A fé cristã possui direcionamentos físicos, concretos e cotidianos: fome, sede, vestimenta, moradia e outros.⁹³⁸ O “Deus de Israel é o Deus dos escravos, dos empobrecidos de hoje”⁹³⁹ e que tem continuidade em Jesus quando este acolheu e se aproximou de samaritanos, mulheres, leprosos e outras pessoas excluídas do convívio social.⁹⁴⁰ Dito isso, pode-se afirmar que a “[...] matéria da teologia não é uma dogmática, uma doutrina distante da vida. Ao contrário, a teologia quer penetrar na profundidade da vida, com suas dores, alegrias, escândalos, esperanças”.⁹⁴¹ Manoel realiza tal feito ao recolher, além de suas experiências transvistas e recriadas, saberes populares não hegemônicos.⁹⁴²

Portanto, pode-se afirmar que a poesia de Manoel ecoa uma teologia que contrapõe a “cidade celestial” agostiniana para uma indistinção entre céu e terra, haja vista que o celestial corre e é o chão tal como o humano. Assim, rompe-se radicalmente as dicotomias alto/baixo, céu/ terra, sagrado/profano, sublime/cotidiano, por exemplo, invertendo os próprios paradigmas teológicos costumeiros e desfazendo o utilitarismo humano.⁹⁴³ Sendo assim, o sagrado está na imanência transcendente ou, dito de outra forma, na transcendência imanente.⁹⁴⁴

Diferente da revelação transcendental e religiosa, que aponta para um infinito e sobrenatural, a poesia revela a *vida desta vida*, a nossa condição paradoxal de abarcar vida e morte em nós. [...] Mas o que revela a poesia de Manoel de Barros? Revela a abertura do ser para as possibilidades que decorrem de todo nascer.⁹⁴⁵

Clarice Freire descreve o chão como um “[...] santuário das coisas invisíveis que, numa humildade desconcertante, se deixa pisar.”⁹⁴⁶ Manoel recupera esse altar, proporcionando uma denúncia da cegueira humana sobre o que ela pisa. O poeta louva os mistérios imprestáveis do mundo, os restos esquecidos e tudo o que é

⁹³⁷ CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹³⁸ CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹³⁹ CUNHA, 2017, p. 103.

⁹⁴⁰ CUNHA, 2017, p. 102-105.

⁹⁴¹ CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹⁴² DE ANGELO; MARIA, 2023, p. 161.

⁹⁴³ SILVA; LUNA, 2018, p. 116-123.

⁹⁴⁴ LUNA, 2015, p. 98-103; SILVA; LUNA, 2018, p. 116-123.

⁹⁴⁵ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 30.

⁹⁴⁶ FREIRE, Clarice. Introdução. In: BARROS, Manoel de. *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2022. p. 7.

imundo. Seu louvor e culto é feito pela palavra, resgatando o seu caráter sacro, mexendo-a, reinventando-a e sujando-a de barro. Desse modo, a poesia é salvífica, pois desnuda o imundo para proporcionar beleza e desvelar o abandono em que se encontra o ser humano.⁹⁴⁷

Todavia, o abandono não é assumido como algo negativo ou prejudicial, pelo contrário, torna-se indispensável matéria de poesia:

*Tapera falou, tem assombração.
Ditado popular*

Suporte de uma tapera é o abandono.
Aqui passeiam emas distraídas, com as suas moelas de
alicate, a comer suspensórios, cobras, pregos, maçarocas
de cabelo, cacos de vidro etc.
A ema esmera mais com vidros.
E não são feitas para elas as hirtas coxas das lagartixas?
Tapera tem as horas paradas.
E um território de aturdidos morcegos.
Baratas passeiam por seus luas...
Tapera e a coisa mais nua!
Tem perfeições de apagamento esse lugar.
Descem por seus escâncaros rubros melões-de-são-caetano.
Tapera só aguenta o esquecimento.
Teiús de amígdalas gordas dormem nas cinzas do fogão.
Cipós e teias amarram esse abandono.⁹⁴⁸

Assim como a tapera, qualquer outra expressão do abandono é passível de ser espaço de acolhimento para o chão, onde bichos, plantas e coisas se pregam e habitam o vazio, proporcionando algo único, inútil e poético. Manoel insiste intensamente no abandono que o considera um privilégio da humanidade:

O CATADOR

Um homem catava pregos no chão.
Sempre os encontrava deitados de comprido,
ou de lado,
ou de joelhos no chão.
Nunca de ponta.
Assim eles não furam mais – o homem pensava.
Eles não exercem mais a função de pregar.
São patrimônios inúteis da humanidade.
Ganharam o privilégio do abandono.
O homem passava o dia inteiro nessa função de catar
pregos enferrujados.
Acho que essa tarefa lhe dava algum estado.
Estado de pessoas que se enfeitam a trapos.
Catar coisas inúteis garante a soberania do Ser.

⁹⁴⁷ FREIRE, 2022, p. 7-10.

⁹⁴⁸ BARROS, 2010, p. 247-248. [O guardador de águas].

Garante a soberania de Ser mais do que Ter.⁹⁴⁹

Manoel estava à procura de um “[...] êxtase verbal, readquirindo um sentido religioso da poesia como epifania”⁹⁵⁰, através da sacralização e da adoração do entulho, de sua sagrada coleção de desperdícios. No fim, o “[...] que lhe interessa é a reverência. Em nenhuma forma interferir e modificar a beleza do abandono. É movido pela descoberta, não pela invenção.”⁹⁵¹ Essa distinta experiência sagrada leva a reconhecer coisas e ações totalmente desprovidas de utilidade, tal como:

Coisa de Deus! a breve espera do rio para a
passagem dos patos.⁹⁵²

O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a
imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás
de casa.
Passou um homem depois e disse: Essa volta que o
rio faz por trás de sua casa se chama enseada.
Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que
fazia uma volta atrás de casa.
Era uma enseada.
Acho que o nome empobreceu a imagem.⁹⁵³

Ando muito completo de vazios.
Meu órgão de morrer me predomina.
Estou sem eternidades.
Não posso mais saber quando amanheço ontem.
Está rengo de mim o amanhecer.
Ouço o tamanho oblíquo de uma folha.
Atrás do ocaso fervem os insetos.
Enfiei o que pude dentro de um grilo o meu destino.
Essas coisas me mudam para cisco.
A minha independência tem algemas.⁹⁵⁴

Pote Cru é meu Pastor. Ele me guiará.
Ele está comprometido de monge.
De tarde deambula no azedal entre torsos de
cachorro, trampas, trapos, panos de regra, couros
de rato ao podre, vísceras de piranhas, baratas
albinas, dalias secas, vergalhos de lagartos,
linguetas de sapatos, aranhas dependuradas em
gotas de orvalho etc. etc.
Pote Cru, ele dormia nas ruínas de um convento.

⁹⁴⁹ BARROS, 2010, p. 410. [Tratado geral das grandezas do ífimo].

⁹⁵⁰ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 55.

⁹⁵¹ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 56.

⁹⁵² BARROS, 2010, p. 295. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

⁹⁵³ BARROS, 2010, p. 303. [O livro das ignoranças].

⁹⁵⁴ BARROS, 2010, p. 310. [O livro das ignoranças].

Foi encontrado em osso.
Ele tinha uma voz de oratórios perdidos.⁹⁵⁵

Dentro da mata no entardecer o canto dos
pássaros é sinfônico.⁹⁵⁶

Na perspectiva dita utilitária, “normal” e comum da sociedade moderna, aproxima-se da loucura o que o eu-lírico realiza e deseja. Contudo, Manoel assente com essa declaração e faz dela seu estandarte poético, e por que não poderia também ser teológico? Afinal,

[...] Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes. E Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são, a fim de que ninguém se glorie na presença de Deus.⁹⁵⁷

Diante do que foi exposto, constata-se que, ao se aproximar e comungar com e de Manoel, a teologia cristã será fertilizada pelo ínfimo, pelo chão e pelos inutensílios, indo além do que apenas ressaltar o que ou quem está nas margens da vida, mas se unindo a elas. Um desdobramento decolonial brota dessa encarnação poética, em que verdadeiramente há uma experimentação das fronteiras, junto com quem e o que está marginalizado. Na medida em que a teologia assume a marginalidade, ela se inspira, novamente, do espírito profético, vislumbrando um caminho decolonial.⁹⁵⁸

Afinal, a vida, vinculada ao Reino de Deus, é constituída de engajamento para com as realidades marginais, empobrecidas e esquecidas, sendo essa a sua orientação política. Tal como se deposita a fé no crucificado, há estímulo para uma comunhão com as pessoas marginalizadas. “A identificação entre eles [marginalizados] é possível porque Jesus Cristo também foi subalternizado, perseguido e maltratado”.⁹⁵⁹

No primeiro capítulo, discorreu-se sobre o potencial das fronteiras, das margens, em impedir a centralização da vida em torno de uma única perspectiva ou epistemologia, proporcionando, ao invés disso, o diálogo que contesta o monólogo

⁹⁵⁵ BARROS, 2010, p. 360-361. [Retrato do artista quando coisa].

⁹⁵⁶ BARROS, 2010, p. 294. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

⁹⁵⁷ BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 3. ed. rev. e atual. *Nova Almeida Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. 1 Coríntios 1.27-29.

⁹⁵⁸ CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹⁵⁹ CUNHA, 2019, [s.p.].

colonial.⁹⁶⁰ Através desses espaços epistemológicos, é possível coletar e constituir discursos “[...] dialogais, polissêmicos, férteis para um fazer teológico criativo”.⁹⁶¹ Uma dinâmica que permite o envolvimento teológico com as questões e problemas da humanidade, apresentando possíveis contribuições.⁹⁶²

Portanto, a teologia cristã, que decide assumir o compromisso com um processo libertador, deve estar consciente de onde pisa, estar constantemente aberta para a renovação diante do dinamismo da vida.⁹⁶³ Albuquerque corrobora essa orientação teológica e reafirma que há a necessidade de se elaborar “[...] uma teologia latino-americana que tenha mais o rosto do humano local de nossos povos latino-americanos e de tudo o que a eles se refere”.⁹⁶⁴ Trata-se de uma abertura para a diversidade epistemológica sufocada pelo eurocentrismo monolítico.⁹⁶⁵ Através de Manoel, essas ponderações são radicalizadas, estimulando uma experiência com o chão para além de estar consciente dele e promovendo uma teologia que não apenas possui um rosto mais humano, mas que comunga transubstancialmente com o chão e que assume a feição das miudezas e do ínfimo que ali se encontra.

A princípio, não há uma novidade nos debates e nas reflexões teológicas, sobretudo dos discursos teológicos contextuais, em considerar as margens da vida como *locus* teológico, pois isso está presente em toda a história da teologia cristã. Inclusive, Tamayo afirmará que as teologias pós-coloniais (englobando as teologias decoloniais) são um desdobramento das teologias emergentes, contextuais,

[...] que se caracterizam pela desconstrução dos paradigmas religioso-epistemológicos coloniais e pela recuperação do pluriverso cultural, ético, religioso e epistemológico das tradições religiosas e culturais e das experiências de vida das comunidades indígenas originárias.⁹⁶⁶

Ademais, cabe observar o caráter relacional depreendido da recuperação da encarnação divina, o qual não é monolítico e estável, mas dinâmico, sujeito a

⁹⁶⁰ CUNHA, 2021, p. 139-142.

⁹⁶¹ CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹⁶² CUNHA, 2019, [s.p.].

⁹⁶³ CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia do reconhecimento: provocações decoloniais e a ética do Bem Comum. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 294-312, jul./dez. 2018. p. 307.

⁹⁶⁴ ALBUQUERQUE, 2019, p. 566-567.

⁹⁶⁵ ALBUQUERQUE, 2019, p. 566-567.

⁹⁶⁶ TAMAYO, 2017, p. 66. “[...] que se caracterizan por la desconstrucción de los paradigmas religioso-epistemológicos coloniales y la recuperación del pluriverso cultural, ético, religioso y epistemológico de las tradiciones religiosas y culturales y de las experiencias de vida de las comunidades originarias.” (tradução nossa).

mudanças e dialogal com o cotidiano.⁹⁶⁷ Rocha expõe essa argumentação ao indicar a relacionalidade como fundamento epistemológico teológico. Para tanto, é indispensável um descentramento de si em direção ao outro, reencontrando aquilo que foi separado pelas dicotomias modernas derivadas da relação sujeito/objeto.⁹⁶⁸

Diante disso, a missão cristã, se é que ainda podemos anunciá-la, deixa completamente seu caráter colonialista de conversão e subjugação de almas para o cristianismo. Em uma perspectiva decolonial, ela requer alteridade e, conseqüentemente, a compreensão da existência de mistérios, silêncios, distanciamentos e dúvidas que provêm do contato entre as culturas, passíveis de sabedoria e que requerem respeito e direito à existência. Rompe-se com os “muros” e as dicotomias,⁹⁶⁹ assumindo, como perspectiva utópica, uma cooperação mútua em busca da paz e da “[...] redistribuição dos bens e dos saberes”.⁹⁷⁰ No lugar das metanarrativas, as pequenas narrativas ou narrativas locais assumem o protagonismo num mundo plural.⁹⁷¹ Assume-se os quintais, tal como fez Manoel, como os lugares teológicos *a priori*, onde há um envolvimento patológico com a vida, aceitando o seu caráter paradoxal, recuperando a capacidade de nomear, de desaprender para aprender, e provocando novos “desacontecimentos”.

O criançamento da palavra permite olhar e comungar com o chão. Volta-se para um mundo encantado, remitologizado, fora do domínio da racionalidade, erótico e herético e constituído de verdades inventadas. De fato, há uma confluência poética e teológica quando há comunhão entre o chão, o que é desprezado, as miudezas, as desutilidades, as taperas e o ser humano, onde “[...] o delírio é uma sensatez.”⁹⁷² Sem dúvidas, Manoel ensina a teologia cristã a fazer uma comunhão de verdade, para além das comunhões abstratas, com o mínimo ou nada de pão e vinho/suco, sem gosto, sem cheiro, sem corpo, sem toque, sem vida, pautadas apenas em cumprimento ritualístico ou mera manutenção de um *status quo* teológico. Permite-se, tal como aponta Panotto, o acolhimento e o exercício de uma fé polidoxal, uma experiência decolonial marcando uma terceira via para além do absolutismo e do relativismo.⁹⁷³

⁹⁶⁷ ROCHA, 2017, p. 105-109.

⁹⁶⁸ ROCHA, 2017, p. 120-129.

⁹⁶⁹ SUESS, 2015, p. 460-461.

⁹⁷⁰ SUESS, 2015, p. 461.

⁹⁷¹ ROCHA, 2017, p. 96; PANOTTO, 2018, p. 283-285.

⁹⁷² BARROS, 2010, p. 374. [Retrato do artista quando coisa].

⁹⁷³ PANOTTO, 2018, p. 288-289.

4.4 Reconhecimento da insuficiência, parcialidade e provisoriedade de cada discurso teológico

Por fim, o elemento “Carlitos” de Manoel é indispensável para o discurso teológico. Personagem único e clássico dos primórdios do cinema, ele encarna toda a expressão de vagabundagem e nomadismo que define os andarilhos da obra poética de Manoel, conferindo-lhes um caráter marginal, bocó e desútil. Além da experiência eucarística transubstancial da poesia manoelina e do criancamento da palavra, a presença e vida junto à marginalidade configura outro elemento teológico indispensável. Nela, o traste/vagabundo é o personagem mais importante de sua poesia, alguém anônimo, sem glórias, esquecido e lançado aos trapos. Novamente, atesta-se a predileção do poeta por aquilo que é despojado pelo ser humano, onde o sublime metafísico é trocado pela marginalidade mundana.⁹⁷⁴

A figura do traste/andarilho representa

[...] um ser despojado e fundamentalmente a-nônimo (sem identidade). Com vocação para o ócio e para errâncias, é um *flâneur* dos espaços rurais, estrangeiro de sua terra e, ao mesmo tempo, profundamente vinculado ao espaço em sua volta, especialmente às coisas ínfimas do chão. Trata-se de um homem que transita pelas fronteiras da deificação e da laicização, não sendo vinculado a dogmas religiosos, mas sem perder o “condão de divinare”. É um desprendido de desejos consumistas, abnega o conhecimento da ciência, da modernidade, da cidade, renunciando aos bens e aos excessos.⁹⁷⁵

O andarilho de Manoel é aquele que tem a potência de novos nascimentos, transgredindo as teologias oficiais e as filosofias lógicas.⁹⁷⁶ O poeta, tal como a figura do seu andarilho, não é um teólogo, religioso ou místico, mas um asceta secularizado, o qual, através da sua escrita solitária, elabora “[...] um questionamento sobre a existência.”⁹⁷⁷ É um ser que vive a verdadeira liberdade:

O OLHAR

Ele era um andarilho.
Ele tinha um olhar cheio de sol
de águas
de árvores
de aves.
Ao passar pela Aldeia

⁹⁷⁴ LUNA, 2015, p. 90-93.

⁹⁷⁵ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 41-42.

⁹⁷⁶ NEJAR, 2001, p. 55-59; SOUZA, 2008, p. 275-285.

⁹⁷⁷ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 42.

Ele sempre me pareceu a liberdade em trapos.
O silêncio honrava a sua vida.⁹⁷⁸

Manoel associou o dom da vidência aos seus andarilhos, pois podem ver além, um elemento próprio da expressão poética. São personagens que vivem em movimento, sem um destino fixo ou determinado, não estão presos a nada nem a ninguém e carregam uma áurea de mistério. Também são seres que comungam plenamente com a natureza, tornando impossível uma plena distinção.⁹⁷⁹

Há nisso um sentido de interioridade, de pertencimento a si mesmo, de perder-se em estradas e veredas para, nessa fuga do mundo, encontrar-se, conciliar-se consigo e estar soberano de si: o ser não se alienando às opressões estabelecidas socialmente.⁹⁸⁰

Além disso, ao elaborar a “teologia do traste”, Manoel vai constituindo uma espécie de “alegoria” à pobreza, vinculada à loucura e reiterando “[...] a marginalidade como um fator positivo de lucidez.”⁹⁸¹ “O marginal é seu estandarte, sua bandeira. Ficar longe da civilização é, na filosofia de Barros, estar perto de Deus”.⁹⁸² Importante salientar que não se trata, especificamente, de uma pobreza econômica, mas indica uma pobreza de identidade, voltada para o “nada” de sua poesia.⁹⁸³

O eu-lírico andarilho é um ser desajustado em relação ao seu entorno, desprezado e insignificante pelo mundo que o cerca. No desenrolar da poesia, através da metalinguagem, ele realiza uma espécie de ritual sagrado a ser repetido para que seja possível desaprender e reaprender a criação poesia.⁹⁸⁴ Esse exercício

[...] culmina numa problematização do próprio sagrado. A expressão lírica dos poetas deixa entrever uma poesia que traz em si ressonâncias teológicas, na medida em que as figuras e temas presentes nos textos poéticos fazem referência a este campo discursivo. Mas também, subvertem esta própria ordem de referencialidade ao campo discursivo teológico quando enxergam o sagrado na face dos severinos e dos trastes.⁹⁸⁵

A poesia de Manoel reverbera a existência magra e carente dos trastes que participam dela. Não se trata de uma alienação da realidade ou glamourização da

⁹⁷⁸ BARROS, 2010, p. 445. [Poemas rupestres].

⁹⁷⁹ CHAVES, 2015, p. 90-100; NEJAR, 2001, p. 55-59; SOUZA, 2008, p. 275-285.

⁹⁸⁰ CHAVES, 2015, p. 94.

⁹⁸¹ NEJAR, 2001, p. 57.

⁹⁸² NEJAR, 2001, p. 57.

⁹⁸³ NEJAR, 2001, p. 55-59.

⁹⁸⁴ BARROS, 2010a, p. 39-42.

⁹⁸⁵ LUNA, 2020, p. 203.

pobreza.⁹⁸⁶ Novamente, aparece o caráter questionador de qualquer espécie de metafísica, de modo que, no lugar, permanece uma visão de sagrado que o tem “[...] não como objeto *a priori*, transcendente; mas como como matéria situada no tempo, nele e a partir dele.”⁹⁸⁷ Contra a higienização e transcendentalização do sagrado, volta-se para a face imanente mais execrável, pobre e miserável, realizando uma denúncia das desigualdades sociais existentes.⁹⁸⁸ Portanto, “[...] a negação do profano é alienação de si e da própria condição de manifestação do sagrado.”⁹⁸⁹ Ademais, nas peças desprezadas e em decomposição, há um reflexo do “[...] estado transitório do homem, que não nasceu para guardar, capaz de se desprender facilmente de sua memória mobiliária.”⁹⁹⁰

Observa-se, também, que a figura do traste, em Manoel, reverbera o discurso a respeito da pessoa pobre, produzido pela teologia da libertação, reafirmando uma denúncia da miséria humana que compõe o cenário social e é ocultada. Como assinalado anteriormente pelos estudos decoloniais, na América Latina, a teologia cristã contribuiu para ocultar a verdadeira condição dos povos negros, indígenas, das pessoas pobres e marginalizadas, as quais foram violentadas no processo de conquista colonial. A teologia da libertação reagiu a isso, concedendo voz a quem não tinha, colocando-as como protagonistas teológicas.⁹⁹¹ Segundo Galharte,

[...] em Manoel de Barros, o encontro com o inseto revela o encontro com uma essência divina e com o indizível: os entregues ao abandono e ao desprezo são manifestações de Deus; a religião na obra manuelina, estaria ligada, inclusive, à tarefa de amar os não amados e buscar uma linguagem abrangente para a expressão disso.⁹⁹²

Em Manoel e na perspectiva da teologia da libertação, sobretudo a partir de Leonardo Boff, realiza-se a recuperação da sacralidade da “matéria” da vida e do humano.⁹⁹³ Esse movimento possibilita, ao labor teológico, deixar de ser discurso voltado para si mesmo, direcionando-o para a imundice do chão como espaço que proporciona a revelação do sagrado. Para alcançá-lo, é indispensável essa transubstanciação com o corpo da natureza, do chão, em uma mistura difícil de ser

⁹⁸⁶ LUNA, 2020, p. 133-144.

⁹⁸⁷ LUNA, 2020, p. 137.

⁹⁸⁸ LUNA, 2020, p. 187.

⁹⁸⁹ LUNA, 2020, p. 58.

⁹⁹⁰ NEJAR, 2001, p. 80.

⁹⁹¹ LUNA, 2020, p. 53-55; CHAVES, 2015, p. 192.

⁹⁹² GALHARTE, 2007, p. 193.

⁹⁹³ LUNA, 2020, p. 53-55.

explicada e descrita, de modo que há uma troca de substâncias entre o ser humano e aquilo que o cerceia, numa renovada experiência escatológica.⁹⁹⁴ Esse processo nada mais é do um momento de purificação, perpassando pelo “[...] impuro e o imundo do chão”⁹⁹⁵ e, conseqüentemente, unindo-se com a poesia. Isto é, a imundice provoca a purificação teopoética.⁹⁹⁶

Além do que já foi apresentado, observa-se que no vazio da modernidade, onde a teologia foi enfraquecida, sobretudo a teologia cristã, a poética de Manoel é uma expressão da nostalgia provocada pelo vazio.⁹⁹⁷ Os seus alter egos carregam os seus vazios, vivendo perto dele, no fundo da cozinha e não em abstrações metafísicas:

A BORRA

Prefiro as palavras obscuras que moram nos fundos de uma cozinha – tipo borra, latas, cisco
Do que as palavras que moram nos sodalícios – tipo excelência, conspícuo, majestade.
Também os meus alter egos são todos borra, ciscos, pobres-diabos
Que poderiam morar nos fundos de uma cozinha – tipo Bola Sete, Mario Pega Sapo, Maria Pelego Preto etc.
Todos bêbedos ou bocós.
E todos condizentes com andrajos.
Um dia alguém me sugeriu que adotasse um alter ego respeitável – tipo um príncipe, um almirante, um senador.
Eu perguntei:
Mas quem ficara com os meus abismos se os pobres-diabos não ficarem?⁹⁹⁸

Isto o leva aos primórdios, pelo imaginário e pela linguagem, ao mesmo tempo em que está ciente de que há uma distância que permite apenas fruir de fragmentos originários.⁹⁹⁹ Manoel não deseja obter algum controle do caos primordial, porém, propõe um novo cosmos “[...] baseado na experiência sensorial, que não indica um equilíbrio estável da totalidade, mas que evidencia justamente a instabilidade vital e o

⁹⁹⁴ LUNA, 2015, p. 23-32; MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 23-29.

⁹⁹⁵ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 37.

⁹⁹⁶ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 32-40; NEJAR, 2001, p. 59-60.

⁹⁹⁷ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 29.

⁹⁹⁸ BARROS, 2010, p. 394. [Ensaio fotográficos].

⁹⁹⁹ SOUZA, 2008, p. 275-285.

incessante devir dessa tensão.”¹⁰⁰⁰ O poeta não deseja constituir e conhecer um panorama do “todo”, pois está atento ao ínfimo, ao que é pequeno e ao chão.¹⁰⁰¹

Esse processo é experimentado através da corporalidade das sabedorias vegetais, animais e minerais, numa adesão ao *pathos* da vida. Isto é, ele não sai do mundo em seu desfazimento da palavra, o que o possibilita a aprender a arte e a virtude do inútil.¹⁰⁰² Não se deve esquecer que seu labor é uma experiência orgástica de prazer através do relacionamento com as palavras, numa transubstanciação linguística.¹⁰⁰³ Há que se buscar uma poesia, e por que não uma teologia, que

[...] não mais vem engravatada e de colarinho duro, é “sem calcinhas” que ela se mostra. Se pode entender que a poesia chega a um estágio de irredutibilidade de sua imanência, pois, retirada as capas das “ligas religiosas” agora roídas pelo cupim, se tem uma poesia infiltrada pelos veios abertos e corroídos. Uma poesia que explode em flor nas ruínas ao final.¹⁰⁰⁴

Uma teologia patética é, também, reconhecida por Oliveira como resposta à pergunta sobre qual seria o maior desafio da teologia atualmente. O autor questiona se essa teologia não deveria ser, precisamente, um “[...] saber que compreenda a diversidade humana, sem legitimar as diferenças como fundamento de uma realidade assimétrica, injusta, desigual?”¹⁰⁰⁵ Assim, ao responder através de uma teologia patética, recupera-se a parcialidade de cada resposta/discurso teológico, além do deixar-se afetar pelo *pathos* vivencial.¹⁰⁰⁶

Manoel é filho de um século formado por escombros, de modo que constituiu a sua poesia por meio de certa negação da tradição recebida. Porém, em vez de criar algo totalmente novo, como a própria modernidade almeja realizar, ele constrói sentido por meio das ruínas e dos escombros recebidos.¹⁰⁰⁷ Semelhantemente, Berta Waldman, na introdução de *Livro sobre nada*, ressalta o caráter desnecessário da poesia, permitindo que sentidos nasçam dela, pois, na verdade, ela se aproveita dos destroços de coisas que um dia tiveram alguma utilidade.¹⁰⁰⁸ Manoel diz que cabe aos

¹⁰⁰⁰ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 47.

¹⁰⁰¹ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 29.

¹⁰⁰² OLIVEIRA, 2011, p. 168-173.

¹⁰⁰³ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 40-46.

¹⁰⁰⁴ LUNA, 2020, p. 120.

¹⁰⁰⁵ OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos*, Hannah Arendt. Passo Fundo: Editora IFIBE, 2011. p. 186.

¹⁰⁰⁶ OLIVEIRA, 2011, p. 186-187.

¹⁰⁰⁷ LUNA, 2020, p. 75-80.

¹⁰⁰⁸ WALDMAN, Berta. Introdução. In: BARROS, 2016, p. 7-10.

poetas e às poetizas “[...] falar dos fragmentos, do homem fragmentado que, perdendo suas crenças, perdeu sua unidade interior. É dever dos poetas de hoje falar de tudo que sobrou das ruínas e está cego.”¹⁰⁰⁹ Uma orientação que também se estende à teologia.

Contudo, diferentemente da poesia, a teologia, principalmente aquela que está comprometida com alguma teologia institucional, assume certa responsabilidade e compromisso com algo e alguém, de modo que a sua liberdade, para experimentar a comunhão linguística com o mundo que a cerca, tal como realizam os andarilhos manoelinos, torna-se restrita. Na verdade, as instituições religiosas e suas teologias não têm condições de compreender a teologia tecida na poética de Manoel, pois está completamente além de seus enquadramentos.¹⁰¹⁰ Em grande medida, isso acontece por elas não reconhecerem e incorporarem para si a confissão de Manoel: “A gente é rascunho mesmo. Falta acabar. Eu sei. O que enriquece o artista é a sua incompletude.”¹⁰¹¹

NO ASPRO

Queria a palavra sem alamares, sem
chatilenas, sem suspensórios, sem
talabartes, sem paramentos, sem diademas,
sem ademanes, sem colarinho.
Eu queria a palavra limpa de solene.
Limpa de soberba, limpa de melenas.
Eu queria ficar mais porcaria nas palavras.
Eu não queria colher nenhum pendão com elas.
Queria ser apenas relativo de águas.
Queria ser admirado pelos pássaros.
Eu queria sempre a palavra no áspero dela.¹⁰¹²

Por esse motivo, os profetas e as profetizas, comumente, eram seres marginalizados, pois se afastavam de qualquer compromisso institucional e teológico para que fosse possível realizar a sua denúncia e o seu anúncio. De modo que se tornou recorrente, nos textos bíblicos, conflitos com os grupos proféticos. Manoel, ao contrário, desfruta por não ter vínculo com ninguém, pois é um profeta poético!

NINGUÉM

Falar a partir de ninguém faz comunhão com as árvores
Faz comunhão com as aves

¹⁰⁰⁹ BARROS *apud* MARTINS, 2022, p. 89.

¹⁰¹⁰ LUNA, 2020, p. 144-170.

¹⁰¹¹ MÜLLER, 2010, p. 164.

¹⁰¹² BARROS, 2010, p. 439. [Poemas rupestres].

Faz comunhão com as chuvas
 Falar a partir de ninguém faz comunhão com os rios,
 com os ventos, com o sol, com os sapos.
 Falar a partir de ninguém
 Faz comunhão com borra
 Faz comunhão com os seres que incidem por andrajos.
 Falar a partir de ninguém
 Ensina a ver o sexo das nuvens
 E ensina o sentido sonoro das palavras.
 Falar a partir de ninguém
 Faz comunhão com o começo do verbo.¹⁰¹³

Profetas nasciam
 de uma linguagem
 de rãs.¹⁰¹⁴

Assim como para a poesia, o abandono é indispensável para a teologia, permitindo a ambas deixar a preocupação utilitária e evidenciar o que está acontecendo na imagem/discurso escolhida. Dito de outra maneira, trata-se de um olhar para as coisas sem a preocupação da finalidade, seja educativa, moral, dogmática, eclesiológica ou missionária. Em um de seus poemas, Manoel retrata o abandono apenas tentando expressar em palavras e criando imagens que o representariam:

Lugar em que há decadência.
 Em que as casas começam a morrer e são habitadas por morcegos.
 Em que os capins lhes entram, aos homens, casas portas adentro.
 Em que os capins lhes subam pernas acima, seres adentro.
 Luas encontrarão só pedras, mendigos, cachorros.
 Terrenos sitiados pelo abandono, apropriados a indigência.
 Onde os homens terão a força da indigência.¹⁰¹⁵

A capacidade de aceitar o abandono e a indigência é sinal de humildade intelectual, vivencial, poética e teológica, permitindo ao ser humano despir-se de si mesmo, deixar de ser ensimesmado para abrir-se e afetar-se ao que o toca de imediato, tal como os espaços abandonados afetam o eu-lírico. Manoel nem mesmo assume para si a invenção das virtudes do inútil. Ele se insere e é influenciado por outros bocós como ele dentro de uma longa cadeia de elementos vadios que compuseram a nossa sociedade, tal como o escritor francês François Rabelais:

¹⁰¹³ BARROS, 2010, p. 384. [Ensaio fotográfico].

¹⁰¹⁴ BARROS, Manoel de. *Escritos em verbal de ave*. São Paulo: Leya, 2011. [s.p.].

¹⁰¹⁵ BARROS, 2010, p. 262. [O guardador de águas].

RABELAIS

Por volta de 1532 andava pelas ruas de Paris o doido de Rabelais.
 O doido apregoava pregos enferrujados.
 Ele sabia o valor do que não presta.
 Rabelais chegaria a imaginar assim:
 Quem atinge o valor do que não presta é, no mínimo,
 Um sábio ou um poeta.
 E no mínimo alguém que saiba dar cintilância aos seres apagados.
 Ou alguém que possa frequentar o futuro das palavras.
 Vendo aquele maluco de rua a apregoar pregos enferrujados
 O nosso pensador imaginou que talvez quisesse aquele homem
 Anunciar as virtudes do inútil.
 (Rabelais já havia afirmado antesmente que poesia é uma virtude do inútil.)¹⁰¹⁶

De modos distintos, a inutilidade já é anunciada e pregada desde que a humanidade está aí. Portanto, cabe para a teologia um ato de humildade diante da profusão ambígua das inúmeras formas de ser, pensar e estar no mundo.

Além disso, apesar de a repetição — uma de suas características poéticas marcantes — assemelhar-se a uma expressão catequética colonialista,¹⁰¹⁷ o poeta critica uma visão limitada e reducionista da teologia, seja ela expressa pela catequese, pela confissão ou pelo discurso.¹⁰¹⁸ Sua poesia rompe com qualquer absolutismo e objetivismo, típicos da modernidade,¹⁰¹⁹ que incidem em uma expressiva parcela das teologias modernas, mesmo aquelas mais propensas ao subjetivismo. Manoel segue o exemplo de Miró, um de seus andarilhos:

MIRÓ

Para atingir sua expressão fontana
 Miró precisava de esquecer os traços e as doutrinas
 que aprendera nos livros.
 Desejava atingir a pureza de não saber mais nada.
 Fazia um ritual para atingir essa pureza: ia ao fundo
 do quintal a busca de uma árvore.
 E ali, ao pé da árvore, enterrava de vez tudo aquilo
 que havia aprendido nos livros.
 Depois depositava sobre o enterro uma nobre
 mijada florestal.
 Sobre o enterro nasciam borboletas, restos de
 insetos, cascas de cigarra etc.
 A partir dos restos Miró iniciava a sua engenharia

¹⁰¹⁶ BARROS, 2010, p. 387. [Ensaio fotográfico].

¹⁰¹⁷ NEJAR, 2001, p. 77.

¹⁰¹⁸ LUNA, 2020, p. 144-170.

¹⁰¹⁹ MÜLLER; SANTOS, 2015, p. 33.

de cores.
 Muitas vezes chegava a iluminuras a partir de um
 dejetado de mosca deixado na tela.
 Sua expressão fontana se iniciava naquela mancha
 escura.
 O escuro o iluminava.¹⁰²⁰

Ao assumir e promover uma relativização de si, a teologia estará disponível para as disfunções compartilhadas pela poética:

A DISFUNÇÃO

Se diz que há na cabeça dos poetas um parafuso de a menos
 Sendo que o mais justo seria o de ter um parafuso trocado do que a menos.
 A troca de parafusos provoca nos poetas uma certa disfunção lírica.
 Nomearei abaixo 7 sintomas dessa disfunção lírica.
 1 - Aceitação da inércia para dar movimento às palavras.
 2 - Vocação para explorar os mistérios irracionais.
 3 - Percepção de contiguidades anômalas entre verbos e substantivos.
 4 - Gostar de fazer casamentos incestuosos entre palavras.
 5 - Amor por seres desimportantes tanto como pelas coisas desimportantes.
 6 - Mania de dar formato de canto às asperezas de uma pedra.
 7 - Mania de comparecer aos próprios desencontros.
 Essas disfunções líricas acabam por dar mais importância aos passarinhos do que aos senadores.¹⁰²¹

A teologia assumirá esses sintomas e proporcionará um *modus operandi* dialógico, levando-a a adicionar poros em suas fronteiras, permitindo que seja afetada pelas miudezas e andarilhos, coisas e seres desimportantes. E, à medida que esse relacionamento for intensificado, mais perceptível a ela será a sua “profundidade” sobre o nada e o seu dessaber:

POEMA

A poesia está guardada nas palavras – e tudo que eu sei.
 Meu fado é o de não saber quase tudo.
 Sobre o nada eu tenho profundidades.
 Não tenho conexões com a realidade.
 Poderoso para mim não é aquele que descobre ouro.
 Para mim poderoso é aquele que descobre as insignificâncias (do mundo e as nossas).

¹⁰²⁰ BARROS, 2010, p. 385. [Ensaio fotográfico].

¹⁰²¹ BARROS, 2010, p. 399-400. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

Por essa pequena sentença me elogiaram de imbecil.
Fiquei emocionado e chorei.
Sou fraco para elogios.¹⁰²²

Esse processo é decolonial, sobretudo pela saída de seu enclausuramento em si mesma, estimulando-a a repensar e reimaginar os seus saberes e as suas epistemologias.¹⁰²³ Isso só é possível na medida em que o discurso teológico reconhece e percebe a sua insuficiência, os seus limites, o seu dessaber e a sua incapacidade de tratar da totalidade da vida. Afinal, o discurso teológico corre o risco de produzir e perpetuar a colonialidade na medida em que absolutiza e dogmatiza determinadas leituras.¹⁰²⁴

Semelhantemente, Rocha discorre sobre o pensamento *debole* (fraco, débil), cunhado por Gianni Vattimo, como uma epistemologia para a contemporaneidade. Por meio dele, assume-se a fraqueza e os limites de cada epistemologia, reconhecendo o caráter histórico e, portanto, limitado. Trata-se do reconhecimento de que todo conhecimento é interpretação e, sendo assim, limitado pela sua contingência histórica e outros elementos interpretativos, o que impede qualquer universalização hermenêutica. Essa mudança epistemológica leva a tradição cristã a

[...] um chamado à conversão, um apelo ao abandono de estruturas epistemológicas objetivistas e objetivantes, onde a experiência da fé é esvaziada de sua fertilidade, para servir tão somente como argumento de plausibilidade diante de uma impossível teodicéia [*sic*].¹⁰²⁵

Consciente de suas limitações e contingências históricas, é possível orientar o discurso teológico segundo os direcionamentos decoloniais, como “[...] um posicionamento contínuo para transgredir, intervir, insurgir e incidir a fim de visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e construções alternativas.”¹⁰²⁶ Essa perspectiva é condizente com as raízes da teologia judaico-cristã. Desde o povo de Israel, reconhecido como pequeno e marginalizado em busca da terra prometida, até Jesus Cristo em sua pregação na Galileia, há um elemento contestador nas narrativas que fundamentam a fé cristã.¹⁰²⁷ Cristo trouxe inquietação naquilo que estava consolidado, lutando “[...] contra todas as formas de desumanização do ser humano [...]”¹⁰²⁸, em

¹⁰²² BARROS, 2010, p. 403. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

¹⁰²³ CUNHA, 2021, p. 134-136.

¹⁰²⁴ CUNHA, 2019, [s.p.].

¹⁰²⁵ ROCHA, 2017, p. 102.

¹⁰²⁶ CUNHA, 2017, p. 102.

¹⁰²⁷ CUNHA, 2017, p. 102-105.

¹⁰²⁸ CUNHA, 2019, [s.p.].

prol de uma vida em abundância.¹⁰²⁹ Essa ação acontece, transversalmente, na subjetividade e na objetividade humanas, nos relacionamentos interpessoais e com a “natureza”, e nas dimensões políticas, sociais e econômicas.¹⁰³⁰

A poética manoelina, sem dúvidas, ensina muito sobre a incompletude humana, sobretudo pelo estímulo do eu-lírico em perseguir a felicidade trazida pelo desconhecimento de tudo, pelos dessaberes da vida, pelas falhas e derrotas humanas, e pelo excesso de vazios e de nadas:

A maior riqueza do homem é a sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou – eu não
aceito.
Não aguento ser apenas um sujeito que abre
portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que
compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora,
que aponta lápis, que vê a uva etc. etc.
Perdoai.
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.¹⁰³¹

Ao invés de acertos e certezas, Manoel enxerga uma perspectiva educativa na incompletude, nos vazios e nos nadas, além de usufruir de prazer ao saborear essa incompletude, experimentando isso na sua construção poética:

LÍNGUAS

Contenho vocação pra não saber línguas cultas.
Sou capaz de entender as abelhas do que alemão.
Eu domino os instintos primitivos.

A única língua que estudei com força foi a portuguesa.
Estudei-a com força para poder errá-la ao dente.

A língua dos índios Guatós é múrmura: e como se ao
dentro de suas palavras corresse um rio entre pedras.

A língua dos Guaranis é gárrula: para eles e muito
mais importante o rumor da palavras do que o sentido
que elas tenham.
Usam trinados até na dor.

Na língua dos Guanás há sempre uma sombra do
charco em que vivem.
Mas é língua matinal.
Há nos seus termos réstias de um sol infantil.

¹⁰²⁹ BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 3. ed. rev. e atual. *Nova Almeida Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. João 10.10.

¹⁰³⁰ CUNHA, 2019, [s.p.].

¹⁰³¹ BARROS, 2010, p. 374. [Retrato do artista quando coisa].

Entendo ainda o idioma inconversável das pedras.
É aquele idioma que melhor abrange o silêncio das
palavras.

Sei também a linguagem dos pássaros – é só cantar.¹⁰³²

Só as dúvidas santificam
O chão tem altares e lagartos¹⁰³³

Tenho o privilégio de não saber quase tudo.
E isso explica
o resto.¹⁰³⁴

A teologia eurocêntrica, como uma planta, ao ingressar em outros espaços, invade, sufoca e mata toda e qualquer tipo de “vegetação” epistemológica, teológica e cultural que já se encontrava naquele espaço. No fim, transforma-se em erva daninha.¹⁰³⁵ Ao promover uma descentralização dessa espécie teológica, abre-se para uma teologia inconclusa e uma intensa abertura dos olhos, tal como Saulo a caminho de Damasco, afinal, a vida é dinâmica. É um exercício de suspeita para tudo aquilo que se tornou “natural” e representa posturas hegemônicas.¹⁰³⁶ Além disso, é

[...] necessário também transcender o pensamento antropro-androcêntrico e reconstruir o pensamento cosmocêntrico, holístico, interdependente e relacional. Os seres humanos não são donos da natureza, mas sim parte dela; somos natureza; Ela pode viver sem nós, nós não podemos viver sem ela.¹⁰³⁷

Caldeira compartilha dessa perspectiva e argumenta que a decolonialidade teológica almeja a superação da cristandade monocultural e imperial através do messianismo originário, desconstruindo a “[...] sua pretensão de totalidade que caracterizou a cristandade monocultural e imperial”.¹⁰³⁸ Assim, todo e qualquer discurso teológico decolonial sempre será inconcluso, ciente de suas fragilidades, de

¹⁰³² BARROS, 2010, p. 381-382. [Ensaio fotográfico].

¹⁰³³ BARROS, 2010, p. 156. [Matéria de poesia].

¹⁰³⁴ BARROS, 2010, p. 461. [Menino do mato].

¹⁰³⁵ DUSSEL, 2013, p. 28-29.

¹⁰³⁶ CUNHA, Carlos Alberto Motta. Apontamentos introdutórios sobre o desafio decolonial para as teologias latino-americanas. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 68, n. 185, p. 1-20, 2018. p. 6-8.

¹⁰³⁷ TAMAYO, 2017, p. 215. “[...] necesario, igualmente, transcender el pensamiento antropro-androcéntrico y reconstruir el pensamiento cosmocéntrico, holístico, interdependiente y relacional. Los seres humanos no somos dueños de la naturaleza, sino parte de la misma; somos naturaleza; ella puede vivir sin nosotros, nosotros no podemos vivir sin ella.” (tradução nossa).

¹⁰³⁸ CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra e cristianismo decolonial. *Interações*, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 15-32, jan./jun. 2022. p. 27.

seus limites, confessor de sua humanidade diante da ação divina e não absolutizado.¹⁰³⁹

O que resta de grandezas para nós são os
desconheceres – completou.
Para enxergar as coisas sem feito é preciso
não saber nada.
É preciso entrar em estado de árvore.
É preciso entrar em estado de palavra.
Só quem está em estado de palavra pode
enxergar as coisas sem feito.¹⁰⁴⁰

Novamente, observa-se, aqui, uma lógica e uma orientação profundamente teológicas: o reconhecimento da incompletude do ser humano diante da vida, da ação divina. Isto é, reconhecer-se como pecador é, primeiramente, um ato de declaração de incompletude, junto com toda a Criação.¹⁰⁴¹

COMPARAMENTO

Os rios recebem, no seu percurso, pedaços de pau,
folhas secas, penas de urubu
E demais trombolhos.
Seria como o percurso de uma palavra antes de
chegar ao poema.
As palavras, na viagem para o poema, recebem
nossas torpezas, nossas demências, nossas vaidades.
E demais escorralhas.
As palavras se sujam de nós na viagem.
Mas desembarcam no poema escorreitas: como que
filtradas.
E livres das tripas do nosso espírito.¹⁰⁴²

Cunha reafirma a perspectiva pela qual é necessário considerar que o empreendimento decolonial junto à teologia só será possível caso a religião se articule por meio de uma linguagem simbólica, capaz de falar do transcendente por meio das linguagens cotidianas, ao invés de utilizar uma linguagem dogmática rígida, sem espaço para articulação e mudança. Assim, a “[...] opção pela *poiesis* e não pela *teoria* se justifica diante do fato de se tratar de um Mistério”.¹⁰⁴³ De modo a considerar a linguagem religiosa em suas características de aproximação, inconclusiva, polissêmica e contextual.

SOBRE IMPORTÂNCIAS

¹⁰³⁹ CUNHA, 2019, [s.p.].

¹⁰⁴⁰ BARROS, 2010, p. 363. [Retrato do artista quando coisa].

¹⁰⁴¹ CUNHA, 2019, [s.p.].

¹⁰⁴² BARROS, 2010, p. 382-383. [Ensaio fotográficos].

¹⁰⁴³ CUNHA, 2019, [s.p.].

Uma rã se achava importante
 Porque o rio passava nas suas margens.
 O rio não teria grande importância para a rã
 Porque era o rio que estava ao pé dela.
 Pois Pois.
 Para um artista aquele ramo de luz sobre uma lata
 desterrada no canto de uma rua, talvez para um
 fotógrafo, aquele pingo de sol na lata seja mais
 importante do que o esplendor do sol nos oceanos.
 Pois Pois.
 Em Roma, o que mais me chamou atenção foi um
 prédio que ficava em frente das pombas.
 O prédio era de estilo bizantino do século IX.
 Colosso!
 Mas eu achei as pombas mais importantes do que o
 prédio.
 Agora, hoje, eu vi um sabiá pousado na Cordilheira
 dos Andes.
 Achei o sabiá mais importante do que a Cordilheira
 dos Andes.
 O pessoal falou: seu olhar é distorcido.
 Eu, por certo, não saberei medir a importância das
 coisas: alguém sabe?
 Eu só queria construir nadeiras para botar nas
 minhas palavras.¹⁰⁴⁴

Afinal, quem sabe medir as importâncias? O prédio colossal em Roma ou as pombas que ficam à sua frente? O sabiá ou a Cordilheira dos Andes? Qual das teologias sabe dizer qual é o caminho para O Caminho? Ainda compartilhamos de Abraão o seu caráter de arameu errante. Portanto, cabe à teologia ser muito mais que ouvinte das vozes do chão, como Bernardo, sem qualquer pretensão orgulhosa de ser O Caminho ou de prestar alguma utilidade teológica ou outra. “Esse é o sentido da santificação: divertir-se nos *playgrounds* de Deus na firme convicção de que tudo está bem no embrulho que oculta a dádiva e mascara a morte.”¹⁰⁴⁵ Faz-se teologia pelo prazer, para ver o que acontece em seguida, registrando os “escutamentos” da terra, assim como o andarilho favorito de Manoel:

POIS POIS

O Padre Antônio Vieira pregava de encostar as orelhas
 na boca do bárbaro.
 Que para ouvir as vozes do chão
 Que para ouvir a fala das águas
 Que para ouvir o silêncio das pedras
 Que para ouvir o crescimento das árvores
 E as origens do Ser. Pois Pois.
 Bernardo da Mata nunca fez outra coisa
 Que ouvir as vozes do chão

¹⁰⁴⁴ BARROS, 2010, p. 408. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

¹⁰⁴⁵ WESTHELLE, 2023, p. 146.

Que ouvir o perfume das cores
 Que ver o silêncio das formas
 E o formato dos cantos. Pois Pois.
 Passei muitos anos a rabiscar, neste caderno, os
 escutamentos de Bernardo.
 Ele via e ouvia inexistências.
 Eu penso agora que esse Bernardo tem cacoete para
 poeta.¹⁰⁴⁶

Para tanto, como já assinalado, é indispensável deixar o “outro” afetar o “eu”, incluindo os insetos, os ciscos, o que se arrasta no chão e as borboletas, desprendendo de si mesmo radicalmente:

BORBOLETAS

Borboletas me convidaram a elas.
 O privilegio insetal de ser uma borboleta me atraiu.
 Por certo eu iria ter uma visão diferente dos homens
 e das coisas.
 Eu imaginava que o mundo visto de uma borboleta –
 Seria, com certeza, um mundo livre aos poemas.
 Daquele ponto de vista:
 Vi que as árvores são mais competentes em auroras
 do que os homens.
 Vi que as tardes são mais aproveitadas pelas garças
 do que pelos homens.
 Vi que as águas têm mais qualidade para a paz do
 que os homens.
 Vi que as andorinhas sabem mais das chuvas do que
 os cientistas.
 Poderia narrar muitas coisas ainda que pude ver do
 ponto de vista de uma borboleta.
 Ali até o meu fascínio era azul.¹⁰⁴⁷

Na medida em que o ser humano se assume um ser incompleto e, portanto, produtor de narrativas parciais, ele liberta aquilo que constrói, neste caso, os discursos teológicos, da suposta utilidade. Assim, eles estarão sujeitos ao abandono e passíveis para a comunhão com o chão, tal como as máquinas de Manoel, que não funcionam:

Prefiro as máquinas que servem para não funcionar:
 quando cheias de areia de formiga e musgo – elas
 podem um dia milagrar de flores.

(Os objetos sem função têm muito apego pelo abandono.)

também as latrinas desprezadas que servem para ter
 grilos dentro – elas podem um dia milagrar violetas.

(Eu sou beato em violetas.)

¹⁰⁴⁶ BARROS, 2010, p. 411. [Tratado geral das grandezas do ínfimo].

¹⁰⁴⁷ BARROS, 2010, p. 393. [Ensaio fotográficos].

Todas as coisas apropriadas ao abandono me religam
a Deus.
Senhor, eu tenho orgulho do imprestável!

(O abandono me protege.)¹⁰⁴⁸

Assim, declara-se que somente quem estiver disposto a despir-se de si mesmo entrará no Reino Poético, só almas que se dispõem ao abandono e ao tormento serão capazes de comungar com pedras, pássaros e outras coisas rasteiras. Uma expressão teologicamente reta e sem desvios não está apta a ser afetada pela poesia, na verdade, não está disposta a se relacionar com nada a não ser ela mesma, mantendo a sua contemplação narcísica. Afinal,

A expressão reta não sonha.
não use o traço acostumado.
A força de um artista vem das suas derrotas.
Só a alma atormentada pode trazer para a voz um
formato de pássaro.
Arte não tem pensa:
O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê.
E preciso transver o mundo.
Isto seja:
Deus deu a forma. Os artistas desformam.
E preciso desformar o mundo:
Tirar da natureza as naturalidades.
Fazer cavalo verde, por exemplo.
Fazer noiva camponesa voar – como em Chagall.¹⁰⁴⁹

4.5 Considerações finais

A DESCOBERTA
Anos de estudo
e pesquisas:
Era no amanhecer
Que as formigas escolhiam seus vestidos.¹⁰⁵⁰

De modo semelhante ao que Manoel realiza em sua "descoberta desimportante", este capítulo assinala elementos que já parecem familiares à teologia, uma vez que estão presentes em inúmeros discursos, movimentos, documentos e experiências cristãs já realizadas. Contudo, a repetição — longe de ser mera redundância — é um elemento indispensável para o processo de aprendizagem humana, assim como faz parte da poética manoelina. Ela permite que se usem as

¹⁰⁴⁸ BARROS, 2016, p. 43. [Livro sobre nada].

¹⁰⁴⁹ BARROS, 2016, p. 55. [Livro sobre nada].

¹⁰⁵⁰ BARROS, 2010, p. 163. [Matéria de poesia].

mesmas palavras, expressões, ideias e imagens para brincar de forma diferente e criar novas imagens.

Muito se pode aprender das análises aqui realizadas; contudo, convém manter aberto o círculo hermenêutico - espaço necessário para que novas vozes possam ampliar este coral interpretativo. Aqui, observam-se alguns direcionamentos capazes de questionar o domínio do racionalismo e da metafísica nos discursos teológicos: a aproximação com o chão, com as coisas rasteiras, o imanente e o profano, de modo a fazer uma profusão entre celestial e terreno; voltar-se para as marginalizações feitas pela sociedade: a terra, os andarilhos, as pessoas “desúteis”, o lixo, as ruínas e outras miudezas e elementos “desimportantes” para o capitalismo e para a sociedade moderna; ressaltar a pluralidade humana e da vida, assumindo a sua ambiguidade, seus paradoxos, suas incertezas, dúvidas e vazios; decentralizar cada discurso religioso de si mesmo, inclusive como expressão de fé.

Numa expressão que confunde a pessoa leitora com imagens, sonhos, imaginação, fatos, informações, repetições e ilogismos, a poética manoelina constitui, verdadeiramente, uma comunhão antropofágica e, portanto, teodecolonial. Ela escapa de qualquer apreensão utilitarista, seja esta proveniente da teologia, em sua busca por relevância, ou como por parte de outro recôndito da alma humana.

CARRETA PANTANEIRA

As coisas que acontecem aqui, acontecem paradas.
Acontecem porque não foram movidas. Ou então, melhor
dizendo: desacontecem.

Dez anos de seca tivemos. Só trator navegando, de
estadão, pelos campos.

Encostou-se a carreta de bois debaixo de um pé de
pau. Cordas, brochas, tiradeiras — com as chuvas, melaram.

Dos canzis, por preguiça, alguns faziam cabos
de reio. Outros usavam para desemendar cachorro. Os
bois, desprezados, iam engordando nos pastos. Até que
os donos, não resistindo tanta gordura, os mandavam
pro açougue. Fazendeiro houve, aquele um, que, havendo
de passear pela Europa, enviou bilhete ao gerente:

“Venda carreta, bois do carro, cangas de boi”.

À sombra do pé de pau a carreta se entupia de
cupim. A mesa, coberta de folha e limos, se desmanchava,
apodrecente. Chegaram a tirar mel na cambota
de uma. Cozinheiros de comitiva, acampados debaixo
da carreta, chegavam de usar o cabeçalho para tirar
gravetos. Enchia-se o rodado de pequenas larvas, que
ali se reproduziam, quentes. Debaixo da carreta, no
chão fresco, os buracos na areia, para onde os cachorros
e os perus velhos corriam fugindo do sol. E a carreta
ia se enterrando no chão, se desmanchando, desaparecendo.
Isso fez que o rapaz, vindo de fora pescar, relembresse
a teoria do Pantanal estático. Falava que no Pantanal
as coisas não acontecem através de movimentos,
mas sim do não movimento.

A carreta pois para ele desaconteceu apenas. Como
haver uma cobra troncha.

*Manoel de Barros,
Livro de pré-coisas*

5 CONCLUSÃO: LAMBUZANDO-SE COM A SOBREMESA

Uso um deformante para a voz.
Em mim funciona um forte encanto a tontos.
Sou capaz de inventar uma tarde a partir de
uma garça.
Sou capaz de inventar um lagarto a partir de
uma pedra.
Tenho um senso apurado de irresponsabilidades.
Não sei de tudo quase sempre quanto nunca.
Experimento o gozo de criar.
Experimento o gozo de Deus.
Faço vacinação com palavras até meu retrato
aparecer.
Apareço de costas.
Preciso de atingir a escuridão com clareza.
Tenho de laspear verbo por verbo até alcançar
o meu aspro.
Palavras têm que adoecer de mim para que se
tornem mais saudáveis.
Vou sendo incorporado pelas formas pelos
cheiros pelo som pelas cores.
Deambulo aos esgarços.
Vou deixando pedaços de mim no cisco.
O cisco tem agora para mim uma importância
de Catedral.¹⁰⁵¹

Neste percurso antropofágico, acadêmico-científico, poético e teológico, busquei o adoecimento das minhas palavras através das de Manoel, de modo a aumentar nosso nadifúndio e o nosso abandono. Numa conclusão de qualquer pesquisa, discorre-se se o projeto atingiu os objetivos e as hipóteses propostas, assim, digo com firmeza que alcancei meu maior objetivo: *traçar uma teologia desútil e vagabunda, dada ao nada, pronta para ser degustada*. Todavia, assim como a antropofagia joga dos dois lados, essa tese também apresenta, paradoxalmente ao que propõe, elementos úteis para os debates e os discursos teológicos. Sofro do risco de me manter dentro das lógicas que critico e busco superar, além de produzir algo dentro da academia, que está consolidada dentro de lógicas colonialistas e que me impedem de radicalizar muitas de minhas proposições. Além disso, o ambiente teológico-eclesiástico também me impõe certas limitações a respeito do ingresso junto à decolonialidade e à antropofagia.

¹⁰⁵¹ BARROS, 2010, p. 360. [Retrato do artista quando coisa].

Diante do que foi apresentado, constata-se a complexa posição em que o cristianismo e os discursos teológicos se encontram junto à temática do colonialismo, da colonialidade e da modernidade. Ao mesmo tempo em que foi e é patrocinador, legitimador e mantenedor da ação colonial moderna, ainda que tenha perdido o seu protagonismo após o Iluminismo, reafirma-se o potencial que o cristianismo possui para a decolonialidade. Vislumbram-se perspectivas positivas para que a teologia produza e reconheça discursos que auxiliem nos processos e nas experiências decoloniais, ainda que sejam marginalizadas e pequenas. Manoel é um dos muitos possíveis caminhos teodecoloniais que permitem a autocrítica e a constituição de novas percepções do mundo, sobretudo para o labor acadêmico e ministerial-eclesiástico decorrentes da teologia.

Reconhece-se que a teologia da libertação e as teologias contextuais romperam com vários paradigmas, percepções e análises da realidade de cunho colonialista, voltando-se para a existência e suas dores, problemas e limites, almejando uma teologia encarnada e que permaneça junto às pessoas marginalizadas, em prol de um Reino de paz e justiça. Todavia, a crítica decolonial promove ressalvas e críticas, principalmente à teologia da libertação, por ainda não romper, de certo modo, com a própria colonialidade, mantendo certa dependência eurocêntrica. É importante dizer, por meio da experiência degustativa com Manoel, que é indispensável “adoecer-se” ainda mais para alcançar as experiências decoloniais. Há que se revirar cada canto bem preservado, esquecido ou entulhado das teologias bem mantidas e confessadas, para que haja uma “relevância decolonial”. Mesmo que, ao dizer isso, sinto um asco em proferir estas palavras, pois justamente a poesia de Manoel e a sua degustação teodecolonial aqui realizada se direcionam para bem longe dessas preocupações.

Desse modo, os indicativos apresentados pela pesquisa, a saber, o reconhecimento da insuficiência de cada discurso teológico; deixar-se afetar pela existência, pela vida cotidiana; descentralização dos discursos teológicos; geolocalização do conhecimento e do labor teológico; e a teopoética como caminho alternativo possível; são direcionamentos decoloniais que abrem novas possibilidades para a teologia para além do que as teologias contextuais já contribuíram. Destaca-se, especialmente, o fato da teopoética ser um caminho marginalizado no cenário teológico cristão e, por isso, um caminho alternativo aos discursos hegemônicos

autoritários/coloniais para uma teologia que seja “desútil” e, portanto, relevante. Importante é observar que a lógica poética, decorrente de Manoel, encontra relevância na irrelevância, utilidade na desutilidade, valor naquilo que é completamente considerado como lixo, uma provocação às preocupações utilitaristas e de relevância almeçadas pelas teologias cristãs.

A leitura teopoética da poesia manoelina contribui para reconhecer e proporcionar os pontos acima elencados, bem como possibilitar uma crítica à própria decolonialidade, uma vez que ela pode instaurar novos colonialismos em prol de uma suposta agenda e fundamentos decoloniais. Em contraposição a isso, Manoel ensina a sempre limpar as palavras com bosta de toda a sujeira linguística acumulada. Um ensino que eu ainda não vi, de forma tão proeminente assim, nas linguagens que se arriscam, todos os dias, a manusearem a Palavra de Deus. Repito: há que se usar bosta para limpar a Palavra de Deus! Afinal, ela só nos alcança imiscuída em palavras humanas repletas de “perfeições” e “bons acabamentos” que tendem a promover muito mais quem produz, repete e corrobora tais discursos.

Há sempre que voltar, juntamente com Manoel e Oswald de Andrade, aos primórdios e às ancestralidades linguísticas, humanas, animais, vegetais e minerais para manter o seu trabalho de desutilizar a vida. Inclusive, ao voltarem ao primitivo, eles, conscientes ou não, realizam um trabalho de destruir os sentidos, ficando apenas com as “coisas”, os “fatos”, os objetos da poesia sem conferir a eles um significado. É a experiência infantil/religiosa de ver pela primeira vez, de brincar pela primeira vez, de dar nomes e sentidos às coisas pela primeira vez. Ambos são pedra de tropeço para a teologia douta, voltada para à instituição, seja acadêmica ou eclesiástica. Ambos rememoram a capacidade criativa que a teologia pode ter ao “ver com novos olhos”, a cair novamente do cavalo, mesmo quando o resultado foi algo que cheire e tenha gosto de heresia e inconfessionalidade doutrinária.

Reconheço que mesmo a minha ação de elaboração de uma epistemologia teodecolonial, a partir da poesia de Manoel, está sujeita a se transformar em parâmetro universalista e abstrato, seguindo uma mesma lógica colonial dos padrões iluministas eurocêtricos.¹⁰⁵² A antropofagia auxilia nessa autocrítica por ser uma teoria crítica tanto sobre a colonialidade quanto sobre a decolonialidade, indicando os

¹⁰⁵² WIRHT, 2013, p. 139.

seus limites, os riscos e as suas dificuldades ao enfrentar a matriz colonial de poder e propor novos caminhos, pois estes, facilmente, são remodelações disfarçadas da colonialidade. Aqui, reverbera-se a percepção de Costa sobre Oswald de Andrade:

Mal ou bem, Oswald nos ajuda a ver o quanto é difícil atenuar a hierarquização entre as sociedades, no sentido de realmente entendê-las segundo suas próprias lógicas históricas e culturais. Muito já se falou sobre a falsa neutralidade da crítica iluminista-progressista europeia às suas ex-colônias. Porém, o fato é que não está claro qual seria o terreno discursivo propício para uma possível mediação universal entre culturas diferentes.¹⁰⁵³

O próprio processo de constituição de uma tese, pautada por modelos lógicos e racionais, tende a corromper a poesia, ilustrando o caráter paradoxal da própria crítica que aqui se constitui. Segundo Oliveira, o

[...] doutor representa o conhecimento pautado na racionalidade, na formulação de conceitos – por isso destrói a imagem poética, enquanto a criança encena o conhecimento da imaginação alicerçado na invenção, imaginação percepção – cria imagens e instaura mundos.¹⁰⁵⁴

Entretanto, compreender e assumir os limites da decolonialidade é um exercício decolonial, de modo que é indispensável identificar que nada escapará, completamente, da colonialidade. Vive-se de pequenos vislumbres por algo novo que pode e poderá surgir nas fissuras, tentativas de escapar da subjugação e dominação colonial. É indispensável ressaltar a ambiguidade dos discursos e atos humanos, impossibilitando de se constituir uma única história capaz de contemplar toda a humanidade, desvelando os discursos totalizantes, autoritários e violentos.

Como registrado anteriormente, as preposições desta tese podem ser ingenuidades de minha parte e de outras vozes com as quais me reúno. Contudo, assim como Oswald reconheceu que “[...] há uma ingenuidade assumida, que coexiste, sem paradoxo, com a consciência crítica [...]”¹⁰⁵⁵, assumo os riscos e a realidade em que me encontro, onde não há como estabelecer certezas universais, totalizantes e eternas. Tudo permanece provisório e fragmentário, assim como foi Manoel e tal como permanece em sua poesia.

Por semelhante modo, questiono-me qual a importância e o impacto desta pesquisa em um mundo dominado por radicalismos; fundamentalismos; regimes

¹⁰⁵³ COSTA, 2013, p. 171.

¹⁰⁵⁴ OLIVEIRA, 2018, p. 259.

¹⁰⁵⁵ CAMPOS, 1991, p. 40.

totalitários adquirindo força e ameaçando, inclusive, regimes democráticos; guerras regionais que dizimam milhares de vidas por dia e ameaçam a paz mundial; uma nova Guerra Fria se constituindo; o canibalismo provocado pelo mundo virtual; e o desprezo pelo cuidado com o espaço que habitamos e que somos; dentre outros perigos. Entretanto, encontro em Nuccio Ordine o consolo para essa aflição, uma vez que a resistência ao consumismo, utilitarismo e racionalismo é louvável e necessária

[...] exatamente nos momentos em que a barbárie ganha espaço, a fúria do fanatismo se volta não somente contra seres humanos mas também contra bibliotecas e obras de arte, contra monumentos e grandes obras-mestras da humanidade.¹⁰⁵⁶

Além disso, Ordine sugere o saber “[...] como um obstáculo ao delírio da onipotência do dinheiro e do utilitarismo.”¹⁰⁵⁷ Também é preciso enxergar e desfrutar de pequenos prazeres da vida que surgem de coisas simples. A poesia, seus poetas e suas poetisas sabem muito bem o que é produzir saberes inúteis. Esquece-se que eles são tão fundamentais quanto os que são prezados e tidos em mais alta conta. E mais, eles tornam possível forjar e manter o próprio deslumbramento, força e vitalidade para com a vida, conferindo a ela sentido. É a permanência do sublime junto à vida que está em jogo, o cultivo de um espírito solidário. Cultivar aquilo que é inútil perante o lucro é um meio de resistir a esse sistema corruptível que destrói a esperança pela vida.¹⁰⁵⁸ Se isso não acontecer, “[...] somente seremos capazes de produzir uma coletividade doente e sem memória que, perdida, acabará perdendo o sentido de si mesma e da vida.”¹⁰⁵⁹ Assim, a poesia é uma das inutilidades pelas quais se pode lutar contra a “[...] obsessão dos ganhos e do útil [...]”¹⁰⁶⁰, ela se semeia nos campos teológicos.

A poesia manoelina é, ao mesmo tempo, sintoma de um momento e movimento históricos de fragmentação, abandono e pluralidade de identidades e busca de respostas, haja vista a ausência de sistemas de significação totalitários e orientadores para a vida humana. Além disso, cabe ao indivíduo, neste caso ao poeta, escrever a sua própria história, contar o seu próprio poema, em busca de reunir, ainda que precariamente, seus fragmentos à procura de algo que lhe confira sentido, valores

¹⁰⁵⁶ ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil*: um manifesto. Rio de Janeiro: Zahar, 2016. p. 14.

¹⁰⁵⁷ ORDINE, 2016, p. 10.

¹⁰⁵⁸ ORDINE, 2016, p. 10-18.

¹⁰⁵⁹ ORDINE, 2016, p. 18.

¹⁰⁶⁰ ORDINE, 2016, p. 59.

e direção. De acordo com Lopes, “[...] a palavra literária proporciona a expansão da linguagem (e a linguagem é inerente ao homem) para superar a dispersão e a alienação presentes no cotidiano contemporâneo.”¹⁰⁶¹

Assim como o nosso poeta vagabundo, a teologia cristã está nesse mesmo paradoxo moderno: não é hegemônica e único poder legítimo para orientar a vida humana, mas segue tentando corresponder e sendo um dos muitos caminhos de tentativa de resposta aos vazios existenciais. Nesse sentido, uma teologia que almeja ser decolonial necessita reconhecer a sua precariedade e limitação diante do cenário exposto, rejeitando qualquer tentativa de recuperar ou estabelecer um poder hegemônico e totalitário. Assim como o poeta, é indispensável andar pelas margens das estradas para conhecer andarilhos que ensinem, novamente, a Igreja Cristã a ser *caminhante*. Cabe reiterar que esta tese trata do modo como se relaciona e constitui a linguagem teológica, produzindo discursos que reverberam valores, cosmologias, cosmogonias e direcionamentos eclesiais. E, ao fazer isso, realiza-se ações políticas que interferem na vida política, seja a nível individual ou social, promovendo ou não a colonialidade.

Importante dizer que a poesia e a teologia são discursos que observam certa falência da linguagem humana em expressar a vida e a própria realidade humana. Essa experiência comum finda as expectativas sobre a razoabilidade da linguagem, enquanto vivencia um espaço de “vazio”, obscuro, em que há certa “suspensão” da linguagem para representar e explicar a realidade, levando ao silêncio místico. Essa consideração desautoriza tanto o discurso teológico quanto o discurso científico a elaborarem uma palavra final sobre a vida, a realidade e a experiência humana. Isso significa que ambas são limitadas pela própria linguagem, e podem e devem ser questionadas por esta, evitando a suposta “supremacia linguística” diante de outros discursos.

Assim, a experiência da metapoética por Manoel em sua poesia é exemplar nessa questão, uma vez que ela apresenta, através do exercício poético, a limitação da produtividade humana que se alastra por todos os discursos e por toda a linguagem. A poética manoelina torna toda e qualquer linguagem desútil. Através do

¹⁰⁶¹ LOPES, Cristiano Camilo. Uma proposta de releitura do sagrado na literatura infantil e juvenil. In: FERRAZ, Selma; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; LEONEL, João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (Orgs.). *Teologias e literaturas 4: profetas e poetas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 281.

absurdo, do contraditório e do estranho, ele inverte a linguagem de um esquema comumente compreensível e razoável para um discurso desútil e vagabundo.

Uma teologia inútil e vagabunda é aquela que sabe comer, conforme sua fome (não apenas fome biológica), e tem ciência de que esse ato está intimamente ligado ao processo da digestão que leva ao ato de defecar algo novo, um húmus fértil capaz de gerar nova vida. É um ato escatológico, grávido de novidade, fecundado por aquilo que foi comido anteriormente, sobretudo pelo que era o seu “inimigo”.

Ademais, a vagabundagem mostra a nossa sujeira, as nossas piores faces. Ela provoca uma experiência desagradável e não nos indica algum sentido abstrato-existencial, pois suas preocupações e ações são concretas e banais. É, também, uma ridicularização da complexidade acadêmica e supostamente “inteligente”. Ao captar alguma poética dos andarilhos e da vagabundagem, retorna-se com um riso irônico, sujo e asqueroso que quebra com qualquer decoro politicamente correto e teologicamente aprovável.¹⁰⁶² E aqui talvez esteja um dos erros mais crassos da teologia da libertação: divinizar e idealizar a pessoa pobre e a pobreza, limpá-la e torná-la um produto purificado a ser comercializado pelos discursos teológicos. Em Manoel, o asqueroso permanece assim e é reconhecido da forma como está, a ponto de ele louvar e divinizar esse estado. Por sua vez, a antropofagia expressa uma metáfora de algo que se quer evitar, de violência, de sangue e cortes, feridas purulentas que marcam todo o rito tupiniquim e a sociedade brasileira.¹⁰⁶³ Ao mesmo tempo, é preciso mastigar, sentir o gosto, engolir, digerir e cagar tudo isso para possibilitar que seja possível sair dessa experiência desagradável, reconstruir algo novo. Por isso,

Precisamos de uma cruz comida de cupins
Verdadeira
De madeira, encontrada no lixão
Feia e suja
Disposta a voltar a ser árvore
Só assim veremos Jesus.¹⁰⁶⁴

Consciente desses desafios, torna-se indispensável estimular que as comunidades de fé, como também a academia teológica e outras instâncias

¹⁰⁶² JABOR, Arnaldo. *Os canibais estão na sala de jantar*. São Paulo: Siciliano, 1993. p. 79-82.

¹⁰⁶³ NUNES, Benedito. A metafísica bárbara. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. XXV-XXVI. [XXV-XXXV.]

¹⁰⁶⁴ Poema de minha autoria.

vinculadas ao universo cristão, transformem-se em espaços alternativos à visão hegemônica de mundo ocidental/eurocêntrico¹⁰⁶⁵, pautados pela polidoxia da fé; pelo caráter dialogal, relacional; pela capacidade de viver e aprender a partir das margens; buscando compreender a vida em sua totalidade, ainda que não se almeje estabelecer perspectivas totalizantes, universais e autoritárias; bem como se afetar pela vida cotidiana, inclusive pela sua ambiguidade; ansiando por um novo relacionamento com a “natureza” e com a vida em geral.

Ao voltar-se para o ordinário, o traste, o chão e o lixo, sacralizando-os, reafirma-se uma poesia corpórea, que é a terra e parte de um todo, reafirmando a beleza contra a verdade racionalista.¹⁰⁶⁶ Há substituição de ideias abstratas, que não são recolhidas ou identificadas com o chão, por latas e outros inúteis descartados, que são muito mais proveitosos,¹⁰⁶⁷ de modo que se assume o sagrado não como “[...] aquilo que nos separa de nossa profanidade, mas aquilo que nos arremessa ainda mais para nossa condição primeira.”¹⁰⁶⁸ Segundo Camargo, vive-se uma “[...] epifania cotidiana do banal [...]”¹⁰⁶⁹, demarcando uma comunhão entre as coisas do chão e a poesia “[...] numa comunhão mística de revelação do ser.”¹⁰⁷⁰

Por fim, destaco a figura de Aristeu, um dos andarilhos manoelinos que, assim como outros de seus alter egos, viveu sem ter feito nada de excepcional:

APRESENTAÇÃO

Eu quando conheci o Aristeu –
 ele estava em final de árvore.
 E andava por aldeias em santidade de zínias.
 O ermo fazia curvas para ele.
 Subiam-lhe caracóis ao manto.
 O que Gogol falou sobre Akaki Akakievitch,
 eu diria de Aristeu:
 “Um homem que desceu a sepultura sem ter
 realizado um só ato excepcional.”¹⁰⁷¹

Ele viveu apenas para inventar descobrimentos. Por semelhante modo, fiz desta tese minhas invencionices acadêmicas, dispostas a serem anunciadas para nada, afinal, estou exausto de tanta exigência utilitária. Entretanto, diferente de

¹⁰⁶⁵ PANOTTO, 2019, p. 34.

¹⁰⁶⁶ LUNA, 2020, p. 121-129.

¹⁰⁶⁷ BARROS, 2010a, p. 50-52.

¹⁰⁶⁸ LUNA, 2020, p. 41.

¹⁰⁶⁹ CAMARGO, 1997, p. 160.

¹⁰⁷⁰ CAMARGO, 1997, p. 160.

¹⁰⁷¹ BARROS, 2010, p. 287. [Concerto a céu aberto para solos de ave].

Aristeu, que viveu bem e não se preocupou por ser um idiota, padeço pela desutilidade teopoética em que vivo. Afinal, não se pode negar que a existência moderna contemporânea é indiscutivelmente marcada por aquilo que produzimos, inclusive no âmbito acadêmico e profissional. Felizmente, a antropofagia me permite ser jogador nos dois times.

Chego ao final deste percurso com certo incômodo que perpassou toda a experiência do doutorado: a utilidade do meu trabalho para a experiência eclesial cristã e para a sociedade de modo geral. Não espero que esta pesquisa seja reconhecida como aquela que apresenta algo extraordinário para o contexto teológico, porém, mantenho meu interesse de que ela impacte para além da minha própria formação acadêmica. De fato, como dito acima, sofro do mal que tento curar: o utilitarismo.

Apesar de todas as críticas tecidas e anunciadas nos textos e na poética aqui tecidas, acredito que cada comunidade cristã, inclusive aquelas que compõem a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, na qual integro e comungo, tem potencial de ser um quintal teológico e de surpreender com desutilidades sagradas e necessárias para a vida cristã. A fé, em si, é loucura, como já terminantemente anunciado pelo apóstolo Paulo na Primeira Carta à comunidade cristã em Corinto (1 Co 1. 18-25), pois ela somente se torna salvífica quando assumimos a loucura da cruz de Cristo. De modo que o relacionamento com a poesia de Manoel apenas tende a fortalecer a compreensão de Paulo a respeito da fé cristã. A salvação apenas será acolhida por quem ousa degustar e mastigar a loucura pregada pela Palavra de Deus.

Sem dúvida, essa tese se põe como interlocutora desse diálogo antropofágico, através dos aportes proporcionados pela Teologia Prática revisitada e por igual provocação à esta por meio da antropofagia e da poética de Manoel. Há que se transformar nossas comunidades não mais em baluartes guerreiros em prol de uma defesa da fé exclusivistas, autoritária, consumista e colonialista, mas constituí-las em frágeis e poderosos quintais disponíveis à tomada pelo mato, pelas lesmas, pelos andarilhos e vagabundos, e por tudo aquilo bem quisto por Manoel. Estes quintais teopoéticos cristãos serão indispensáveis no combate às teologias da extrema direita, bem como a qualquer nova roupagem colonial que queira dominar esses locais.

Assim, permaneço na tensão entre a ânsia por alguma utilidade, e o reconhecimento da inutilidade daquilo que pesquiso, escrevo e entrego aqui.

Sobremaneira, tenho a sensação de que a teologia, como área do saber, tende a permanecer nas periferias acadêmicas. Apesar de todas as dúvidas e inquietações, tenho a convicção de que isso faz parte da minha pesquisa, da minha área de formação e da minha vida. Foram os incômodos que me fizeram chegar aonde estou e sou grato a Deus pelas dúvidas, muito mais do que pelas certezas, pois estas me fazem sucumbir em mim mesmo, não sendo capaz de experimentar algo além.

E, como toda boa refeição, concluo este trabalho oferecendo uma sobremesa: uma liturgia eucarística manoelina, apaixonada pelo poeta vagabundo e digerida pela teologia cristã, ofertada como uma delícia a ser saboreada para provocar prazer e encantamento:

Ó Deus das minhocas, do húmos, das matas, dos campos, do trigo e da uva;

Ó Deus da terra, da água, do sol e do vento;

Ó Deus dos sapos e de suas bostas,
das lesmas e seus rastros eróticos;

Ó Deus da grotta, do riacho, dos brejos, da roça e da tapera;

Ó Deus das pedras, do cu da formiga,
do abandono que salva;

Ó Deus das ruínas, dos potes cobertos de musgos, dos urubus que comem
nossas carniças,

Ó Deus do gorjeio encantatório dos pássaros,

Ó Deus Manoel, menino que se fez árvore;

Venha, derrame sobre nós a sua vida!

Nos reunimos aqui em comunhão com muita gente:

vagabundos, andarilhos, trastes, putas, mendigos, pobres, gente fedida e
desprezível,

Gente de bem,

Gente do mal,

Povo eleito,

Povo deseito,

Santificados e santificadas por Deus,

Condenados e condenadas pelo mundo!

Nos reunimos em torno desta mesa,
Para comer,
Não hóstias sem gosto,
Mas pão que mata a fome
Para beber,
Não mililitros de suco,
Mas suco e vinho que provocam encanto,

Para digerir alimento santo,
comungar da santidade que nos é dada,
vida pra ser vivida na vagabundagem e no prazer!

Para construir nadifúndios
com o lixo das nossas casas,
das nossas teologias,
das nossas cidades,
da nossa vida
e com as misérias que temos!

E para defecar,
com certeza!
A Eucaristia se completa na merda,
Húmus de vida nova,
Anúncio do Evangelho,
Santa bosta,
Que nos une como e com seres comensais e defecantes!

Assim como Jesus,
que reuniu gente da pior qualidade,
Nos achegamos aqui com presentes especiais:
inveja,
hedonismo,
prepotência,
tudo vestido com a maior pompa.
É isso que temos,

é isso que somos,
é isso que entregamos a Ti!

Permita que esta comida e bebida,
frutos do chão imundo que pisamos,
do chão que esquecemos,
do chão que cuspiamos, sujamos e defecamos,
seja para nós comida e bebida da salvação de nosso abandono.

Nosso Senhor Jesus Cristo, um vagabundo galileu,
na noite em que foi traído e abandonado pelos seus,
Pegou o pão, feito da terra que pisamos,
agradeceu e partiu aos seus colegas traíras.
Peguem e comam, partilho o meu corpo com vocês,
para saírem de sua miséria,
para que vejam e se encantem com o quintal de Deus!

Depois de já encherem o bucho e se fartarem com a boa comida,
Pegou a taça com vinho, feito da terra que pisamos,
agradeceu e deu aos seus colegas traíras.
Peguem e bebam, dou meu sangue para lavar
sua falsidade, sua prepotência e seu orgulho,
para saírem de sua miséria,
para que vejam e se encantem com o quintal de Deus!

Venha Adonai,
Deus que não pode ser nomeado,
mas comido, digerido e cagado!

Desutilidade desgraçada

Fatídica desutilidade,
corta a carne em sua mais afiada lâmina.
Dilacera certezas,
rumos,
prumos,
eiras,
beiras.

Faz o tudo
virar pó:
cinza à cinza,
terra à terra,
pó ao pó,
já dizia a fúnebre liturgia cristã!
E no lugar do nada,
põe mais nada.
E estou aqui,
uma noite qualquer,
sem prumo,
sem rumo,
sem vida,
sem nada.
Maldita seja a desutilidade!

Ivan Kiper Malacarne

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Entre peregrinação, turismo e liminaridade: a busca por lugares. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 49, p. 66-87, jan./abr. 2018.

ADAM, Júlio César. Perspectivas da teologia prática como hermenêutica da religião vivida a partir do cinema brasileira. *Numen*, Juiz de Fora, v. 21, n. 1, p. 114-128, jan./jun. 2018.

ADAM, Júlio César; STRECK, Valburga Schmiedt; STRECK, Danilo Romeu. Pensamento na fronteira e Teologia Prática: um diálogo com o *suma kawsay / suma qamaña* ou *buen vivir*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 262-277, jul./dez. 2018.

AGUIRRE, Javier. Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías. *Revista de Estudios Sociales*, n. 77, p. 76-92, 2021.

ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas. Decolonialidade e libertação da teologia na América Latina: da libertação à decolonialidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 555-574, set./dez. 2019.

ALMEIDA, Adris André de. Dos espaços vividos: o quintal reabitado de Manoel de Barros. *Revista Rascunhos Culturais*, Coxim, v. 2, n. 4, p. 73-89, jul./dez. 2011.

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

AMARAL, Sílvia Letícia Germano do; MARINHO, Marcelo. A poética do devaneio em Manoel de Barros: ilogismos de um demiurgo. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 39-49.

ANDRADE, Oswald de. A antropofagia como visão de mundo. In: ANDRADE, Oswald de. *Diário confessional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 511-549.

ANDRADE, Oswald de. *Manifesto antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ARNOLD, Simón P. Descolonización e Interculturalidad. El punto de vista teológico. *VOICES*, Panamá, v. 37, n. 1, p. 29-43, 2014. Disponível em: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>.

ALVES, Rubem. *Se eu pudesse viver minha vida novamente*. 3. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2025.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez. 2016.

BARBOSA, Luiz Henrique. *Sujeito, crítica e invenção nas poéticas de João Cabral de Melo Neto e Manoel de Barros*. 2010. Tese (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2000.

BARCELLOS, José Carlos. *O drama da salvação: espaço auto-biográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2008.

BARROS, Manoel de. *Escritos em verbal de ave*. São Paulo: Leya, 2011.

BARROS, Manoel de. *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2022.

BARROS, Manoel de. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BARROS, Nismária Alves David. *O lugar do leitor na poesia de Manoel de Barros*. 2010. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010a.

BASEIO, Maria Auxiliadora Fontana. Por uma estética em língua de brincar: breves reflexões acerca da literatura de Manoel de Barros e de Mia Couto. *Via Atlântica*, São Paulo, p. 81-100, 2008.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. 3. ed. rev. e atual. *Nova Almeida Atualizada*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015.

BOAS, Alex Villas. A paixão pela Palavra que une literatos e teólogos. In: YUNES, E; ROCHA, A; CARVALHO G. (Orgs.). *Teologias e Literaturas: considerações metodológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p. 101-128.

BOAS, Alex Villas. *Teologia em diálogo com a Literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

BOPP, Raul. *Vida e morte da Antropofagia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BOSI, Alfredo. A poesia pode ser uma forma intuitiva de pensamento teológico. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 11-28, 2012.

BRITO, Ênio José da Costa. Desafios para a construção de uma epistemologia do Sul. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 143-155.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Aproximações entre Teologia e Estética: uma introdução em perspectiva da teologia protestante. *Interações*, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, p. 128-143, jan./jun. 2016.

CALDEIRA, Cleusa. Teologia negra e cristianismo decolonial. *Interações*, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, p. 15-32, jan./jun. 2022.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010.

CAMARGO, Goiandira de F. Ortiz de. *A poética do fragmentário: uma leitura da poesia de Manoel de Barros*. 1996. Tese (Doutorado) – Cursos de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 231-255.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. *Pau-Brasil*. 4. ed. São Paulo: Globo, 1991. p. 7-53.

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. “Só a antropofagia nos une”: Missa dos Quilombos a partir de uma (est)ética antropofágica. *Teoliterária*, v. 11, n. 23, p. 419-445, 2021.

CANTARELA, Antonio Geraldo. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out./dez. 2014.

CANTARELA, Antonio Geraldo. A produção acadêmica em teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*, v. 8, n. 15, p. 193-221, 2018.

CARVALHAES, Claudio. Teologia Pública e pós-colonialismo. In: SINNER, Rudolf von; PANOTTO, Nicolás (Orgs.). *Teología pública: un debate a partir da América Latina*. São Leopoldo: Faculdades EST, 2016. p. 27-35.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007. p. 9-23.

CHAVES, Kelson Gerison Oliveira. *As árvores me começam: o mundo por Manoel de Barros ou “estado de poesia” em Manoel de Barros*. 2015. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. A decolonialidade da teologia na América Latina e seus fundamentos bíblicos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 326-337, jul./dez. 2018.

COSTA, Ruy Otavio. *Culto, política e transgressão: ética e liturgia na era da tecnocracia*. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022.

COSTA, Tiago Leite. *O perfeito cozinheiro das teorias deste mundo: ensaios de Oswald de Andrade (1945-54)*. 2013. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Departamento de Letras, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

COUTO, Mia. Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras. In: MACHADO, Cassiano Elek (Org.). *Pensar a cultura*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2013. p. 195-206.

CUNHA, C. A. M. *Encontros decoloniais entre o Bem Viver e o Reino de Deus*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

CUNHA, Carlos Alberto Mota. *Provocações decoloniais à teologia cristã*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Apontamentos introdutórios sobre o desafio decolonial para as teologias latino-americanas. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 68, n. 185, p. 1-20, 2018.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia decolonial e epistemologias do Sul. *Interações*, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 306-333, ago./dez. 2018.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia do reconhecimento: provocações decoloniais e a ética do Bem Comum. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n. 2, p. 294-312, jul./dez. 2018.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia e pensamento decolonial: em busca de novos lugares para a enunciação da fé cristã. *Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 132-148, jan./jun. 2021.

DE ANGELO, Adilson; MARIA, Diogo Monteiro. Imagens de infâncias e seus atravessamentos na produção de Manoel de Barros e Manuel Sarmiento. *Memorare*, Tubarão, v. 10, n. 1, p. 149-168, maio/out. 2023.

DUSSEL, Enrique D. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 350, p. 19-30, 2013.

DUSSEL, Enrique. 1942: *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUTRA, Deo Campos; OLIVEIRA JÚNIOR, Eduardo F. de. O multiculturalismo antropofágico como proposição decolonial. *Direitos Fundamentais e Justiça*, Belo Horizonte, ano 14, n. 42, p. 319-343, jan./jun. 2020.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86, 2003.

FRANCO, Clarissa de; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 3, p. 33-54, set./dez. 2021.

FREITAS, Altire Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo modernidade/colonialidade: universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos. *Relis*, v. 8, n. 2, p. 145-171, jul./dez. 2018.

GALHARTE, Julio Augusto Xavier. *Despalavras de efeito: os silêncios na obra de Manoel de Barros*. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada, Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GONÇALVES, Alonso. *Revelação e decolonialidade*. São Paulo: Recriar, 2021.

GRÁCIA-RODRIGUES, Kelcilene; MORAES, Paulo Eduardo Benites de. Manoel de Barros entre tradição e renovação. *Letras e Letras*, v. 31, n. 1, p. 312-330, jan./jun. 2015.

GROSS, Eduardo. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. In: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa (Org.). *Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 99-115.

HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: SCHNEIDERHARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 2005. p. 21-35.

JABOR, Arnaldo. *Os canibais estão na sala de jantar*. São Paulo: Siciliano, 1993.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8-23.

LOPES, Cristiano Camilo. Uma proposta de releitura do sagrado na literatura infantil e juvenil. In: FERRAZ, Selma; MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; LEONEL,

João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (Orgs.). *Teologias e literaturas 4: profetas e poetas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p. 273-282.

LOPES, Marcio Cappelli Aló; NOGUEIRA, Paulo. Entre espelhos fantásticos: ficcionalização, religião e literatura. *Estudos de Religião*, v. 35, n. 2, p. 87-109, maio/ago. 2021.

LUNA, Huerto Eleutério Pereira de. *Hermenêutica do sagrado nas poéticas do traste e do menos, de Manoel de Barros e João Cabral de Melo Neto*. 2020. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, Departamento de Letras e Artes, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2020.

LUNA, Huerto Eleuterio Pereira de. *O Sagrado ao rés do chão: Teopoética do traste em Manoel de Barros*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2015.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo (Org.). *Teologia e literatura*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997. p. 8-40.

MAGALHÃES, Antonio. A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, Salma; MAGALHÃES, Antonio; CONCEIÇÃO, Douglas; BRANDÃO, Eli; TENÓRIO, Waldecy (Orgs.). *Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia*. Belém: UEPA; UEPB, 2008. p. 11-25.

MAGALHÃES, Antonio. Hermenêutica da religião e os paradoxos do sentido. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 179-200.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. 3. ed. rev. Campina Grande: EDUEPB, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality. In *City*, v. 8, n. 1, p. 29-56, 2004.

MANZATTO, Antonio. Literatura e teologia da libertação. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, p. 73-86, 2012.

MANZATTO, Antonio. Pequeno panorama de teologia e literatura. In: MARIANI, C. B.; VILHENA, M. A (Orgs.). *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 87-98.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. *Interações*, Belo Horizonte, v. 11, n. 19, p. 8-18, jan./jun. 2016.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.

MARINHO, Marcelo. Do regional ao universal: conversações ao pé da árvore com um pantaneiro. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 5-8.

MARINHO, Marcelo; CORRÊA, Soraia Ramos. Linguagem infantil e poesia demiúrgica: a obra poética de Manoel de Barros. In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. *Manoel de Barros: O brejo e o solfejo*. ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 11-26.

MARINHO, Samarone. *Manoel ama lembrar: uma interpretação à poética de Manoel de Barros*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

MARTINS, Bosco. *Diálogos do ócio: um inventário da amizade com o poeta Manoel de Barros*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2022.

MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine E. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, junho 2017.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter; SOUZA, Júlio Roberto de. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015.

MILLER-MCLEMORE, Bonnie. Teologia Prática: Reforma e transformação na epistemologia teológica. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Eds.). *Reforma: tradição e transformação*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2016. p. 35-67.

MIRANDA, Angela Luzia. Pensar e poetar o (In)útil: Heidegger e Manoel de Barros. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 301-329, mai./ago. 2019.

MORAES, Fabiano de Oliveira; SILVA, Sandra Kretli da. Deslimites da Palavra em Manoel de Barros: literatura menor e infância. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 1-16, 2019.

MORI, Geraldo de. Antropofagia e teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 295-319, maio/ago. 2022.

MÜLLER, Adalberto (Org.). *Manoel de Barros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2010.

MÜLLER, Adalberto; SANTOS, Elisa Duque Neves dos. A via sacra da poesia de Manoel de Barros. *Revista Terceira Margem*, v. 19, n. 31, p. 21-49, jan./jun. 2015.

NEJAR, Fabrício Carpi. *Teologia do Traste: a poesia do excesso de Manoel de Barros*. 2001. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 115-142.

NUNES, Benedito. A metafísica bárbara. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas: do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. XXV-XXVI. [XXV-XXXV.]

OLIVEIRA, Cleide Maria de. A cintilância dos escuros. *Teoliterária*, v. 1, n. 2, p. 161-175, jul./dez. 2011.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos, Hannah Arendt*. Passo Fundo: Editora IFIBE, 2011.

OLIVEIRA, Vanderluce Moreira Machado. *O tratado poético de Manoel de Barros: uma terapia lírica que aborta o bom senso*. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas e Linguagem, Campus Tangará da Serra, Universidade do Estado do Mato Grosso, Tangará da Serra, 2018.

ORDINE, Nuccio. *A utilidade do inútil: um manifesto*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

PALUMBO, Cecília Avenatti de. Literatura: Uma importante mediação hermenêutica para a teologia. *Concilium*, Petrópolis, n. 373, p. 21-30, 2017.

PANOTTO, Nicolás. Epistemología pos/de-colonial y práctica teológica. In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. 149-165.

PANOTTO, Nicolás. *Descolonizar o saber teológico na América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais*. São Paulo: Recriar, 2019.

PANOTTO, Nicolás. *Religión, política e poscolonialidad en América Latina: hacia una teología posfundacional de lo público*. Madrid: Buenos Aires: Miño y Davila Editores, 2016.

PIRES, Antônio Donizeti. Procura da poesia: algumas reflexões sobre o estatuto da linguagem poética. *Cerrados*, Brasília, v. 8, n. 9, p. 21-40, 1999.

PUCHEU, Alberto. Do esbarro entre poesia e pensamento: uma aproximação à poética de Manoel de Barros. *Revista de Filosofia Sofia*, Vitória, v. 8, p. 7-36, 2001.

PUCHEU, Alberto. Manoel de Barros: em que acreditar senão no riso? *Estudos Avançados*, v. 29, n. 85, p. 281-293, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2014. p. 68-107.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity-rationality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005.

QUISPE, Sofía Chipana. Epistemologías interrelacionales. In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. p. 133-147.

RASCHIETT, Stefano. Interpeleções do pensamento decolonial à missão cristã. *PqTeo*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 47-65, jan./jun. 2020.

REBLIN, Iuri Andréas. *O Alienígena e o Menino*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

REINER, Nery Nice Biancalana. Manoel de Barros e a Metapoesia. *Lumen et Virtus*, v. 4, n. 8, p. 55-70, fev. 2013.

RIBEIRO, Antonio Carlos Silva. Do discurso religioso à religião na literatura. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 205-217, jan./jun. 2013.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Modos de crer e conhecer: relações entre teologia e epistemologia*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

ROCHA, Alessandro. Por que teologias e literaturas? A trajetória do singular e do plural desde a retórica à epistemologia. In: YUNES, E; ROCHA, A; CARVALHO G. (Orgs.). *Teologias e Literaturas: considerações metodológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p. 25-47.

RODRIGUES, Rafaela Moreira. Poesia ao grau de brinquedo: uma leitura de Manoel de Barros. *Outra travessia*, n. 30, p. 132-153, 2020.

ROWLING, Joanne K. *Harry Potter e as Relíquias da Morte*. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

- SANTOS, Goiamérico Felício C. dos. A desinvenção do nada: disrupções poéticas de Manoel de Barros na ordem do consumo. *In: CARRASCOZA, João Anzanello (Org.). O delírio do verbo: a poesia de Manoel de Barros e o consumo.* São Paulo: Pimenta Cultural, 2020. p. 54-74.
- SANTOS, Osney Fernandes dos; MARINHO, Marcelo. Imagens do pantaneiro na obra poética de Manoel de Barros. *In: MARINHO, Marcelo; SILVA, Edna Pereira; et. al. Manoel de Barros: O brejo e o solfejo.* ed. rev. amp. Campo Grande: Letra Livre; Brasília: Editora Universa - UCB, 2009. p. 73-88.
- SCHAPER, Valério Guilherme. “Abre a boca e come o que te dou” (Ez 2.8). A antropofagia como método teológico. *In: RODRÍGUEZ, José David; BLASI, Marcia (Coord.). A verdadeira natureza de um teólogo da cruz: artigos em memória de Vítor Westhelle.* São Leopoldo: Sinodal, 2022. p. 77-96.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da teologia prática. *In: SCHNEIDERHARPPRECHT, Christoph (Org.). Teologia Prática no contexto da América Latina.* 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; ASTE, 2005. p. 36-62.
- SCHULTZ, Adilson. Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura (na casa de João Guimarães Rosa). *Protestantismo em Revista*, v. 1, p. 31-88, 2002.
- SCHULTZ, Adilson. Protestantismo e Arte: aspectos histórico-teológicos de uma relação tensa. *In: ZWETSCH, Roberto E. Resgatando a radicalidade da Reforma Protestante (1517-2017).* São Leopoldo: CEBI, 2019. p. 190-209.
- SILVA, Célia Sebastiana. Manoel de Barros: sem margens com as palavras. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 7/8, p. 541-550, jul./ago. 2009.
- SILVA, Eli Brandão da; LUNA, Huerto Eleuterio Pereira de. Teopoética do traste em Manoel de Barros. *Soletras*, n. 36, p. 105-127, 2018.
- SILVA, Eli Brandão. Literatura e religião tecidas na metáfora. *Plural Pluriel*, v. 15, n. 6, p. 1-15, 2016.
- SÓ DEZ POR CENTO É MENTIRA: a desbiografia oficial de Manoel de Barros. Dirigido e escrito por Pedro Cezar. Produzido por Kátia Adler, Pedro Cezar, Rafaela Treuffar e Lully Villar. Rio de Janeiro: Artezanato Eletronico, 2008. 1 DVDs (76 min.).
- SOUZA, Maria Aparecida Ferreira de Melo. As interfaces espirituais na obra de Manoel de Barros. *In: FERRAZ, Salma (Org.). No princípio era Deus e Ele se fez poesia.* Rio Branco: EDUFAC, 2008. p. 275-285.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil.* Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso.* São Paulo: Studio Nobel, 2001.

SUESS, Paulo. Interculturalidade, interculturalização, inculturação: apontamentos a partir do dossiê sistemático e histórico em vista de uma missão pós-colonial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 75, n. 298, p. 450-462, abr. 2015.

TAMAYO, Juan José. *Teologías del Sur*. el giro descolonizador. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

TIRRES, Christopher. Decolonizing religion: pragmatism and Latina/o Religious Experience. In: ISASI-DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Eds). *Decolonizing epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012. p. 226-246.

TORRES, Alan Bezerra. *Manoel de Barros: a poética da infância e dos espaços*. Curitiba: Appris, 2015.

VIEIRA, Tania Regina; AGUIAR, Ofir. A (re)criação do idioleto mannelês. *Revista de Letras*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 9-28, jan./jun. 2009.

WALLERSTEIN, I; QUIJANO, A. A modernidade como conceito, ou América no moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Paris, n. 134, p. 583-591, 1992.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgências político-epistêmicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008.

WALTON, Heather. Poetics. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie (Ed.). *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. p. 173-182.

WESTHELLE, Vítor. *Escatologia e espaço: a dimensão perdida na teologia do passado e do presente*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2023.

WESTHELLE, Vítor. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

WESTHELLE, Vitor. *After heresy: colonial practices and post-colonial theologies*. Eugene: Cascade Books, 2010. [Versão eletrônica do Kindle].

WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012. p. 148-171.

WIRHT, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: DÉCIO-PASSOS, João; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulos, 2013. p. 129-142.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: DÉCIO-PASSOS, João; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulos, 2013. p. 129-142.

ZWETSCH, Roberto E. Teología Práctica desde una perspectiva latino-americana y caribeña. *In: DOLLINGER, Angel Eduardo Román-López (Ed.). Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: fundamentos teóricos.* San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2022. p. 43-74.

ZWETSCH, Roberto E. Vento, brisa, furacão. Sobre poesia e teologia: percepções desde a literatura brasileira. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 31, p. 75-93, maio/ago. 2013.

ZWETSCH, Roberto. Experimentar Deus hoje através da arte e da poesia. *In: José Carlos de SOUZA; Helmut RENDERS. Experimentar Deus hoje.* São Bernardo do Campo: Editeo, 2014. p. 131-161.