

Da Loucura da Cruz à Festa dos Loucos.

Loucura, sabedoria e santidade no cristianismo

Paulo Alexandre Esteves Borges

(Universidade de Lisboa)

A exemplo da via seguida por Stanislas Breton numa obra recente, *L'Avenir du Christianisme*¹, julgamos que o sentido maior da articulação entre loucura, sabedoria e santidade no cristianismo, formulada por São Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios*, reenvia para um texto fundamental do mesmo santo, na *Epístola aos Filipenses*. Não é despiciendo o contexto da passagem. Paulo confessa o “dilema” em que se encontra: o seu “desejo é partir” para “estar com Cristo”, o que para si seria “muito melhor”, embora “o permanecer na carne” seja “mais necessário” para o “proveito” espiritual dos seus irmãos. É assim que entre eles continua (*Filipenses*, 1, 21-26)², exortando-os ao mesmo sentimento de “amor” e “compaixão” que os unifique nesse descentramento de si que substitua ao agir “por competição e vanglória” a “humildade”, o julgar “cada um os outros superiores a si mesmo”, o estender a todos o cuidado com as coisas próprias. Trata-se afinal de gerar em cada cristão “o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (*Filipenses*, 2, 1-5), seu Mestre, o qual se descreve em versículos que vale a pena recordar:

“Ele tinha a condição divina,
e não considerou o ser igual a Deus
como algo a que se apegar ciosamente.
Mas esvaziou-se a si mesmo (*éauton ekénosen*),
e assumiu a condição de servo,

¹ Cf. Stanislas Breton, *L'Avenir du Christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, pp.19-20.

² Todas as citações bíblicas são feitas de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995, nova edição, revista.

tomando a semelhança humana.

E, achado em figura de homem,
humilhou-se e foi obediente até a morte,
e morte de cruz !

Por isso Deus o sobreexaltou grandemente (*huper hupsosen*)

e o agraciou com o Nome
que é sobre todo o nome,
para que, ao nome de Jesus,
se dobre todo joelho dos seres celestes,
dos terrestres e dos que vivem sob a terra,
e, para glória de Deus, o Pai,
toda língua confesse:
Jesus é o Senhor” (*Filipenses, 2, 6-11*).

Todo o discurso de Paulo se funda numa íntima articulação entre dois actos, o auto-esvaziamento, ou auto-evacuação (cf. o grego κενωσ), e a sobreexaltação, que desde logo configuram uma razão estranha e oposta ao bom senso comum e mundano. Na lógica paulina, que busca formular a razão divina, o modelo supremo de perfeição e santidade redentora, bem como o acesso à soberania universal, decorrem, como diz Breton, de uma radical “renúncia a tudo o que se é e a tudo o que se tem”, ou de um “absoluto despojamento de si, no seu ser e no seu ter”³. Renúncia e despojamento propriamente radicais e absolutos porque, sendo de tudo o que se é e se tem, quem as protagoniza é não menos que aquele que é e possui tudo, daquele que, sendo “igual a Deus”, se desapega e abdica da sua sobre-excelente plenitude na *kénosis* pela qual se torna homem, se humilha como “servo” e se mortifica na mais ignominiosa das mortes, a da cruz, como numa crescente e livremente

³ Cf. *Ibid.*, p.20.

assumida ab-jecção⁴. Contudo, se absolutamente vem a ser, poder e possuir aquele que, sendo, podendo e possuindo absolutamente, como tal se anula, deve insistir-se em que tal não se apresenta senão como o que decorre, por divina sanção, de um acto de perfeito descentramento e mortificação do apego à perfeição própria, irreduzível a qualquer estratégia que o visasse, não como um fim em si, movido unicamente pelo amor sacrificial e redentor, e antes como meio ou instrumento de acesso a uma recompensa futura, sobreexaltação de uma plenitude de que afinal só ficticiamente se abdicaria. A lógica da *kénosis* é a do sacrifício absoluto, da doação plena, da gratuidade excessiva do amor no qual o sujeito anula não só o ser para si mas o próprio ser na desmesura do tornar-se nada para que, tomando sobre si todo o mal, todos sejam tudo no espaço aberto desse divino e insuperável auto-despojamento. Embora no plano de uma teologização porventura demasiado subsidiária do antropomorfismo das representações jurídico-morais, assim se compreende que se veja Cristo prefigurado no “Servo” de *Isaías*, 52, 13-15 e 53, 1-12, que, inocente e “justo”, se oferece como vítima sacrificial pelo pecado universal, padecendo e redimindo o mal alheio, pelo mundo desprezado como o sujeito mais vil quando são de todos as enfermidades que em si livremente assume e esconde como próprias. Cristo é o inocente que, oferecendo-se “a Deus como vítima sem mancha”, por Deus é feito “pecado” por causa dos homens, a fim de em si a todos purificar, justificar e resgatar (2 *Coríntios*, 5, 21; *Hebreus*, 9, 14-15), abolindo o pecado nesse “sacrifício” irreversível e único que, feito de “uma vez por todas” (*hapax*), suspende toda a temporalidade na actualidade instantânea do “fim dos tempos” (*Hebreus*, 9, 26-27).

Como primordial fundamento do *mundo às avessas* que interpretaremos como a proposta evangélica, formulada entre outros passos nas Bem-Aventuranças, encontramos assim o que podemos designar como um *Deus às avessas*, que na Cruz transgride, inverte e anula a sua plenitude em mortificação, ou que na Cruz transgride, inverte e anula a sua comum representação como absoluta e onipotente transcendência. A loucura da Cruz,

⁴ “Mais que a humildade”, a *kénosis* é “um consentimento voluntário à abjecção mais completa” - Irina Gorainoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brouwer, 1983, p.23. Sobre as várias leituras da *kénosis*, cf. Paul Henry, “Kénose”, *Dictionnaire de la Bible*, suplemento, Paris, 1957, cols. 7-162.

antes de ser a loucura dos cristãos e do cristianismo, é antes de mais a loucura de um Deus que se entrega não só à morte mas, no contexto do mundo antigo, à mais cruel, “escandalosa” e “obscena” das mortes, assumindo e comungando o destino dos reputados como os mais vis e abjectos dos homens: sediciosos e culpados de alta traição, criminosos, bandidos e escravos ⁵. O que, no contexto da religião hebraica, à luz de um passo do *Deuterónimo*, 21, 22-23, se agrava na medida em que se declara “maldito de Deus” o condenado à morte que for “suspenso a uma árvore”, sendo provável que a crucificação haja surgido como tentativa de refutação radical da expectativa messiânica em torno de Jesus, pelo carácter blasfemo de um “*Messias crucificado*” ⁶.

Neste excesso de perfeição da renúncia à própria perfeição, ou pelo menos da renúncia à perfeição que não seja posta ao serviço dos outros, e sem pretendermos suprimir diferenças fundamentais, não deixa de ser notável como no âmago do cristianismo se reencontra, talvez diminuído na sua amplitude, um acto que evoca aqueles apontados como a instância fundadora da pregação do Buda histórico e que tipificarão a atitude do budismo Mahayana ou do Grande Veículo. Referimo-nos à descida do futuro Buda Gautama do Céu Tushita, onde fruía de uma existência divina, para incarnar na terra por amor, não só dos homens mas de todos os seres sensíveis, bem como à sua renúncia, após atingir a perfeita Iluminação, a permanecer no nirvana, sem ensinar a via da libertação, por compaixão da dor do mundo ⁷, bem como aos votos do Bodhisattva, que, não distinguindo entre samsara e nirvana, e considerando todos os seres como absolutamente amáveis e superiores a si mesmo, lhes oferece toda a sua felicidade e toma sobre si todo o seu mal e sofrimento, adiando a libertação absoluta enquanto um único e ínfimo ser a não haja realizado ⁸.

⁵ Cf. Martin Hengel, *La Crucifixion dans l'Antiquité et la Folie du Message de la Croix*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1981, pp.36-84.

⁶ Cf. *Ibid.*, p.167.

⁷ Cf. Sherab Chödzin Kohn, “A Vida do Buda”, in Samuel Bercholz/Sherab Chödzin Kohn, *Buda e os seus ensinamentos*, prefácio de Bernardo Bertolucci, tradução de Jorge Pinheiro, Lisboa, Difusão Cultural, 1994, pp.20 e 34.

⁸ Cf. Thogmé Zangpo, *Les Trente-sept pratiques des Bodhisattvas*, in Tulkou Pema Wangyal, *Bodhicitta. L'esprit d'Éveil*, Saint Léon-sur-Vézère, Padmakara, 1998, pp.6-12. Destacamos algumas estrofes:

“10 - Si toutes les mères qui nous ont aimés depuis des temps sans commencement / Sont accablés de souffrance, à quoi sert d'être heureux ? / Engendrer l'esprit d'Éveil afin de libérer l'infinité des êtres, / C'est agir

Afinidade esta, entre cristianismo e budismo, ao nível da verdade relativa, ou convencional, inerente a uma visão ainda dualista do mundo, sem escamotear que, ao nível da verdade absoluta, uma marcante clivagem se estabelece entre o comum realismo cristão, herdeiro do hebraico, e o sentido búdico do carácter ilusório e vazio de todas as coisas, desde a dor do mundo à via da libertação e, num sentido, ao próprio Buda. O que, no entanto, não resulta senão numa maior intensidade da compaixão pelo absurdo do ilusório mas sentido sofrimento dos seres.

Todavia, se aqui considerámos, com São Paulo, a *kénosis* na perspectiva de um sacrifício expiatório e redentor, devemos recordar, ainda com Stanislas Breton, que ela evoca uma questão metafísica fundamental - para alguns a questão fundamental da metafísica, a da razão de haver o ente ⁹ - relacionada com a possibilidade e o sentido da própria criação, a qual, por outra via, nos conduz ainda ao nosso tema. Poderíamos formulá-la do seguinte modo: admitindo que Deus seja a totalidade e o absoluto do ser, fora do qual não há nada, como poderiam realmente constituir-se seres de si distintos e de si procedentes ? A via para evitar a afirmação do ente por negação de Deus ou a negação do ente por afirmação de Deus, alternativa aparentemente simplista mas difícil de contornar - lembremos o insuspeito Santo Agostinho, falando de Deus: “É tal que, em relação a Ele, as coisas criadas não são. Se elas não se referem a Ele, são. Se se referem a Ele, não são” ¹⁰ - , poderia ser a de admitir a criação como a abertura no Absoluto de um espaço de possibilidade para a emergência do outro de si, um dar “lugar” em Deus aos entes que, na perspectiva de Breton, não seria senão o equivalente de uma *kénosis* originária, “um esvaziamento da divindade que” - deixando de o ser absolutamente - “deixaria ser” os seres na gratuidade multiforme de um universo”. A

en Bodhisattva. // 11 - La source de toutes les souffrances est le désir d'un bonheur égoïste; / La parfaite Bouddhité naît de la pensée d'aider autrui. / Echanger en réalité son bonheur contre la souffrance des autres, / C'est agir en Bodhisattva. (...) 13 - Par le pouvoir de la compassion, prendre sur nous tous les actes nuisibles, / Même de celui qui, en dépit de notre innocence, / Nous tranche la tête, / C'est agir en Bodhisattva” - p.8.

Sobre esta afinidade entre budismo e cristianismo, cf. Carlos H. C. Silva, “A linguagem da Redenção: reflexão filosófica e indicativo espiritual”, in AA.VV., *A Cruz, Sinal da Redenção*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp.77-112, p.95.

⁹ Questão assim formulada: “Porque há então o ente e não antes nada ?”. Heidegger considera-a uma “loucura” “para a fé”, afirmando que “a filosofia reside nesta loucura” - cf. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduzido do alemão e apresentado por Gilbert Kahn, Gallimard, 1985, pp.13 e 20.

kénosis seria assim, em Deus, “a condição para que haja alguma coisa antes que nada”, a auto-“subtração drástica” que de si o Pleno opera para que “o outro de si” possa ser, numa originalidade real e livremente assumida ¹¹. Metafisicamente anterior ao sacrifício redentor, haveria assim um *sacrifício que torna o mundo possível*. Sacrifício inerente, como o disse Simone Weil, à “força “deífuga” que permite que não haja apenas Deus, à auto-renúncia, auto-esvaziamento ou auto-ocultamento divino na criação, a convocarem a imitação das criaturas na “decriação” que amorosamente devolva o criado ao incriado ¹². Ou, como numa perspectiva mais heterodoxa o viu Teixeira de Pascoaes, sacrifício inerente à tragicómica irrazão de um Deus-Nada absoluto que, insatisfeito com a sua plenitude, não a suportando e ressentindo-a como tormento ou doença, ou habitado por uma potência de auto-transgressão, da sua infinitude se busca emancipar protomorfosando-se na carnavalesca totalidade do possível ¹³.

Todavia, uma outra perspectiva, a nosso ver mais interessante, por mais liberta de representações psico-antropomórficas da intencionalidade criadora, e para a qual aponta igualmente Breton, noutras obras ¹⁴, seria a de considerar a criação não como o que procede da divina renúncia à plenitude ontológica, mas como a eterna possibilidade aberta num inefável absoluto alheio a qualquer plenitude e determinação ontológica, e que assim menos se esvazia de si do que verdadeiramente consiste num eterno vazio de ser e essência, “espaço” absoluto que a tudo torna possível e onde tudo se torna possível, o qual só na e pela livre actualização dessas possibilidades adquire a configuração, já fenomenal, de um Deus, um Princípio e uma Origem, determinações que só o são nos, pelos e para os entes auto-

¹⁰ Santo Agostinho, *Enarrationes in Psalmum*, 134, 4.

¹¹ Cf. Stanislas Breton, *L'Avenir du Christianisme*, p.21.

¹² Cf. Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, prefácio de Gustave Thibon, Plon, 1993, pp.42-50.

¹³ Cf. múltiplos passos, em particular de *Verbo Escuro*, *O Bailado* e *Santo Agostinho*. Cf. Paulo A. E. Borges, Nada, I-lusão e metamorfose: da imperfeição do Deus criador à criação/revelação de um novo/eterno Deus - teogonia, teurgia e ateotéismo em Teixeira de Pascoaes", *Nova Renascença*, vol.XVII, n°s 64-66 (Porto, Inverno/Verão de 1997), pp.439-469; *Id.*, *Princípio e Manifestação no Pensamento Português Contemporâneo. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999 (policopiado).

¹⁴ Cf., por exemplo, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne/Éditions du Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971, pp. 9, 18, 29 e 32-35.

constituídos nessa radical matriz de auto-constituição universal, onde correlata e interactivamente se constituem as formas da totalidade do existente, no jogo de um mundo que abarca os modos de Deus e de todos os seres. Não já um Deus que, sendo tudo, se faz nada, para que em si tudo seja possível, e/ou para que em si tudo seja liberto da nadificadora queda do pecado, mas antes um Deus que, tal o “nada por excelência” do neo-platonismo, é menos sujeito de uma *kénosis* ético-redentora que *kénosis* ele mesmo, na transcendência imanente de um outro que ser e ser Deus que, alheio a toda a onticidade e categorização, não só mortifica, com toda a teologia da eminência, a tentação de o encerrarmos “na glória dos nossos superlativos”, ou na pena das nossas “dramáticas renúncias”, como, mais decisivamente, nos instaura na abissal liberdade da sua “imagem” e “semelhança”¹⁵.

Seja como for, é uma meditação da *kénosis*, enquanto esvaziamento ou vazio de Deus, de um Deus que é não sendo e não sendo Deus, ou deixando de o ser, “único ateu perfeito”, que assim se torna “Criador”, no ateoteísta dizer de Pascoaes¹⁶, que nos introduz à interpretação das passagens cruciais de São Paulo que equacionam loucura, sabedoria e santidade. Num primeiro momento Paulo parece relativizar a “loucura” da “linguagem da cruz”, que é o Evangelho, quer à sua não compreensão por “aqueles que se perdem”, dotados de uma sabedoria e inteligência meramente humana e mundana, quer a um recurso último da pedagogia divina que recorre à “loucura da pregação” para “salvar aqueles que crêem”, uma vez “que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus”, sendo assim que aquilo que “para os judeus é escândalo” e “para os gentios é loucura” - um Deus morto na Cruz - é afinal, para os “que são chamados”, “Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus” (*1ª Coríntios*, 1, 17-24). Todavia, a sequência - “Pois o que é loucura de Deus (*e em Deus*) (*to mōron tou théou*) é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus (*e em Deus*) (*to asthenes tou théou*) é mais forte do que os homens” (1, 25)¹⁷ - parece indicar como intrínseco ao divino aquilo que se designa como “loucura” e “fraqueza”. Assim, se num sentido é pela assimetria e descontinuidade entre a sabedoria divina e a

¹⁵ Cf. Stanislas Breton, *L'Avenir du Christianisme*, p.24.

¹⁶ Cf. Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p.276.

¹⁷ Indicamos as variantes da tradução propostas por Stanislas Breton, in *L'Avenir du Christianisme*, p.17.

mundana, que faz com que cada uma seja *loucura* para a outra, que Deus escolhe o “que é loucura no mundo (...) para confundir os sábios”, “o que é fraqueza no mundo (...) para confundir o que é forte” e “o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, (...) para reduzir a nada o que é”, para “que nenhuma criatura se possa vangloriar diante de Deus”, e todo aquele que se gloria se glorie *em Deus* (1, 20 e 27-31; 3, 19), numa pedagogia desconstrutiva dos critérios e valores humanos e mundanos em termos de saber, poder e prestígio, perguntamo-nos se, independentemente da sua imagem e configuração no mundo, e em tipos humanos específicos, socialmente desconsiderados, como os dos apóstolos e da primitiva comunidade cristã, não haverá, na visão de Paulo, algo de intrinsecamente positivo nisso que “no mundo” é “loucura”, “fraqueza” e não ser, nisso que “no mundo é vil e desprezado”. Com efeito, se em última instância é do “poder” e da “sabedoria de Deus”, incriada, “misteriosa e oculta”, revelada pelo Espírito, que Paulo fala, a qual, compreensível apenas pelos “perfeitos” e pelo “homem espiritual”, é “loucura” para o “homem psíquico” e carnal (2, 5-16; 3, 1-2), e se, num mundo cuja “sabedoria (...) é loucura diante de Deus”, o tornar-se “louco” é a via para ser divinamente sábio quem “julga ser sábio” segundo o critério mundano (3, 18-19), há que não desvincular aquele “poder” e “sabedoria” divinos do exemplo de Cristo, e assim do sentido da *kénosis* e da crucifixão, que lhes salvaguarda a alteridade a respeito dos modos e critérios mundanos do seu exercício e reconhecimento. A essa luz, luz nocturna, ou que ilumina para dentro, ao avesso do que se tem por normal, não há “poder” e “sabedoria” efectivos, em Deus ou nos homens, que não se processem no seu mesmo auto-descentramento, auto-mortificação e auto-irrisão. Assim o recordam, real e mítico-simbolicamente, episódios decisivos da vida/ensinamento de Cristo, desde o nascimento na manjedoura, a adoração entre a vaca e o burro, às perseguições, à fama de estar endemoninhado (*João*, 8, 48; 10, 20) e de, aos olhos da própria família, haver enlouquecido (*Marcos*, 3, 21), com destaque para a entrada em Jerusalém montado num “jumentinho”, em pleno fulgor da expectativa e aclamação messiânicas (*Marcos*, 11, 1-11), e para o escárnio no Sinédrio (*Marcos*, 14, 65), que, passando pela condenação da multidão, que prefere libertar um bandido, e pelos açoites decretados por Pilatos, particularmente se

intensifica no Pretório, onde Cristo é coroado e zombado como um rei burlesco, e na Crucificação, entre dois ladrões, onde a irrisão se torna pública, participando dela mesmo os demais crucificados, até ao “Eloi, Eloi, lemá sabachtáni”, expressão do abandono total, da divina derelicção (Mateus, 27, 11-50; Marcos, 15, 1-34; Lucas, 22, 63-66; 23, 1-46; João, 18, 38; 19, 1-22). Em toda esta *via crucis*, onde alguns intérpretes, para escândalo de muitos, viram a encarnação mítico-ritual por Cristo da arcaica figura e função do Deus que morre, tal o rei burlesco das Saturnais, figura do próprio Saturno, ou das Saceias, escarnecido e morto como bode expiatório dos males colectivos¹⁸, avulta a absoluta não-resistência, a *kénosis* assumida do Deus feito homem, nesse agir nada fazendo que é a irreprimível fecundidade do grão que morre (João, 12, 24), conforme a sabedoria paradoxal de um perder a própria vida que é salvá-la, enquanto querer salvá-la é perdê-la (Mateus, 16, 25; Marcos, 8, 35; Lucas, 9, 24; João, 12, 25). A auto-exposição de Cristo, a sua exposição, por Deus, ou a auto-exposição, em Si, de Deus, à irrisão e à morte¹⁹, como vítima expiatória do mal do mundo, convertem-se no crucificante exemplo a imitar pela vida cristã.

É aqui que reencontramos São Paulo quando declara a condição dos apóstolos como os que “Deus (...) expôs, (...) em último lugar, como condenados à morte”, assim “dados em espectáculo ao mundo, aos anjos e aos homens”. A sua condição é a de “loucos por causa de Cristo”, em contraste com a dos “prudentes em Cristo”, a de “fracos”, em contraste com a dos “fortes”, a de “desprezados”, em contraste com a dos “bem considerados”. Padecendo “fome, sede e nudez”, “maltratados”, errantes, são “amaldiçoados” que bendizem, “perseguidos” que suportam, “caluniados” que consolam. Tidos “como o lixo do mundo, a escória do universo” (1ª Coríntios, 4, 9-13), são o “sal da terra” e a “luz do mundo” (Mateus, 5, 13-14). Dialogando em continuidade e contraste com o Antigo Testamento, onde

¹⁸ Cf. James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, III, *Esprits des blés et des bois, Le bouc émissaire*, Paris, Robert Laffont, 1983, pp.666-674; Salomon Reinach, “Le roi supplicié”, in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996, pp. 113-120. Cf. também James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, II, *Le Dieu qui meurt, Adonis, Atys et Osiris*, Paris, Robert Laffont, 1983. Sobre o sacrifício expiatório, cf. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1993.

¹⁹ Pierre-Emmanuel Dauzat fala de um “suicídio do Cristo” - *O Suicídio de Cristo. Uma Teologia*, tradução de Francisco Custódio Marques, Lisboa, Editorial Notícias, 2000.

sabedoria e loucura são conceitos ético-religiosos, sinónimos de piedade e impiedade ²⁰, Paulo retoma passos de *Isaías* (19,12; 33, 18) para proclamar que, se Deus “tornou louca a sabedoria” do mundo, é porque assumiu a “loucura da pregação da Cruz”, aquela que será “escândalo” e “loucura” para judeus, gregos e demais gentios exactamente porque mortifica o seu auto-centrado desejo de uma salvação sem ruptura da esfera da mundanidade, isto é, sem desconstrução do quadro habitual de referências e seguranças humanas, seja na expectativa de um Messias redentor, cuja vinda se preveja e assegure por “sinais”, seja na “busca de sabedoria” (*1ª Coríntios*, 1, 20-23), filosófica apetência à verdade que, decerto positiva, todavia se perverte quando volvida na avidez de um conhecimento que fortaleça e enriqueça o sujeito pela posse mental do imponderável desconhecido, circunscrevendo-o em seus limites sem antes nele os dissolver, sem alternativamente a ele o abrir e assimilar.

O exemplo e a vivida pregação da Cruz inoculam assim a divina “loucura” e fraqueza” do “que não é”, da “paixão” e “alienação” amorosas e do extraversivo “êxodo de compaixão”, do nada ser que transcende, transgride e subverte todas as excelências, perfeições e determinações do ser ²¹, do excesso que rompe todos os hábitos, compromissos e acomodações, no mundo do religiosa, moral e socialmente correcto, no mundo dos homens mornos (*Apocalipse*, 3, 16), “prudentes” e “fortes” enquanto centrados no “que é”, enquanto ancorados na suposta solidez do existente, enquanto seguros de si e seguros de um Deus pensado e possuído à sua imagem e semelhança, à imagem e semelhança do ser, poder e sabedoria que presumem haver, no mundo de uma mediana normalidade que não é uma transcensora via do meio. É assim que, na ofuscante luz da loucura evangélica, o Reino de Deus é no mundo o que não é deste mundo (cf. *João*, 18, 36), sem que seja de outro. Caos e *catástrofe* para a inautenticidade deste mundo, mutação e fim para a eguidade auto-centrada e auto-suficiente e para a falsa ordem do existente ficcionada à sua imagem e para seu conforto, ele é na verdade *apocalipse*, revelação de “*um céu novo e uma nova terra*”

²⁰ Cf. James A. Kelso, “Fool, Folly (Biblical)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, editada por James Hastings, VI, Edimburgo/Nova Iorque, T. & T. Clark/Charles Scribner’s Sons, 1974, pp.68-69. O autor manifesta uma notável incapacidade de aperceber a novidade introduzida por São Paulo, ou seja, o sentido positivo da divina “loucura”.

²¹ Cf. Stanislas Breton, *L’Avenir du Christianisme*, p.18.

(*Apocalipse*, 21, 1) onde tudo se regenera, o qual , para o céu e a terra do velho homem, surge como um *mundo às avessas*. Ao arrepio da leitura e realização histórica e institucional da visão de Constantino, inscrita no seu estandarte - *In hoc signo vinces* - , a Cruz não é sinal de vitória e poder mundano, sobre um qualquer adversário exterior, mas antes instância que, como na vocação de Saulo, sub-verte e re-voluciona o espírito para o con-verter, exigindo o derrube e a cegueira do velho homem (*Actos dos Apóstolos*, 9, 3-9), exigindo a morte e ressurreição de tudo o que foi e é na Glória de um Dia eternamente novo.

É nesta perspectiva, de um Deus que, pondo-se às avessas, ou manifestando-se às avessas da sua comum representação, revela o seu Reino como o avesso do mundo comum, que entendemos as Bem-aventuranças, as quais, rompendo com o sentido mundano de felicidade, rompendo com as noções comuns do que é desejável - riqueza intelectual, fortuna, prazer, poder, honras e prestígio, independência - , são outros tantos *para-doxos*, estranhos a toda a *doxa*²², no sentido de opinião fundada sobre aparências. Credo que cada uma contém as demais, destacaremos a primeira e a última, exactamente aquelas que, de modo significativo, se enunciam integralmente no presente, referindo-se explicitamente ao “Reino” escatológico. Com efeito, se “bem-aventurados” são “*os mansos, / porque herdarão a terra*”, “*os aflitos, / porque serão consolados*”, “os que têm fome e sede de justiça, / porque serão saciados”, “os misericordiosos, / porque alcançarão misericórdia”, “*os puros de coração, / porque verão a Deus*”, e “os que promovem a paz, / porque serão chamados filhos de Deus”, “bem-aventurados” são “os pobres em espírito” e “os que são perseguidos por causa da justiça, / porque deles é o Reino dos Céus” (*Mateus*, 5, 3-10 (o negrito é nosso)). “Pobres em espírito” e “perseguidos por causa da justiça” parecem assim possuir e residir já nesse Reino último que para os demais “bem-aventurados” se anuncia como uma posse certa mas diferida ainda para o futuro. Considerando, ainda com Breton, que a pobreza em espírito, conjugando “vazio do ser” e do “ter”, não é por acaso a primeira das beatitudes, na exacta medida em que tão bem evoca “a kénose ou o vazio da Cruz”, nessa liberdade ou libertação de si “que torna universalmente disponível”, insuflando nas demais bem-aventuranças o “excesso” que, seu

²² Cf. *Ibid.*, p.25.

“fundamento ou alma”, as converte em “modos” ou “potências dessa primordial vacuidade”²³, é como se mais imanente fosse a alteridade do Reino escatológico quer àqueles que, radicalmente despojados, plenamente participam da sua superabundante generosidade, quer aos que, “perseguidos por causa da justiça”, propriamente experienciam a crucificação como termo último da divina *kénosis*, ícones vivos de Cristo nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da “justiça” do mundo e a vertical encarnação de um Reino maior que todo o dever ser humano, ou, noutra perspectiva, nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da lei do mundo e a vertical encarnação do Reino, com a sua justiça outra, a justeza única do amor que a nada julga (*Mateus*, 7, 1; *Lucas*, 6, 37; *João*, 8, 15) e a tudo em si reabsorve, redime e transfigura.

Seja como for, é a pobreza em espírito - carisma associado ao “espírito de infância”, consante o louvor de Cristo por Deus haver revelado “aos pequeninos” as “coisas” escondidas “aos sábios e doutores” (*Mateus*, 11, 25) - que nos parece oferecer a melhor possibilidade de compreensão dessa singular e extrema corrente e vocação da espiritualidade e da ascética cristã que é a dos loucos de Deus, onde santidade, sabedoria e loucura intimamente se conjugam. Emergente noutras tradições que não a cristã²⁴, a divina loucura, positivamente inerente a um convívio íntimo e perigoso com os abismos do absoluto, e/ou com a sempre paradoxal e perturbadora, quando não decididamente escandalosa, manifestação disso na transgressão da normalidade das convenções morais e sociais, assume contornos bem precisos no cristianismo, que prolongam alguns temas do Antigo Testamento. Em *Sabedoria*, 5, 1-5, a vida do “justo” e do “santo” desprezado e oprimido surge como “loucura para os “insensatos”, que o tomam por objecto de irrisão. Já em *Isaiás*, 20, 1-5, o comportamento excêntrico do profeta, que anda “nu e descalço durante três anos”, é ditado por Deus, que assim o converte em “sinal e presságio” da vergonha que espera os povos de

²³ Cf. Stanislas Breton, *L'Avenir du Christianisme*, pp.25-27.

²⁴ Cf. E. Welsford, *The Fool: his Social and Literary History*, Londres, 1935; *Le Fou Divin. Drukpa Kunley - yogi tantrique tibétain du XVIIe siècle*, traduzido do inglês por Dominique Dussaussoy, Paris, Albin Michel, 1982; *L'Ivresse d'Éveil. Faits et gestes de Ji Gong le moine fou*, apresentado e traduzido do chinês por Yves Robert, Paris, Les Deux Océans, 1989; Machrab, *Le Vagabond Flamboyant. Anèdoctes et poèmes soufis*, traduit de l'ouzbek et présenté par Hamid Ismaïlov avec la collaboration de Jean-Pierre Balpe, Gallimard, 1993.

Egipto e Cuch, que desse modo serão levados cativos pelo rei da Assíria, “com as nádegas descobertas”. A mesma conversão do profeta, por imperativo divino, em espelho do abjecto destino dos ímpios, encontra-se em *Ezequiel*, 4, 12-15, quando Jeová lhe ordena que coma “pães de cevada, assados (...) com excrementos humanos secos”, dieta suavizada pela sua substituição por “excremento de boi”, de qualquer modo profetizando a alimentação espiritualmente impura dos “filhos de Israel” no seu exílio “entre as nações”. Mesmo sem uma conduta tão ostensivamente chocante, a desestabilizadora voz do “profeta” e do “inspirado”, anunciando a “hostilidade” divina decorrente das faltas públicas, fazem sempre dele um “tolo” e um “louco” aos olhos do povo, como em *Oséias*, 9, 7. Num mundo invertido pela insensatez da impiedade, o arauto da verdade divina é sempre rejeitado como demente²⁵.

No que respeita ao cristianismo, a loucura dos pobres em espírito, ou dos “santos loucos”, parece haver-se exaltado nalgumas extremidades da ecúmena cristã, desde o *salos* grego ao *yourodivi* russo e ao *geilt*, ou “homem selvagem”, da antiga Irlanda. Se o termo grego que Paulo utiliza para designar os “loucos por causa de Cristo” (*1ª Coríntios*, 4, 10), *môros*, indica, mais que “uma simples excentricidade”, a “real loucura que assombra o espírito e altera a compreensão”²⁶, o outro nome, *salos*, termo técnico que designa o louco por amor de Cristo, provavelmente originado na gíria, pode-se traduzir por “selado”²⁷. Ambos se articulam, nas origens pós-paulinas da santa loucura, ou seja, nos padres fundadores do monaquismo cristão²⁸, nesse deserto exterior e interior evocativo da liberdade do despojamento total, habitado, segundo Evagro, por “giróvagos” e errantes, alimentados de plantas selvagens²⁹, com um outro termo e carisma, o da santa idiotia. Idiotia de *idiótes*, termo grego que designa um indivíduo particular, privado, por oposição a um homem de

²⁵ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp.15-16. Cf. o espírito de algumas obras de Khalil Gibran, como *O Louco*, versão portuguesa e disposição rítmica de Manuel Simões, Braga, Editorial A. O., 1986, e *O Vagabundo*, versão portuguesa e disposição rítmica de Manuel Simões, Braga, Editorial A. O., 1986.

²⁶ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.20.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p.31.

²⁸ Cf. Ernst Benz, “Heilige Narrheit”, *Kyrios*, III, 1938, 4, citado in John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.30.

Estado, mas também um plebeu, um homem sem educação, um simples, um ignorante, um rústico. “Pessoa sem função nem talento particular”, num mundo onde todos pretendem havê-los, identificando-se com as mundanas especializações do espírito, os padres do deserto reclamaram-se da insensatez do *idiota* como divina graça que, humilhando-os, humilha o sábio e o prudente segundo o mundo ³⁰. A condição de *idiota*, por contraste com a de “homem público”, comprometido com a gestão da inautenticidade social e política, é a que fora já assumida por Sócrates, na *Apologia*, como condição de “combater realmente pela justiça” numa frágil salvaguarda da própria existência ³¹. É a mesma condição que, num auto-retrato irónico, a respeito de si e do seu meio sócio-cultural, assumirá Teixeira de Pascoaes, vendo-se como um “pobre tolo” protagonista da “idiotia” e da “estupidez transcendente” inerente ao *estupor* do convívio com a verdade nocturna e abissal das coisas, a denunciar o risível da seriedade de um mundo onde tudo se quer objectivado, positivo e evidente ³². “Sabedoria idiota” contemporaneamente celebrada por William Desmond, como expressão da festiva leveza do convívio com o “elementar”, para além das oposições dualistas entre sujeito e objecto, na extinção de toda a tensão beligerante do desejo, na paz da não obstinação e da “não-intencionalidade”, na “ausência de ansiedade” feita “receptividade”, “aceitação” e “abertura pura, vacante, vazia”, tal a face do “idiota”, “homem sem metas”, “pessoa que não vai a lugar nenhum”, amante descuidado do todo num divino e “irrestrito” ““assim seja”” ³³.

Todavia, se “o santo idiota é um rústico iletrado dotado de grandes dons espirituais, ou um monge erudito que transcende os seus conhecimentos para chegar à sabedoria evangélica divina”, mas não tem necessariamente a conduta de um louco, já o “louco por amor de Cristo” o é não só aos olhos do mundo como dos seus mesmos “irmãos cristãos”,

²⁹ Cf. Irina Gorainoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, pp.21 e 24.

³⁰ Cf. *Ibid.*, pp.28-29. Cf. as aqui citadas passagens da *Vida de Santo António* e as referências de João Cassiano a Abba Moisés. Cf. Jean Leclercq, “L’idiot à la lumière de la tradition chrétienne”, *Revue d’histoire de la spiritualité* (1973), pp.288-304.

³¹ Cf. Platão, *Apologia de Sócrates*, 31 d-e.

³² Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Pobre Tolo (versão inédita)*, *Obras Completas*, IX, introdução e aparato crítico por Jacinto do Prado Coelho, Amadora, Bertrand, s.d.

quer porque, para fugir à tentação de se ter ou ser tido por sábio e santo, dissimula a sua intensa vida espiritual com um comportamento que o faz objecto da ignomínia e irrisão públicas, quer porque é realmente um mediador da “loucura de Deus, mais sábia que os homens”³⁴. Se, como por exemplo nas *Instituições Cenobíticas*, de João Cassiano, o tornar-se “louco neste mundo (...) a fim de ser sábio”, segundo o imperativo de São Paulo, consiste no próprio voto de obediência monástica, que implica o “abandono da vontade própria”, o esvaziamento do ser para si que mortifica o âmago do pecado e da sabedoria do mundo, ou seja, “o egoísmo e o orgulho”³⁵, outros protagonistas da divina loucura se destacam por um comportamento que, supondo a perfeita realização desta renúncia a si, se manifesta numa completa liberdade a respeito de qualquer integração monástica e institucional. São ascetas que, como a mulher de que fala Paládio, Santa Isidora segundo Santo Efrém, o Sírio, são tomados como loucos, marginalizados e desprezados pela própria comunidade quando são os únicos realmente santos, fugindo e transgredindo toda a obediência monástica quando os reconhecem como tais, no exercício de uma “santa desobediência” que é talvez uma divina e

³³ Cf. William Desmond, *A Filosofia e seus Outros- Modos do Ser e do Pensar*, tradução de José Carlos Aguiar de Souza, São Paulo, Edições Loyola, 2000, pp.530-534.

³⁴ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.29-30. Sobre os loucos de Deus, cf. E. Benz, “Heilige Narrheit”, *Kyrios*, 3 (1938), pp.1-55; Th. Spidlik, “Fous pour le Christ”, *Dictionnaire de Spiritualité*, t.5, 1964, cols. 752-761; F. Vandembroucke, “Fous pour le Christ en Occident”, *Ibid.*, cols. 761-770; J. Grosdidier de Matons, “Les thèmes d’édification dans la vie d’André Salos”, *Travaux et Mémoires*, 4 (1970), pp.277-328; Michel de Certeau, “Le silence de l’absolu”, *Recherches de Sciences Religieuses*, 67 (1979), pp.525-546; *Id.*, *La fable mystique, I. XVIe-XVII siècle*, Gallimard, 1987, pp.48-70; L. Rydén, “The Holy Fool”, in *The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, edição de S. Hackel, Londres, 1981, pp.106-113; Gilbert Dagron, “L’homme sans honneur ou le saint scandaleux”, *Annales*, 45e année, n°4 (Juillet-Août 1990), pp.929-939; Muriel Laharie, *La Folie au Moyen Age. XIe - XIIe siècles*, prefácio de Jacques le Goff, Paris, Le Léopard d’Or, 1991, pp.81-113.

Vale a pena citar este último autor: “La thérapeutique de cette maladie qu’est l’honneur consiste à cacher sa vertu comme d’autres cachent leurs vices, et, encore un peu au-delà, à feindre le vice comme d’autres feignent la vertu. Mais ce n’est pas encore suffisant, puisque la vaine gloire trouve à se loger dans la satisfaction d’échapper aux éloges, dans le sentiment sincère d’en être indigne et dans toute conscience de lutter contre la vaine gloire elle-même. Il reste donc à franchir un dernier pas conduisant hors du champ paradoxal de la vertu et de l’honneur, et à faire du déshonneur une pratique de vertu sans laisser à la conscience individuelle le soin de rétablir la vérité au-delà de la feinte. A cette limite de la dépersonnalisation et de l’aliénation, nous trouvons enfin l’homme sans honneur, le saint scandaleux: le *salos* ou saint fou” - p.932. O mesmo autor recorda que João Clímaco, se bem que recomenda ao asceta de “esconder a sua maneira de viver”, de “amar as humilhações públicas”, “não vai até recomendar de fingir o vício” - cf. *Scala Paradisi*, PG 88, col.956.

³⁵ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.30. Cf. João Cassiano, *Instituições cenobíticas*, tradução de Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965, IV, 41, 3, p.185.

“suprema liberdade”³⁶; ascetas que, como Serapião, circulam nus pelo deserto e pelas cidades, vendendo-se como escravos para converter os seus compradores; ou que, como Teófilo e Maria, fora da cidade vivem em contínua oração e dentro dela, disfarçados de histrião e de prostituta, se entregam “a todas as espécies de chocarrices, mantendo-se diante do átrio das igrejas como estranhos, zombando dos padres e das gentes, espancados por todos como bobos” , numa conduta que, realizando a mortificação de toda a preocupação consigo e com o mundo, resulta em escândalo geral³⁷. As histórias multiplicam-se, sobretudo no Oriente ortodoxo, e indicaremos apenas mais alguns exemplos paradigmáticos. É o caso de Santo Alexis, que na tarde do casamento abandona a esposa, indo viver dezassete anos na Síria em pobreza absoluta até que, sendo divinamente revelada a sua santidade, regressa a casa de seu pai, sem que se faça reconhecer, vivendo e trabalhando como um mendigo e dormindo no vão da escada, durante mais dezassete anos, desconhecido, maltratado e escarnecido pelos criados até à hora da morte³⁸. É o caso, dos mais notáveis, de São Simeão *Salos*, que no decurso de uma peregrinação a Jerusalém, com seu amigo João, acesos num intenso ardor espiritual, tudo abandonam e entram num mosteiro onde no mesmo dia se fazem ordenar, para dois dias depois, por iniciativa de Simeão, o abandonarem, tornando-se monges herbívoros no deserto. Após vinte e nove anos de ascetismo rigoroso, vencidas todas as tentações, Simeão constata ser doravante inútil aí permanecer, procurando apenas o “próprio benefício” sem “salvar outros”. Citando São Paulo - “Que ninguém busque o seu próprio interesse, mas o alheio” (*1ª Coríntios*, 10, 24); “Com todos cheguei a ser tudo para salvar a todos” (*1ª Coríntios*, 9, 22) - proclama querer “burlar o mundo” ou dele “zombar”, utilizando o mesmo verbo grego, *empaízo*, que é termo técnico para designar a actividade dos demónios, o que indicaria, numa perspectiva, a intenção de os enfrentar com

³⁶ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.31; Irina Gorainoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, pp.29-31.

³⁷ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.30-31 e 34. Sobre a vida de Teófilo e Maria, cf. João de Éfeso, *Vies des saints orientaux*, editado e traduzido por E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, Paris, 1923, XIX.

³⁸ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.35-36.

as próprias armas ³⁹, mas onde nos inclinaríamos mais a ver o exercício cáustico e libertador da ironia evangélica. Assim se inicia o segundo grande período da vida do santo que, orando para que o seu “labor espiritual” permaneça oculto do mundo, a fim de evitar a “glória dos homens” e o risco do “orgulho”, se entrega a todo o tipo de actividades taumatúrgicas e salvíficas, curando endemoninhados e enfermos, libertando os homens de perigos vários, profetizando, fazendo surgir alimentos do nada e convertendo à fé cristã e à vida espiritual desde hebreus e hereges até prostitutas, segundo relata o seu biógrafo. E isto dissimulado por, ou por meio de, actos tão escandalosos e desconcertantes, evocativos segundo alguns das provocações de Diógenes, o Cínico, como entrar na cidade de Emesa com um cão morto preso pelo cinto, quebrar ruidosamente nozes na igreja lançando-as depois do púlpito sobre as mulheres, apagar as velas do templo, voltar as mesas dos pasteleiros que o espancam, comer e distribuir pelos transeuntes os tremoços que o haviam encarregado de vender, simular a violação de uma mulher, comer carne crua em público, ocultando jejuns de uma semana, comer salsichas ao Domingo, fazer as necessidades em plena ágora, invadir o banho das mulheres, aceitar a falsa acusação de haver engravidado uma criada, maltratar e escarnecer toda a gente, em particular os monges, dançar em público com bailarinas e deixar que as prostitutas o acariciem, arrastar-se sobre as nádegas, simular convulsões, pregar e dizer a verdade fazendo-se crer possesso pelo demónio, conviver com os possessos a quem curava. Apenas quando, havendo morrido, e indo a enterrar no cemitério dos estrangeiros, sem qualquer honra fúnebre ou litúrgica, se ouve uma “salmódia maravilhosa”, entoada por um coro angélico, e quando, aberta a sepultura, a fim de lhe darem um funeral digno e recolherem relíquias, não encontram o corpo, se relata que “todos volveram a si, como se despertassem de um sonho, e começaram a contar uns aos outros os milagres que o santo tinha feito por cada um”, reconhecendo “que se tinha fingido louco por amor a Deus” ⁴⁰. Como conclui o bispo Leôncio de Neápolis, seu biógrafo, “tal foi a sua carreira ascética,

³⁹ Cf., para todo o exposto, *Vida y conducta de aba Simeón, llamado “Loco por causa de Cristo”, escrita por Leoncio, reverendo obispo de Neápolis de la isla de Chipre*, in Juan Mosco, *El Prado/Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el Loco, Historias bizantinas de locura y santidad*, introdução, tradução e notas de José Simón Palmer, Madrid, Ediciones Siruela, 1999, pp. 241-260 e p.304, nota 16.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp.262-294.

verdadeiramente secreta e celestial, que ninguém havia visto e que todos descobriram de repente”⁴¹.

A loucura de Deus e por amor de Deus estende-se dos desertos do Egipto e da Síria às vastidões da antiga Rússia. Aí o louco divino é designado *yourodivy*, termo proveniente de *ourod*, que evoca as ideias de alguém feio e disforme, um aborto⁴², a sugerir essa alteridade que o mundo tem por caótica e monstruosa, mas que, como todo o *monstro*, *mostra* a desmesura da trans-mundanidade que, em si mesma pura, para o mundo se afigura *i-munda*. As narrativas são múltiplas e a idade de ouro dos *yourodivye* pode ter sido o século XVI, quando muitos viajantes, como o inglês Giles Fletcher, evocam indivíduos semelhantes aos “gimnosofistas” (*yogis*) hindus, que, em pleno rigor do inverno russo, deambulam nus ou semi-nus, longos cabelos em desordem, muitos com uma cadeia de ferro ao pescoço. Considerados profetas e santos, têm uma total liberdade de palavra, sendo as suas censuras aceites como devidas aos pecados de quem delas é alvo. Quando roubam os comerciantes, para entregar as mercadorias a quem entendem, aqueles consideram-se muito amados por Deus e reconhecidos ao santo homem⁴³.

O fundo chamânico e dionisíaco da alma russa, que responde à vastidão do espaço físico com a busca da desmesura interior, parece ter sido um solo particularmente propício e acolhedor para o *yourodivy*, no qual emerge a errância “em busca de uma pátria perdida”, a

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p.295. Sobre São Simeão, entre outros estudos, cf. L. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Stockholm-Uppsala, 1963 (trad. francesa por A. J. Festugière: *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris, 1974); *Id.*, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Upsala, Almqvist & Wiksell, 1979 (*Studia Graeca Upsaliensia*, 6); W. J. Aerts, “Symeon the Fool: an Anti-Hero among the Saints”, in *XVIIIth International Byzantine Congress. Abstract of Short Papers*, Washington, Dumbarton Oaks, 1986, p.2; J. Simón Palmer, “La aretología cristiana en la “Vida de Simeón el Loco”, de Leoncio de Neápolis”, *Erytheia*, 16 (Madrid, 1995), pp.29-38; “El lenguaje corporal de Simeón de Emesa, “loco por causa de Cristo””, in *Επὶ γειοζ Οὐρανοζ, El cielo en la tierra. Estudios sobre el monacato bizantino*, editado por P. Bádenas, A. Bravo e I. Pérez, Madrid, C.S.I.C., 1997, pp.101-112.

⁴² Cf. Irina Goräinoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, p.16. Sobre a questão, entre outros estudos, Cf. I. Kovaleskii, *Iurodstvo o Khriste i Khrista radi Iurodivye Vostochnoi*, Morskva, 1895; E. Benz, *Russische heiligen Legendem. Die heiligen Narren (Jurodivye)*, Zurique, 1953, pp.425-434. S. Ivanov, “La “santa loucura” rusa”, *Erytheia*, 20 (Madrid, 1999), pp.75-98.

⁴³ Cf. Giles Fletcher, *Of the Russe Common Wealth*, Londres, 1588; editado por E. A. Bond, in *Russia at the close of the XVIth Century*, Londres, 1856, citado in John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.41.

nostalgia de um além no aquém, bem como o amplexo cósmico da oração “pelo mundo inteiro”, traduzida na “amizade com os animais”⁴⁴. O comportamento dos *yourodivye* russos prolonga o dos *saloi*. Por vezes é uma *mimésis* dos vícios sociais, uma sua dramatização simbólica e *profética*, no sentido de que em si, como um espelho vivo, *desoculta* o que é desapercivelmente comum a todos os homens, rompendo os véus de toda a hipocrisia. Assim Nicolau e Teodoro, que mimavam burlesca e taumaturgicamente a rivalidade entre os habitantes das duas margens do rio, em Novgorod, simulando pugilatos e lançando-se mutuamente à água, após o que dela saíam caminhando sobre a sua superfície. Assim ainda Nicolau, quando persegue Teodoro sobre as águas e o atinge com uma grande couve, donde o seu nome canónico de Nicolas *Kotchanov*, ou seja, Cabeça-de-Couve⁴⁵. A total liberdade do *yourodivy* a respeito de qualquer autoridade, mesmo a do Csar, é particularmente ilustrada pelo episódio do encontro de Ivan, o Terrível, chegado a Pskov para submeter a cidade, com um homem que, cavalgando um pau, anda à roda gritando: “Ivanoushka ! Ivanoushka ! Come o pão e o sal em vez de beber sangue humano !”. Tentam-no prender mas ele desaparece. Mais tarde, expressando o desejo de receber a bênção de um *yourodivy* também chamado Nicolau, encontra-o com um festim preparado em sua intenção: um pedaço de carne crua sobre uma toalha branca. Recusando-a com o pretexto de ser cristão e não comer carne na Quaresma, o *louco*, que era o homem do episódio anterior, responde-lhe: “Mas tu bebes o sangue dos cristãos”. Ameaçado de morte caso não parasse as chacinas e as pilhagens, o Csar acaba por se retirar assustado e expulso por um “pobre mendigo”, como narram as crónicas⁴⁶. Sendo a Rússia uma “autocracia limitada pela “loucura em Cristo””, como disse Nicolau Fedorov, um “laço” íntimo nela se estabelece entre os csares e os *yourodivye*⁴⁷, que muitas vezes os buscam como conselheiros espirituais, como se o poder supremo necessitasse de se re-ver à luz do seu outro, que lhe preserve um vínculo com a verdade que a soberania tende a ofuscar, livrando-o do fardo e da cegueira de um exclusivo auto-centramento. Tal como o conquistador romano levado em triunfo tinha a seu lado um

⁴⁴ Cf. Irina Gorainoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, pp. 60-61, 69 e 82-83.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp.86-87.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp.91-92.

escravo que lhe repetia constantemente “*“Respiciens post te hominem memento te”* (Olhando para trás de ti, lembra-te que não és senão um homem”⁴⁸, e tal a medieval aliança íntima entre o rei e o bobo⁴⁹, ou a vicentina figura do filósofo com o parvo amarrado ao pé, alter-ego da sua racionalidade⁵⁰, é como se só o *yourodivy*, com o aparente nada ser da total desqualificação, pudesse eficazmente recordar que, à luz do paradoxo evangélico, o que mais pretende ou aparenta ser é na verdade o que menos é. Exemplo de como “o que no mundo é vil e desprezado, o que não é”, divinamente reduz “a nada o que é” (*1ª Coríntios*, 1, 28), o *yourodivy* restaura a rectidão no ser às avessas de um mundo às avessas. Como escreve Irina Goräinoff: “O *yourodivy* é um catalisador. Permanecendo ele mesmo indemne, desencadeia reacções, faz subir o subconsciente à superfície. Os seus gestos, os seus actos, são simultaneamente ridículos e terríveis. Metem medo pelo contra-senso que ocultam, pelo subentendido que se adivinha, pela súbita transformação de pueris criancices em insondáveis profundezas evangélicas. Homem-adivinha, homem-parábola, ele vive entre as Beatitudes das quais a primeira é “Bem-aventurados os pobres em espírito”, e a última “Bem-aventurados os perseguidos pela justiça”. A primeira supõe a humildade, a última - a audácia. O *yourodivy* evolui entre as duas, dando saltos mortais com o paradoxo”⁵¹.

Consideremos agora os aspectos particulares que o carisma da divina loucura assumiu no extremo-ocidente, onde o *geilt*, homem “selvagem” ou “louco”, evoca, pela etimologia, o *boskos* grego, remetendo ambos para a ideia de alguém que *pasta*, alimentando-se das ervas do campo⁵², reconduzido à mais simples, natural e menos nociva forma de vida. Pode caracterizá-lo, como na célebre saga sobre a loucura do rei Suibne, um radical e nostálgico desenraizamento de toda a vida sedentária, “um geral desgosto por todos

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp.88 e 92.

⁴⁸ Cf. Maurice Lever, *Le Sceptre et la Marotte. Histoire des fous de Cour*, Paris, Fayard, 2000, p.112.

⁴⁹ Cf. *Id.*, *Ibid.*, obra específica sobre o tema.

⁵⁰ Cf. *Copilaçam de totalas obras de Gil Vicente*, I, *Comédia chamada Floresta de Enganos*, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp.472-477.

⁵¹ Cf. Irina Goräinoff, *Les Fols en Christ dans la tradition orthodoxe*, p.123.

⁵² Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.56.

os lugares onde se encontrava e um desejo de todos aqueles onde não estava”⁵³, que o leva à errância de um exílio voluntário pela natureza selvagem, vivendo no cimo das árvores, nos seus poemas comparado ao oratório de um ermita⁵⁴. Este espírito de errância, como *peregrinatio pro amore Dei*, onde se mortifique toda a sedentarização da existência e da alma, bem como toda a auto-orientação da vontade, que se quer absolutamente descentrada de todo o objectivo e segurança e assim plenamente entregue à providência divina, assume a sua expressão maior na prática real do abandono à viagem em pequenas barcas sem remos, com um mínimo de provisões, como o relata uma *Crónica* do século IX. Autêntico desporto radical, é o espírito de “aventura sagrada” de “vagabundos pelo amor de Cristo”⁵⁵, ou de “marivagi”, errantes ou vagabundos do mar, como os designa a *Navegação de São Brandão*⁵⁶, protagonistas de um *andar ao Deus dará* que é libertação de toda a determinação, finalidade e utilitarismo do agir. Correspondendo à vocação abraâmica de deixar a terra de seus pais (*Génesis*, 12, 1), a peregrinação absoluta, “busca de exílio e desnudez”, é, como aponta Dom Jean Leclercq, “uma autêntica vida evangélica”⁵⁷. Contudo, este despreendimento de toda a mundanidade não resulta em indiferença perante a condição dos seres. Pelo contrário, consoante as doutrinas do Corpo Místico, da Comunhão dos Santos e o preceito apostólico de completar a Paixão do Cristo, o desapego do mundo é na verdade um desapego do egoísmo e um incêndio caritativo e compassivo que leva os ascetas irlandeses a tomar sobre si todos os sofrimentos do próximo, identificando-se particularmente com aqueles cuja dor é mais evidente e que o mundo mais marginaliza: pobres, leprosos e loucos⁵⁸. Compaixão total, a que nada repugna, como no caso de santo Moling, assumido adepto da loucura como antídoto da morte, que limpa o nariz de um leproso lambendo-o, e que nenhum ente deixa de ter por próximo, como o atesta o mesmo santo, célebre pelo seu amor pelos

⁵³ Cf. *Buile Shuibne. A Middle Irish Romance*, editado e traduzido por J. G. O’ Keeffe, Londres, 1913, citado in John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p. 57.

⁵⁴ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.57-58.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp.67-68. Cf. *Two of the Saxon Chronicles*, I, Oxford, 1897, citado in *Ibid.*, p.68.

⁵⁶ Benedeit, *Navegação de São Brandão*, in *Navegação de São Brandão nas fontes portuguesas medievais*, edição crítica de Aires A. Nascimento, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp.162-163.

⁵⁷ Cf. Jean Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1964, p.51, citado in John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.70.

animais, que se fazia sempre acompanhar por uma raposa e, pormenor delicioso, por uma mosca ! ⁵⁹.

Nas suas várias manifestações, seja nos limites mais ortodoxos do recolhimento anacoreta ou monástico e interior, seja numa “ascese *última*”, mais radical, exigente e arriscada, para si e para o mundo, que consiste em excluir-se do corpo social permanecendo no seu próprio seio ⁶⁰, numa contínua e subversiva pro-vocação à desmesura e alteridade do Reino de Deus, o louco de Cristo seria a vanguarda de uma radical e “escandalosamente imoderada” “contra-cultura” cristã”, a vanguarda da “contestação” e do inconformismo criadores que fazem da renúncia (*apotaxis, apotaxia, apotagé*) a si e a tudo a via de uma desertificante libertação e desaprendizagem do espírito do mundo que não é afinal um fim em si, mas antes compromisso com o revestimento do Cristo ⁶¹ e do seu absoluto e kenótico descentramento.

Se aqui percorremos alguns dos aspectos e exemplos menos conhecidos da divina loucura, convém notar que ela não deixa de emergir nalgumas figuras mais conhecidas e tutelares da espiritualidade ocidental, prolongando-se da Idade Média aos nossos dias. No percurso fundamentalmente medieval que nos propomos, resta recordar algumas figuras paradigmáticas. Assim São Bernardo, que escreve numa carta a Ogier, citando passos como os de David, em *2 Samuel*, 6, 21-22, que afirma dançar diante de Javé e ainda mais se humilhar, e de São Paulo, em que o apóstolo proclama que os cristãos foram dados “em espectáculo ao mundo, aos anjos e aos homens” (*1ª Coríntios*, 4, 9): “Em realidade, não parece aos mundanos um jogo néscio quando fugimos do que eles desejam neste mundo e procuramos o que eles rejeitam ? Tal como os bufões (*ioculatorum*) e saltimbancos (*saltatorum*), que andam com os pés para cima e a cabeça para baixo, caminham sobre as mãos ou se erguem ao contrário dos humanos, e assim atraem os olhares de todos”. Apresentando a vida cristã como uma vida às avessas de um mundo às avessas, Bernardo

⁵⁸ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.72-73.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, pp.59-61.

⁶⁰ Cf. Jacques Lacarrière, *Les Hommes Ivres de Dieu*, Paris, Arthaud, 1961, p.136. Cf. ainda Gilbert Dagron, “L’homme sans honneur ou le saint scandaleux”, *Annales*, 45e année, n°4 (Juillet-Août 1990), p.934.

⁶¹ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.32-33.

distingue-a todavia dos jogos infantis ou dos jogos teatrais, que excitam as paixões “simulando acções grosseiras”, vendo-a antes como um “jogo festivo”, “casto e religioso”, ao qual há que se entregar para que “zombem de nós, nos ridicularizem e nos humilhem”, até que volte Aquele que “derruba os poderosos e enaltece os humildes”⁶². Auto-designando-se como jogral e saltimbanco, profissões condenadas e interditas aos clérigos pelos concílios e termos insultuosos no contexto da cultura monástica do século XII, São Bernardo exerce uma notável ironia a respeito de si e do cristianismo, ainda que inserida num intuito polémico e apologético. Como diz, na mesma epístola, “rirei para que se riam de mim”, “bonita diversão” irritante e ridícula para os homens mas deleitosa para Deus e os anjos⁶³.

Os termos desta epístola de São Bernardo não podem deixar de evocar a vida e as palavras de São Francisco de Assis, que é no ocidente um dos exemplos mais próximos dos *saloi* e dos *yourodivye*. Despindo-se e rejeitando o pai diante do bispo de Assis, pregando nu e sendo objecto da irrisão pública, peregrino errante e identificado com mendigos, leprosos e desprezados, alegre nas humilhações, amoroso de todas as criaturas, Francisco canta em francês o seu amor por Cristo, esfregando pedaços de madeira como se fossem um violino e o seu arco, passando da alegria às lágrimas e aos suspiros do arrebatamento extático⁶⁴. Assumindo uma particular vocação divina para uma “via” e “um modo de vida” irreduzíveis às formulações de anteriores Regras monásticas, como as de São Bento, Santo Agostinho e São Bernardo, Francisco defende a redacção de uma Regra própria, respondendo às pressões dos eruditos que, diz, não-de ser confundidos por Deus através da sua própria “ciência” e “sabedoria”: “O Senhor disse-me querer que eu seja um novo insensato no mundo, e ele não quer conduzir-nos por outra via senão a desta ciência”⁶⁵. Testemunhando e recomendando a alegria (*laetitia*, *hilaritas*, *jocunditas*) interior e exterior, Francisco opõe-a à melancolia, que

⁶² Cf. São Bernardo, Carta 87, 12, in *Obras Completas de San Bernardo*, VII, *Cartas*, edição bilingue, preparada pelos monges cistercienses de Espanha, introdução de Iñaki Aranguren, tradução de Iñaki Aranguren e Mariano Ballano, Madrid, B.A.C., 1990, p.339.

⁶³ Cf. *Ibid.* Sobre esta carta, cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.89-92. Cf. ainda Jean Leclercq, “Le thème de la jonglerie chez saint Bernard et ses contemporains”, *Revue d’histoire de la spiritualité* (1972), pp.385-400.

⁶⁴ Cf. *Speculum Perfectionis*, in *Documents*, Paris, Éditions Franciscaines, 1968, pp.1110-1111.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp.1079-1080.

afirma própria do demónio e dos seus servidores ⁶⁶. É este entusiasmo que o leva a querer que os seus discípulos sejam e se apresentem como “*joculatores Domini*”, “jograis” de Deus, cantando-lhe louvores após a pregação para elevarem os corações dos homens à “alegria espiritual” ⁶⁷.

É extremamente audaciosa esta auto-qualificação de Bernardo e Francisco como “joculatores”, se pensarmos na tradicional e constante animosidade da cultura ascética cristã contra actores e outros lúdicos protagonistas dos espectáculos - recordemos Tertuliano ⁶⁸ -, ou na persistente desconfiança face ao riso, que chega a ser diabolizado, consoante a ideia, porventura generalizada a partir de São João Crisóstomo, de que Cristo nunca riu ⁶⁹. *Joculator*, do latim *jocus* - gracejo, graça; galhofa, brincadeira, divertimento -, designa um “artista itinerante de múltiplos talentos”, que pode ser, simultaneamente ou consoante as circunstâncias, “jogral, clown, acrobata, dançarino, actor, mimo, menestrel, cantor ou poeta” e também “prestidigitador” ou “ilusionista”. Tudo características e actividades que o levam a adquirir uma reputação de charlatão vagabundo e, no mínimo, pouco compatível, quer com a ideia da seriedade da vida cristã, quer com a da mera honestidade e prudência da vida social. O surgimento do termo *joculator* na literatura pode dar-se nos decretos do concílio de Agda, em 506, onde se condenam e excluem os clérigos extravagantes, vagabundos e que se dedicam a zombarias ⁷⁰, embriões dos futuros goliardos. Se Bernardo e Francisco obviamente não os tomam como exemplo, na verdade exortam a que algo do seu espírito se incorpore, seja para que a vida cristã não abandone ao Diabo o monopólio da alegria, do jogo e do divertimento, seja para que os cristãos assumam a *extra-vagância* e excentricidade da sua vocação ao descentramento amoroso num mundo de egoidades auto-centradas em

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p.1113.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p.1121.

⁶⁸ Cf. Tertuliano, *Os Espectáculos*, in *A Moda Feminina. Os Espectáculos*, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1974, pp.85-122. Sobre a tensão medieval entre a crítica e condenação cristã dos espectáculos e a permanência de uma vida a eles consagrada, cf. E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I e II, Mineola, New York, Dover Publications, 1996, I, pp.1-86. Sobre os jograis, cf. Ramón Menéndez Pidal, *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*, prólogo de Rafael Lapesa, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 9ª edição ampliada.

⁶⁹ Cf. Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Arthème Fayard, 2000, pp.103-114.

ilusórias auto-suficiências, não alienando a exigência da vida evangélica nos falsos respeitos, compromissos e conveniências da vida convencional, moral e socialmente correcta. O canto do irmão franciscano Jacopone de Todi, *Como è somma sapienzia essere reputato pazo per l'amor de Christo*, indica bem todo o abismo entre as honras mundanas e a “suma sapiência” da divina loucura, “dança” que leva ao “amor infinito”, maior que todas as filosofias e teologias universitárias ⁷¹.

Finalmente, antes de abordarmos um outro aspecto e manifestação da divina loucura, gostaríamos de nos deter num texto onde, se bem que indirectamente, ela se inscreve numa meditação radical da primeira Bem-Aventura. Referimo-nos ao sermão *Beati pauperes spiritu...*, de Mestre Eckhart, onde o teólogo se liberta da teologia para se converter em guia da experiência espiritual mais extrema e exigente. Afirmando que toda a sabedoria de anjos, santos e criaturas deve reduzir-se ao “silêncio” como “pura loucura diante da sabedoria insondável de Deus”, o pregador distingue entre a “pobreza exterior” e a “interior”. Esta, a mais elevada, é a daquele “que não quer nada, e que não sabe nada, e que não tem nada”. “Verdade sem véu”, “vinda directamente do coração de Deus”, e apenas acessível e recomendável a poucos, na medida em que iniciaticamente exige ser realizada como condição de ser compreendida ⁷², o seu primeiro aspecto implica o despojamento de toda a “vontade criada”, com os seus objectos e objectivos exteriores, incluindo o querer realizar a “vontade de Deus” e o “desejo da eternidade”. Trata-se de reassumir a “pobreza” e simplicidade da pré e supra-existência, isso que se era quando não se era, o ser no princípio e verdade absolutos como *causa sui*, livre “de Deus e de todas as coisas”, antes da voluntária auto-doação de existência como criatura, saída do Absoluto ou da Divindade pela qual esta deixa de ser o que é, em si mesma, para se fenomenalizar como “Deus”, um “Deus” para as criaturas, que assim o *criam* ou *fazem nascer*, bem como a “todas as coisas”, ao mundo, como correlato do seu auto-poiético existir em dualidade. Visa-se, pela paradoxal coerência

⁷⁰ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, pp.128-130; cf. H. Waddell, *The Wandering Scholars*, Londres, 1934.

⁷¹ Cf. Jacopone da Todi, *Laudi*, edição de F. Ageno, Florença, 1953.

⁷² Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp.144-145 e 149.

da abdicação de toda a intenção, rogando a Deus libertar-se dele enquanto objecto para um sujeito, transcender o “Deus” criado como criador, fruindo o “abismo eterno” onde tudo - anjos supremos, alma e mesmo uma “mosca” - igualmente supra-existe, e onde, querendo o que se é e sendo o que se quer, a plenitude do ser é pura manência alheia a toda a transitiva vontade de alteridade ⁷³.

Quanto à pobreza do não saber nada, Eckhart radicaliza exortações anteriores a que se viva como se não se vivesse nem para si, nem para a verdade, nem para Deus. Há que viver ignorando mesmo que se vive sem para quê, não reconhecendo nem sentindo que Deus vive em si, nesse absoluto despojamento do saber e da consciência em que reemerge o ser antes de se ser. Não residindo a “beatitude” nem no conhecimento nem no amor, mas nesse “alguma coisa” na alma “donde fluem o conhecimento e o amor”, nisso que é pura auto-fruição livre do “antes” e do “depois”, do ganho e da perda, livre do Deus que em si deixa operar sem que o saiba, sem expectativas a respeito do quer que seja, a “beatitude” sugere-se afinal como o ser na imanente transcendência desse Deus que, nem ser, nem intelecto, não possui conhecimentos particulares, sendo “todas as coisas” na exacta medida em que delas é livre. O pobre em espírito é assim o que nada sabe “de nenhuma coisa, nem de Deus, nem da criatura, nem de si mesmo” ⁷⁴.

A “mais clara” e “extrema” forma de pobreza é, porém, a do nada ter, entendido como um nada haver em si, um nada ser, que exceda o ser livre de tudo, de Deus e de si num não constituir sequer um lugar distinto onde Deus possa operar, de modo que Deus não opere senão em si mesmo. Reassunção da infinitude da não-dimensão, esta pobreza é o reencontro pelo homem do “ser eterno” que foi, é e será para sempre. Abdicando de se reservar um “lugar”, ganhando o perder toda a “distinção”, o ser decria-se e desentifica-se na imortalidade do incriado, na trans-ontológica indiferenciação do abismo da Divindade, pela “abertura” que remonta aquém ou além do “Deus” e das criaturas fenomenalizados no fluxo da “difusão” existenciante. “Pobreza” e “riqueza” absolutas são então indistintas ⁷⁵.

⁷³ Cf. *Ibid.*, pp.145-146 e 148-149.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp.146-147.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, pp.147-149.

Nesta temerária transgressão do criacionismo cristão, volvido numa auto-posição de si pela qual há “Deus” e mundo, por um pensamento que, moldado na henologia neoplatónica, evoca uma experiência espiritual afim ao não-dualismo oriental, interessa-nos particularmente o que pode corresponder a uma vivência extrema ⁷⁶, secreta, do mesmo que se visa na tradição dos loucos divinos. Volvido o deserto dos anacoretas numa desertificação do querer, saber e ser, desconstruídas todas as comuns representações da articulação Deus-homem-mundo e, sobretudo, desconstruída toda a estrutura do sujeito auto-centrado, seja em si ou num Deus projectado por si, desconstruída toda a estrutura do *ser sujeito*, emerge a pura vacância de um Nada ⁷⁷, ou de um alheio a toda a determinação, que bem evoca não só as figuras dos loucos divinos mas agora, também, a dos pura e simplesmente loucos, reais ou literários, consoante as etimológicas e metafóricas sugestões de *fol*, no francês antigo, que deriva do *follis* latino, significando “fole” ou “saco cheio de ar”, donde a ideia da “cabeça vazia” do louco ⁷⁸, a-cósmica figura de um *zero* metafísico, trans-henológica matriz da totalidade dos possíveis ⁷⁹, como no simbolismo do *Tarot* ⁸⁰. Aqui se evoca toda uma galeria

⁷⁶ Cf. Fernand Brunner, *Eckhart ou le goût des positions extrêmes*, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp.209-230.

⁷⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Sermons*, III, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pp. 69, 75-80, 147 e 151-154. Cf. Annick Charles-Saget, *Non-être et Néant chez Maître Eckhart*, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, pp.301-318.

⁷⁸ Cf. Jean-Marie Fritz, *Le Discours du Fou au Moyen Âge. XIIe - XIIIe siècles. Étude comparée des discours littéraire, médical, juridique et théologique de la folie*, Paris, PUF, 1992, pp.7-8. Sobre as figuras do louco e da loucura, na Idade Média, Renascimento e Idade Moderna, cf. ainda B. Swain, *Fools and folly during the Middle Ages and the Renaissance*, New York, 1932; E. Welsford, *The Fool: his Social and Literary History*; Joël Lefebvre, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1968; William Willefor, *The Fool and his Sceptre*, London, 1969; Martine Bigeard, *La Folie et les Fous Littéraires en Espagne. 1500-1650*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques/Institut d'Études Hispaniques, 1972; AA.VV., *Folie et Déraison à la Renaissance*, Éditions de l'Université de Bruzelles, 1976; Muriel Laharie, *La Folie au Moyen Age. XIe - XIIe siècles*; Enrique González Duro, *Historia de la Loucura en España. Tomo I. Siglos XIII al XVII*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994.

⁷⁹ Sobre o “Zero metafísico”, simultaneamente “Unidade não-afirmada” e sua transcensão infinita”, cf. René Guénon, *Les États Multiples de l'Être*, Pars, Les Éditions Véga, 1980, p.29. Cf. também Alain Daniélou, que, em crítica ao monoteísmo, recorda a sentença hindu: “A natureza da Ilusão (Mâyâ) é (representada por) o número um” (“Eka shabdâtmiikâ mâyâ”) - *Mythes et Dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou*, Flammarion, 1994, p.25. Cf. ainda Teixeira de Pascoaes, por exemplo em *O Homem Universal*, Lisboa, Edições Europa, 1937, pp.87 e 142.

⁸⁰ É notável que a figura do Louco, no simbolismo metafísico, psicológico e divinatório do Tarot, sendo simultaneamente considerada anterior e posterior a todas as demais vinte e uma cartas (não numerada, equivalente a zero, ou com o número 22), represente quer a “vacuidade”, o “Nada”, o “Absoluto” ou “Abismo sem fundo” das várias tradições sapienciais e religiosas, e assim a liberdade e santidade trans-normativa do

de sublimes “figuras da insignificância”, como diz Stanislas Breton, que preenchem o imaginário literário ocidental, desde o *outis* grego, “Ninguém”, auto-nomeação de Ulisses quando o cíclope Polifemo lhe pergunta o nome⁸¹, a ecoar o *ouden* ou *meden* designativos do inefável “além do ser e da essência” na neo-platónica metafísica da a-determinação absoluta, abissal fundo de todos os possíveis, ao *Nemo* latino e aos *Nobody* e *Niemand* anglo-saxónicos e germânicos dos séculos XV e XVI⁸², até à articulação “Todo o Mundo”-“Ninguém” em Gil Vicente⁸³, ao “Ninguém” do parvo vicentino e aos do “pobre tolo” (de) Teixeira de Pascoaes e de Fernando Pessoa, impessoal fundo da ilimitada auto-figuração imaginativa das possibilidades de ser *persona*: “Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa não poderia imaginar”⁸⁴. Porém, com a mesma visão de Eckhart emerge também algo de novo, que se coliga com o tema seguinte do nosso estudo: já não tanto uma sabedoria ou santidade louca que se ri de si e do mundo, mas uma subtil ironia que, à luz de uma vacuidade irreduzível às máscaras de Deus, homem e entes, não poupa o

homem que o assume, quer a impetuosidade instintiva, passional e inconsciente do ser em queda no abismo da ignorância (cf. Oswald Wirth, *The Tarot of the Magicians*, York Beach, Samuel Weiser, 1990, 2ª edição, pp.153-155).

Nada que por isso virtualmente é e pode vir a ser *Tudo*, o Louco simboliza tanto o Imanifestado como a potência primigénia do seu lúdico advir à manifestação, irrelativo a qualquer princípio de razão causal ou final, nessa divina errância que é espontâneo encontro do caminho mais sábio, quer no macrocosmos, quer no microcosmos de cada espírito e individuação humana. Neste sentido, ele é o *sujeito* único das metamorfoses simbolizadas nas restantes cartas do Tarot, como arquétipos da sua vagamunda odisseia totalizante: “(...) observaremos o Louco e/ou herói do Tarot nas vinte e uma fases ao longo do caminho da sua transformação. Sem dúvida alguma muitos milagres terão de acontecer antes que o louco conglomerado de energias simbolizado pelo saracoteante Bufão da carta número zero emerja na carta número vinte e dois como o Mundo, sereno dançarino que se move ao ritmo das harmonias das esferas” - Sallie Nichols, *Jung e o Tarô - Uma jornada arquetípica*, introdução de Laurens van der Post, tradução de Octávio Mendes Cajado, São Paulo, Editora Cultrix, 1997, p.50. Cf. também Françoise Arati e Aude Zeller, *Le Pèlerinage du Mat dans le Tarot de Marseille*, Monaco, Éditions du Rocher, 1996. Sobre o simbolismo do *louco*, cf. ainda “Fou” e “Mat”, in Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, edição revista e aumentada, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1990, pp.458 e 619.

⁸¹ Cf. Homero, *Odisseia*, IX.

⁸² Cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose. Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, pp.14-19. Cf. o “inefável” ou “nada absoluto segundo o melhor” de Damásio - *Traité des premiers Principes. I. De l'Ineffable et de l'Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès, Paris, Belles Lettres, 1986, pp.4-22. Cf. também Enrico Castelli-Gattinara, “Quelques considérations sur le Niemand et ... Personne”, in AA.VV., *Folie et Dérison à la Renaissance*, pp.109-118.

⁸³ Cf. *Copilaçam de todas as obras de Gil Vicente*, II, *A Farsa da Lusitânia*, introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp.572-574.

próprio divino, ou o “Deus” fenomenal, pessoal e criador, gerado pelo espírito e deposto agora como o primeiro e último ídolo que a consciência dualista produz e persiste em não reconhecer como tal.

É a mais que divina transgressão do divino, a trans-religiosa transgressão do religioso, a transcendência do transcendente, que encontramos, já não no contexto da cultura erudita, mas no da cultura popular, na arcaica tradição ritual e festiva que desponta, em pleno seio do medievo cristão e nas camadas mais baixas do clero, nas Festas dos Loucos, do Burro e dos Inocentes. Parecem constituir-se estas como novas formas das arcaicas e cíclicas festas de renovação e fecundação cósmica, por recriação do Caos primordial ou da originária Idade de Ouro, nos períodos de fim e início do Ano, nesse intervalo de doze dias, por vezes prolongados, que se crê não terem lugar no calendário temporal. Neles se suspende a ordem cósmica, reemergindo a liberdade primordial, anterior à constituição do universo das determinações, com a aparente solidez das diferenciações e formas ônticas, instituídas, funcionalizadas e hierarquizadas em supostos lugares naturais, e com a lei que estabelece as suas medidas e relações no plano cósmico e social. Tais festividades consistem assim na vivência do “sagrado de transgressão” que, neste período, se substitui à do “sagrado de respeito”, violando os interditos e as regras que normalmente asseguram a conservação da ordem do mundo e das mentes, mas que agora importa ultrapassar e destituir para que a realidade se recrie na a-cósmica liberdade do Infinito primordial. É que a diferenciação, determinação e fixação dos entes em seus limites implica uma privação, quer da primordial liberdade da ausência de forma, quer da plasticidade e imprevisibilidade das metamorfoses criadoras, transitando-se do tudo ser simultaneamente possível para o confinamento das possibilidades à sua actualização apenas parcial, exclusiva e sucessiva, com o inevitável sacrifício e aprisionamento do excesso de energia vital na ordem de um mundo de formas que, também inevitavelmente, acabam por temporalmente se desgastar e sucumbir no processo da sua cristalização e erosão recíproca, na imanente tensão em que se inter-dissolvem reintegrando-se no infinito primordial, como o sugere o conhecido fragmento de

⁸⁴ Cf. Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, in Fernando Pessoa, *Obras*, II, organização, introdução e notas de António

Anaximandro⁸⁵. Nas festas a que nos referimos emerge então a sacralidade da subversão e inversão de todas as formas supostamente normais de ser, pensar e agir, traduzida na religiosa vivência do riso⁸⁶, da paródia, da blasfêmia, do sacrilégio, da desmesura e do intercâmbio, metamorfose, fusão e indistinção das formas, por via do mascaramento, do travestimento, do jogo, da fantasia, da licença e do excesso sexual e alimentar, da inversão e suspensão das funções sociais, num paroxismo orgiástico que faz da loucura a regra num autêntico e carnavalesco mundo às avessas⁸⁷.

Quadros, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, p.570.

⁸⁵ “Diz ele que tal princípio não é nem água nem qualquer outro dos chamados elementos, mas uma outra natureza *apeiron*, de que provêm todos os céus e os mundos neles contidos. E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se verifica a destruição “segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição umas às outras, pela sua injustiça, de acordo com o decreto Tempo”, sendo assim que ele se exprime, em termos assaz poéticos” - Simplício, in *Phys.* 24, 13; Diels-Kranz, 12 A 9, in G. S. Kirk., J. E. Raven. e M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, 4ª edição.

⁸⁶ Sobre o riso ritual, cf. Salomon Reinach, “Le rire rituel”, in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1996, pp.145-158. Cf. também AA.VV., *Holy Laughter*, editado por Conrad Hyers, New York, 1969.

⁸⁷ Cf. Roger Caillois, *O Homem e o Sagrado*, tradução de Geminiano Cascais Franco, Lisboa, Edições 70, 1988, pp.95-124. Do mesmo modo que as Festas dos Loucos e afins continuam a tradição (pré)carnavalesca arcaica e antiga, elas estão na origem do Carnaval moderno, que Caillois vê “como uma espécie de eco moribundo de festas antigas do tipo das Saturnais” - *Ibid.*, p.120.

Sobre o Carnaval e o “mundo às avessas”, cf. Joël Lefebvre, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, pp.9-76; Eugenio Trías, *La Dispersión*, Madrid, Taurus, 1971, pp.117-124 e 161-171; *Id.*, *Filosofía y carnaval y otros textos afines*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1984, pp.13-87 (com a proposta de uma “filosofia carnavalesca”); Claude Gaignebet e Marie-Claude Florentin, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974; Samuël Glotz, *Le masque dans la tradition européenne*, Mons, 1975; Annie Sidro, *Le Carnaval de Nice et ses fous*, Nice, 1979; Jean Claude Carrière, *Le Carnaval et la Politique. Une introduction à la comédie grecque suivie d'un choix de fragments*, Paris, Les Belles Lettres, 1983; AA.VV., *Le Charivari*, Actas da mesa-redonda organizada em Paris (25-27 de Abril de 1977) pela Escola dos Altos Estudos em Ciências Sociais e pelo Centro Nacional da Investigação Científica, publicadas por Jacques le Goff e Jean-Claude Schmitt, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales / Paris, La Haye, New York, Mouton Éditeur, 1981; Carlos Lopes Cardoso, *Do Gordo Entrudo à Páscoa das Flores. Três aproximações etnográficas*, Lisboa, Instituto Português do Património Cultural, 1982; Victor Turner, *From Ritual to Theater. The human seriousness of play*, New York, PAJ Publications, 1982; *Id.*, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, prefácio de Roger D. Abrahams, New York, Aldine de Gruyter, 1995; Oronzo Giordano, *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*, versão espanhola de Pilar García Mouton e Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1983, pp.69-80; Jacques Heers, *Fêtes des Fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983; G. Allard e P. Lefort, *Le Masque*, Paris, PUF, 1984; Claude Gaignebet e J. Dominique Lajoux, *Art Profane et Religion Populaire au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985; Michael D. Bristol, *Carnival and Theater. Plebeian culture and the structure of authority in Renaissance England*, New York/London, Routledge, 1985; AA.VV., *Le Carnaval, la Fête et la Communication*, Actas dos Primeiros Encontros Internacionais de Nice (8-10 de Março de 1984), Nice, Éditions Serre, 1985; Henry Rey-Flaud, *Le Charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985; Julio Caro Baroja, *El Carnaval*, Madrid, Taurus Ediciones, 1986; Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Gallimard, 1986; Maria Julia Goldwasser,

Celebrações como a dos Loucos, do Burro ou dos Inocentes, moldando a exaltação evangélica da divina loucura de um Deus e de um Reino às avessas da normalidade mundana à continuidade da tradição pagã das celebrações do solstício de Inverno, das Crónia gregas, das Saturnalia romanas e das Calendas de Janeiro, entre outras, fazem do período que se estende da segunda metade de Dezembro até à Epifania, a 6 de Janeiro, “um contínuo carnaval”⁸⁸, tradicionalmente designado como a “libertas Decembrica” e vivido num singular misto de elementos pagãos e cristãos. “Mascarada” que, como diz Jean-Paul, “sem nenhuma intenção impura, interverte o temporal e o espiritual e transtorna a ordem social e os costumes, na grande igualdade e liberdade da alegria”⁸⁹. Vejamos as mais significativas características e simbolismo desses festejos cuja descrição se imortalizou literariamente

“Carnival”, *The Encyclopedia of Religion*, edição de Mircea Eliade, vol. 3, New York/London, Macmillan Publishing Company/Collier Macmillan Publishers, 1987, pp.98-104; P. Giovanni D'Ayala e M. Boiteux, *Carnavals et Mascarades*, Paris, Bordas, 1988; Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, pp.578-579, com profundas observações sobre a experiência tântrica do Carnaval, exterior e interior, como “libertação da ilusão do mundo (...) através da sua plena fruição ou realização”; Mikhail Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, traduzido do russo por Andrée Robel, Gallimard, 1990; Roberto DaMatta, *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do drama brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1990; Michel Feuillet, *Le Carnaval*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991; Wolfgang Rösler e Bernhard Zimmermann, *Carnevale e Utopia nella Grecia Antica*, Bari, Levante Editori, 1991; Rolf D. Schwarz, *Carnaval en Venécia*, epílogo do barão Achatz von Müller, Barcelona, Salvat Editores, S. A., 1991; B. Vouilloux, *Mimesis. Sacrifice et carnaval dans la fiction gracquiennne*, Paris, Lettres Modernes, 1991; J. Baumgarten, “Le purim shpil et la tradition carnavalesque juive”, *Pardés*, 15 (1992), pp.37-62; Federico Cocho, *O Carnaval en Galicia*, Vigo, Edicións Xerais de galicia, 1992; Daniel Fabre, *Carnaval ou la Fête à l'Envers*, Paris, Gallimard, 1992; Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Carnaval Brésilien - Le vécu et le mythe*, Gallimard, 1992; René Guénon, “Sur la signification des fêtes “carnavalesques””, *Symboles de la Science Sacrée*, Gallimard, 1996, pp.140-144 (pela sua perspectiva apolínea, considera-as fenómenos de “satanismo”); Cesare Poppi, “Carnival”, *The Dictionary of Art*, editado por Jane Turner, 5, London/New York, Macmillan Publishers Limited, 1996, pp.784-789; Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp.202-228; Arnold Van Gennep, *Le Folklore Français*, I, Paris, Robert Laffont, 1998, pp.739-964; Michel Agier, *Anthropologie du Carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèses, 2000; Aurélio Lopes, *A Face do Caos. Ritos de subversão na tradição portuguesa*, prefácio de José Garrucho Martins, Alpiarça, Edição conjunta do Autor e Garrido artes gráficas, 2000; Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2000, pp.135-169.

⁸⁸ Cf. E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, p.234.

⁸⁹ Cf. Jean-Paul, *Vorschule der Aesthetik*, 33, in *Historisch-kritische Ausgabe. Erste Abteilung*, Bd. XI, S. 118-119, citado in Joël Lefebvre, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, p.44.

nalgumas páginas célebres de Victor Hugo ⁹⁰ e, mais recentemente, no cinema, com o *Corcunda de Notre-Dame*, da Walt Disney.

As Festas dos Loucos, “*festum stultorum*”, “*fatuorum*” ou “*follorum*”, do Burro e dos Inocentes, celebradas, consoante os locais, em diversos dias do referido período, quase se identificam e confundem ⁹¹. Promovidas pelo baixo clero, em particular pelos subdiáconos, são testemunhadas desde o final do século XII até ao do século XVI, com raros prolongamentos pelo século seguinte, quando as constantes condenações e proibições dos vários concílios episcopais, aliadas à intervenção de um poder real centralizado, que agora se leva mais a sério e dispensou já o espelho de verdade que era o bobo da corte, as restringem ou fazem desaparecer, pelo menos das igrejas, dando porventura origem às confrarias seculares, as “companhias dos loucos”, que, procedentes agora da burguesia, as continuarão

⁹⁰ Cf. Victor Hugo, *Notre-Dame de Paris*, introdução, notas e cronologia por Jacques Seebacher, Paris, Librairie Générale Française, 1998, pp.113-122.

⁹¹ Sobre as referidas festas, cf. Du Tilliot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous qui se faisait autrefois dans plusieurs églises*, Lausanne et Genève, 1741; J. X. Carre de Busseroles, *Notice sur les fêtes des Anes et des Fous*, Rouen, de Brière, s.d.; F. Bourquelot, *L'office de la fête des Fous de Sens*, Sens, Ch. Duchemin, 1856; Heinrich Schneegans, “Narrenfest”, in *Zs. Für Kulturgeschichte*, 3 (1858), pp.23 e ss.; Karl Weinhold, *Ueber das Komische im altdeutschen Schauspiel. Jahrbuch für Litteraturgeschichte*, I, Berlin, 1865; A. Castan, *Le forum de Vesontio et la Fête des Fous à Besançon*, Besançon, Dodivers, 1878; “Feste”, *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katolischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaft*, 2. Aufl. Bd. IV, Freiburg i/B., 1886; P. Lefebvre, *L'évêque des fous et la fête des Innocents à Lille aux XIVe et XVe siècles*, Lille, 1902; “Narrenfest”, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 13, Leipzig, 1903; H. Villetard, *A propos de la fête des Fous au Moyen Age*, Paris, Picard, 1911; Abbé Guéri, *La fête des Fous au Moyen Age en Normandie*, Recueil des travaux de la Société libre d'Agriculture, Sciences et Arts de l'Eure, 1917; Lallane, “La fête des Fous”, *Revue lorraine d'anthropologie*, t. III (1930-1931), pp.117-130; E. C. Rodgers, *Discussion of Holidays in the later Middle Ages*, New York, 1940, pp. 89 e ss.; Joël Lefebvre, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, pp.43-47; Harvey Cox, *La fête des Fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris, Seuil, 1971; Jacques Heers, *Fêtes, jeux et joutes dans les sociétés d'Occident à la fin du Moyen Age*, Montréal-Paris, Vrin, 1971; *Id.*, *Fêtes des Fous et Carnavals*; Jean Delumeau, “Pays de Cocagne et fête des fous”, in *La mort des Pays de Cocagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, pp.11-29; John Gregory Bourke, *Les rites scatologiques*, prefácio de Sigmund Freud, edição francesa estabelecida por Dominique G. Laporte, Paris, PUF, 1981, pp.51-63; James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, III, *Esprits des blés et des bois, Le bouc émissaire*, pp.604-674; Maria da Conceição Vilhena, “Sobre a origem dos foliões”, in AA.VV., *Os Impérios do Espírito Santo na Simbólica do Império*, Actas do II Colóquio Internacional de Simbologia, Angra do Heroísmo, Instituto Histórico da Ilha Terceira, 1985, pp.227-241; M. Closson, “La fête des Fous au Moyen Âge”, *Historama*, nº48 (Février, 1988), pp.28-32; E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*; Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, pp.135-169.

sob a forma de festejos carnavalescos laicos ⁹². Nelas se elegia, entre os subdiáconos, e a exemplo das Saturnais e dos vários reis carnavalescos, um “*dominus festi*”, um burlesco soberano da festa, vulgarmente designado como “Bispo” e, por vezes, “Papa dos Loucos”, o qual assumia toda a autoridade durante o período dos festejos. Momento marcante é, em plena eucaristia, a transmissão simbólica do “*baculus*”, do dignitário do ano anterior para o novo, quando significativamente se entoam os versos do *Magnificat*, “*Deposuit potentes de sede: et exaltavit humiles*”, que referem a escatológica inversão, por Cristo, da ordem do mundo, exaltando os humildes, destituindo os poderosos. Este rito é o centro de um conjunto de sistemáticas e metódicas, mas também espontâneas, transgressões, paródias, blasfémias e sacrilégios. Como escreve, em 1445, o deão da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, numa carta condenatória dirigida aos bispos e cabidos de França: “Padres e clérigos podem ver-se usando máscaras e aparências monstruosas nas horas do ofício. Dançam no coro vestidos de mulheres, lacaios ou menestréis. Cantam canções licenciosas. Comem chouriços pretos no altar enquanto o oficiante diz a missa. Jogam aí aos dados. Incensam com um fumo fétido procedente da sola de sapatos velhos. Correm e pulam pela igreja, sem corar da sua vergonha. Viajam finalmente pela cidade e seus teatros em miseráveis carruagens e carroças; e suscitam o riso dos seus companheiros e circunstantes através de representações infames, com trejeitos indecentes e versos torpes e libertinos” ⁹³. Ainda em 1645, numa igreja franciscana, o Dia dos Inocentes foi comemorado, segundo relata em carta a Gassendi um seu discípulo livre-pensador, com a entrega da celebração aos irmãos leigos, pedintes, cozinheiros e jardineiros, com as vestes do avesso, os livros voltados para baixo, cascas de laranja como óculos, soprando as cinzas dos incensórios sobre os rostos e cabeças uns dos outros e cantando a liturgia num palavreado incompreensível ⁹⁴. No que respeita à Festa do Burro, por vezes indistinta da dos Loucos, note-se que a sua figura central é um

⁹² Cf. E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, p.300; Maurice Lever, *Le Sceptre et la Marotte. Histoire des Fous de Cour*, pp.73-99; Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, pp. 287-330

⁹³ Cf. *Epistola et xiv. conclusiones facultatis theologiae Parisiensis ad ecclesiarum praelatos contra festum fatuorum in Octavis Nativitatis Domini vel prima Ianuarii in quibusdam Ecclesiis celebratum*, in H. Denifle, *Chartularium Univ. Paris*. iv. 652; P. L. CCVII 1169, citado in E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, p.294.

⁹⁴ Cf. Mathurin de Neuré, *Querela ad Gassendum, de parum Christianis Provincialium suorum ritibus...* (1645), citado in E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, pp.317-318.

animal de simbolismo ambíguo, entre a “ignorância” e a “obscuridade” satânica e a “humildade”, a “pobreza”, a “paciência” e a “paz” cristãs, também clarividente, como no episódio de Balaão (*Números*, 22, 22-35), e de qualquer modo profundamente ligado à vida de Cristo ⁹⁵. A singularidade é aqui a introdução de um burro no altar, durante uma missa solene em que momentos fulcrais como o *Kyrie*, o *Gloria* e o *Credo* terminam com zurros. No final o oficiante zurra três vezes e os assistentes respondem de igual modo, numa desfiguração cacofônica e burlesca de toda a seriedade e compostura litúrgica ⁹⁶, conforme se pode constatar na reconstituição musical contemporaneamente feita pelo Clemencic Consort ⁹⁷. Conforme o relato de John Huss, numa Festa dos Loucos na qual participou, para seu remorso, quando menino, o clérigo eleito “Bispo” era colocado sobre um burro, o rosto voltado para a cauda, sendo assim levado à missa, na qual presidia à folia geral ⁹⁸.

Se uma estreita relação se mantém, durante toda a Antiguidade e Idade Média, entre “loucos religiosos e profanos”, consoante a crença nos dons espirituais, de clarividência, profecia e cura, do bobo da corte, e se Festas como a dos Loucos, do Burro e dos Inocentes significativamente só persistem, com vitalidade, enquanto permanece intensa a própria vivência religiosa, declinando com o aburguesamento racionalista que visa excluir a loucura da vida espiritual e social ⁹⁹, aí onde Brant a exorciza ¹⁰⁰ e Erasmo faz o seu irônico elogio, inconscientemente fúnebre ¹⁰¹, começando o moderno universo concentracionário e

⁹⁵ Cf. Salomon Reinach, “Le culte de l’âne”, in *Cultes, Mythes et Religions*, pp.647-650. Um graffiti do século III, no muro de uma célula de correção, em Pompeia, representa um Cristo crucificado com cabeça de burro. Acompanha-o uma inscrição que diz “Alexamenos adora Deus”. “Caricatura malevolente” ou “acto de fé”, não deixa de ser significativo que os pagãos hajam acusado os primeiros cristãos de adorarem “a cabeça de um burro (cf. Minucius Felix, *Octavius*, IX)”- cf., com a sua reprodução, Maurice Lever, *Le Sceptre et la Marotte. Histoire des Fous de Cour*, pp. 22, 25 e 333. Defendendo a tese de um Cristo-clown, Harvey Cox sustenta que esta imagem pode indicar a consciência disso pelos “cristãos das catacumbas”, que poderiam ter “um sentido mais profundo do absurdo cômico da sua situação do que supomos” - *La fête des Fous. Essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, pp.167-168. Cf. ainda Jean Chevalier/Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, “Âne (Anesse)”, pp.41-43.

⁹⁶ Cf. E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, p. 287.

⁹⁷ Cf. Clemencic Consort, *La Fête de l’Âne*, Harmonia Mundi, 1980, HMC 901036 (Compact Disc).

⁹⁸ Cf. E. K. Chambers, *The Mediaeval Stage*, I, p.321.

⁹⁹ Cf. John Seward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.119.

¹⁰⁰ Cf. Sebastian Brant, *La Nef des Fous*, tradução de apresentação de Nicole Taubes, Paris, José Corti, 1997.

¹⁰¹ Cf. Erasmo de Roterdão, *Elogio da Loucura*, tradução de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1976. Sobre Brant, Erasmo e o seu contraste a respeito dos loucos e da loucura é fundamental a obra de Joël Lefebvre,

correccionário descrito por Michel Foucault na *História da Loucura na idade clássica*¹⁰² - o que, pensando no famoso quadro de Brueghel, resulta numa autêntica vitória da Quaresma clerical e reformadora sobre o Carnaval popular e tradicional¹⁰³ -, não é menos verdade que o louco divino excede o cada vez mais funcionalizado e profissionalizado bobo da corte¹⁰⁴, na exacta medida do excesso da sua liberdade relativamente a todos os poderes instituídos¹⁰⁵, e que a divina loucura do total descentramento de uma santidade que se oculta e desconhece transcende a mera catártica descompressão das pulsões e dos instintos individuais e colectivos, geralmente destinada a confirmar e reforçar a ordem vigente, sendo terapêuticamente canalizada para uma vivência mais plena da habitual vida religiosa, conforme o elucida o texto justificativo das Festas dos Loucos, em 1444, pela Faculdade de Teologia de Paris: “Os nossos eminentes antepassados permitiram esta festa. Porque deveria ela ser-nos interdita ? Não festejamos seriamente, mas por pura brincadeira, para nos divertirmos segundo a tradição, para que, ao menos uma vez por ano, nos abandonemos à loucura, que é a nossa segunda natureza e parece ser-nos inata. Os tonéis de vinho rebentariam se não se abrisse de vez em quando o batoque para os arejar. Ora nós somos velhas naves e tonéis mal ajustados que o vinho da sabedoria quebraria se o deixássemos ferver assim por uma devoção contínua ao serviço divino. (...) É por isso que entregamos alguns dias aos jogos e às bobices a fim voltar de seguida com mais alegria e fervor ao estudo e aos exercícios da religião”¹⁰⁶.

Parece-nos, todavia, que um outro sentido e motivo, mais profundo que o da mera catarse psicossocial, e mais coerente com a radicalização da louca irrisão de si e do mundo,

Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance, pp.77-169 e 213-277.

¹⁰² Cf. Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Gallimard, 1990.

¹⁰³ Cf. Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna. Europa, 1500-1800*, p.231.

¹⁰⁴ Cf. Maurice Lever, *Le Sceptre et la Marotte. Histoire des Fous de Cour*, pp.133-179.

¹⁰⁵ Cf. John Saward, *Dieu à la Folie. Histoire des saints fous pour le Christ*, p.120.

¹⁰⁶ Cf. a “carta circular” citada por Du Tilliot, *Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des Fous qui se faisait autrefois dans plusieurs églises*, in Joël Lefebvre, *Les Fols et la Folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, p.44, nota 56. Reconstituímos o texto a partir desta transcrição e de uma outra in Clemencic Consort, *La Fête de l'Âne*, Harmonia Mundi, 1980, HMC 901036 (Compact Disc).

que encontramos nos loucos por amor de Deus, se encerra tradicionalmente nestas práticas, porventura já inconscientemente vivido ou quiçá dispensador da necessidade da consciência para que seja operativamente eficaz. Conforme apontámos a propósito de Mestre Eckhart, perguntamo-nos se nesta cáustica e caótica violação e suspensão de todos os respeitos, por ocasião e no seio da própria liturgia religiosa, não se tratará de estender ao sagrado e ao divino, às coisas tidas por mais sacrossantas, aquele libertador iconoclasmo do espírito que se recusa a aceitar como digno de veneração e culto tudo o que se lhe depare, quer como exterior e extrínseco, quer como princípio, fundamento e estrutura de uma ordem de formas, determinações, medidas e limites, e que não possa transcender e reintegrar infinitamente na sua própria auto-transcensão como sujeito de um mundo de representações e objectos que, na exacta medida da sua apresentação como sagrados e divinos, se constituem como os mais dissimulados ídolos que acima de tudo importa reconhecer e desconstruir. Quer por via negativa, na inversão e suspensão do mundo religiosa, moral e socialmente correcto, quer por via positiva, na experiência de uma liberdade face a toda a determinação divina, humana ou outra do ser, emergente na possibilidade da carnavalesca mutação das formas e das aparências, e na orgiástica abolição de todas as fronteiras entre sagrado e profano, céu e terra, masculino e feminino, indivíduo e mundo, homem e Deus, aquilo que surge como um *sacrilégio* pode veicular uma *libertação* que, noutro sentido, pode ser vista como a mais elevada forma de cumprimento do sentido da religião e de experiência do sagrado, enquanto vivência do Infinito que abole todas as mediações. Isto com a condição de começar e terminar por destituir a idolatria do egocentrismo, não se detendo numa mera prática do irrespeito e da licença por um sujeito que se ria de tudo sem nunca haver rido de si, supondo que no seu iconoclasmo se está efectivamente a libertar de algo que não das suas próprias e ilusórias projecções e representações, a começar pela da sua suposta solidez e autarquia ontológica.

E, se porventura estamos aqui perante uma dessas manifestações da verdade que excede as possibilidades comuns do entendimento e, sobretudo, da vivência, convém declararmos que estas são, antes de mais, e obviamente, as nossas...

