

Mundo em Graça(do)

Vítor Westhelle

“Vem aqui, Flor, vem deitar junto de mim, vamos vadiar um pinguinho.”

Vadinho à dona Flor em *Dona Flor e seus Dois Maridos* de Jorge Amado.

Culto: O Ócio Faceto

Refletindo sobre o fim da filosofia, o imigrante russo Alexander Kojève, que se tornou talvez depois de Charles de Gaulle a personalidade mais influente na vida pública da França no século XX (embora ele pessoalmente preferisse ser conhecido como deus), disse em uma entrevista em 1968:

É verdade que o discurso filosófico, assim como a história, está encerrado. Esta idéia irrita. Eis a razão porque os *sábios*—aqueles que sucedem os filósofos e entre os quais Hegel é o primeiro—são tão raros, para não dizer inexistentes. É verdade que você não adere à sabedoria a não ser que você seja capaz de acreditar na sua divindade. Bem, pessoas de *espírito* saudável são muito raras. Ser divino: o que é que isto significa? Pode ser sabedoria estóica ou mesmo brincadeira. Quem brinca? Os deuses: eles não têm necessidade de reagir, e portanto brincam. Eles são os deuses vadios. ... Eu sou vadio ... Sim, eu não faço nada e gosto de brincar ... como neste momento, por exemplo.¹

[It is true that philosophical discourse, like history, is closed. That idea irritates. That is perhaps why the *sages*—those who succeed the philosophers and of whom Hegel was the first—are so rare, not to say nonexistent. It is true that you may not adhere to wisdom unless you are able to believe in your divinity. Well, people with a healthy *spirit* are very rare. To be divine: what does that mean? It might be

¹ Citado por Stanley Rosen, *Hermeneutics as Politics* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 106.

Stoic wisdom or even play. They are the do-nothing gods ... I am a do-nothing.... Yes, I am a do-nothing and I like to play ... at this moment, for example.]

Esta associação do lúdico e da vadiagem com a divindade não é acidental nem original. Tampouco original é alguém reclamar para si o título de deus (ainda que em tempos modernos não costumamos admití-lo por falsa modéstia). Em uma carta que Lutero em 1530 escreveu de Coburg a Melanchthon que em Ausburgo defendia a Confissão da Reforma Luterana, encontramos esta interessante observação: “Para Deus o ócio [*otio*] lhe é culto; nada é mais sublime que o ócio. Portanto, quis [Deus] que o sábado fosse tão rigidamente observado.”² O curioso neste texto é a cópula que é feita entre ócio e culto, que quer dizer serviço rigidamente observado. Como ler isso? Seria para Deus a vadiagem um serviço, ou o serviço, a dedicação e o trabalho nada mais que vadiagem? É esta uma alternativa, ou duas maneiras de dizer a mesma coisa?

E aqui me defronto com uma aporia, um impasse, ou talvez um paradoxo: deveria eu brincar e deleitar-me no ócio, vadiar enquanto fui incumbido com uma tarefa, a de refletir sobre a graça no mundo? Se faço o que hei de dizer, já não direi; brincaremos. Se digo aquilo ao que aqui me incumbo, não o faço, posto que é a respeito do não-fazer. Não me deleitarei neste enigma pois não tenho muito tempo e me cabe obrar. Ou seria isto, de minha parte, talvez já uma pilhéria? Então indeciso, rindo como Demócrito (para quem os deuses eram o vazio entre os átomos, ou seja, a própria vadiagem, que significa não se ocupar, ou não ocupar) ou chorando como Heráclito (para quem a guerra, o conflito, a inevitabilidade do engajamento é o princípio de tudo); então, resolutamente indeciso, prosseguirei. Ou deveria dizer: estarei a matar tempo, vadiar como cumprimento paradoxal de minha incumbência?

Eis que já me adianto. Já enunciei alguns conceitos, algumas noções que insinuam-se ao tratarmos deste assunto, a saber, o trabalho e o ócio, a vadiagem, o brincar, o lúdico, o tempo, Deus, a morte e a graça.

² WA.Br. 5, 317, 40-41 (N_Q 1516)

De um mito que se inscreveu no imaginário ocidental, embora tenha vindo de alhures, tiro algumas observações na busca de tecer os fios que enlaçam estas noções. Na primeira narrativa da criação na ordem em que dois mitos distintos são ordenados nas escrituras hebraicas (Gn 1:1-2:4a)—ainda que a segunda seja bem mais antiga que a primeira—temos a descrição de um Deus que, distinto dos deuses de Kojève, está a laborar. Por seis dias, diz o texto, Deus cria o mundo inteiro e tudo que nele há, concluindo sua obra com a criação do ser humano, homem e mulher (o que sucede no sexto dia). Mas no sétimo dia, o primeiro, portanto, dos seres humanos, Deus descansa, nos diz o texto. Este é o dia que se instituiu para o culto a Deus, o *shabbat*, o dia do ócio. O culto a Deus forma o simétrico oposto da cultura humana, o resultado do trabalho humano. O culto a Deus é a devoção ao ócio, ao Deus que no sétimo dia está a não fazer nada. E que faz este Deus que no sétimo dia não está a obrar? Certamente só pode estar a brincar e a vadiar, pois isso é o que se faz quando não se está a trabalhar. A tradição do culto, não é tecnicamente um culto, que é um serviço, mas a celebração, a festa do ócio; apenas por haver se instituído, contrabandeia um ar de seriedade que *de jure* nem é seu.

Esta festa, contudo, na ordenação mítica do relato de Gênesis, é a experiência primeira, originária do ser humano, aquele que se havia incorporado, feito corpo com a capacidade, a *imago dei*, de fazer o que Deus havia feito ao criá-lo, isto é, trabalhar. Entretanto, o que ao princípio e a princípio faz é vadiar, pois é assim que primeiro conhece a Deus—e se faz Deus ao compartilhar com Ela a vadiagem. Não seria então este vadiar invés do trabalhar que revela em nós a imagem de Deus? Mas quem vadia só o faz como a negação do propósito pelo qual veio a ser. Quem vadia, quem dá-se ao ócio é o corpo, precisamente o produto do labor divino. E o corpo é esta entidade orgânica composta de capacidade de auto-preservação através de instrumentos, ou seja, membros, órgãos e nervos equipados a intervirem na natureza para dela extrair, semear e inseminar seu sustento, sua preservação, sua descendência, sua emergência e sua auto-transcendência, o que lhe permite ser mais do que em um dado momento é. A extensão destes instrumentos, através da tecnologia, é apenas um aumento quantitativo, e não qualitativo, de seu domínio. Eis o trabalhador, *ecce homo faber*. Este organismo, projetado e moldado para a produção e

reprodução da vida, é o que no mito que descrevo começa sua existência por negar sua própria função; começa no ócio e na pilhéria, no lúdico. Eis o brincalhão, *ecce homo ludens*.

O biólogo holandês Buytendijk, fazendo troça dos postulados da teoria da evolução a respeito da sobrevivência de quem é mais capaz, comenta com humor e sátira: “Colocando a questão em termos bem simples, as aves andam cantando bem mais do que Darwin permite.”³ Nós também brincamos bem mais do que computaria a favor de nossa sobrevivência. No lúdico transgredimos as regras da existência que se expressam no mundo do trabalho. E não é que a brincadeira sem objetivo ou o ócio seja uma forma de reabastecer-se de energia para voltarmos revigorados ao labor como querem nossos benévolos ideólogos e prometem nossos programas de saúde e aposentadoria. Se o fosse, o faríamos de uma maneira produtiva, como soe acontecer na indústria do entretenimento. Descanso é um conceito negativo; é desfazer o cansaço. Vadiar é um verbo positivo, é “fazer” ócio; seu negativo é “ne-gócio,” (o *não-ócio*, do latim *nec-otium*). O ócio é de graça, é *sola gratia*.

Para uma aula de ética que ensinava há uns quinze anos um grupo de estudantes foi entrevistar um pastor de uma pequena igreja pentecostal independente em São Leopoldo. Entre as perguntas que traziam consigo uma era: “É permitido a meninos jogar futebol?” A resposta veio sem hesitação: “Apenas se for com bola de borracha e não as oficiais de couro.” E outra foi: “Podem meninas brincar com bonecas?” A resposta também foi inequívoca: “Sim, mas só com bonecas feitas em casa, não estas comerciais” (como a ‘Barbie’). O propósito da pesquisa foi ilustrar os padrões morais da formação eclesial do tipo que Ernst Troeltsch classificou como seita. Mas as respostas dadas apenas na superfície manifestam um moralismo exacerbado. No fundo, de fato, revela um zelo religioso em recuperar o lúdico em sua associação com o ócio e não deixar que se seja seqüestrado pelo ciclo produtivo e comercial do esporte profissional.

³ Citado por Jürgen Moltmann, *Theology of Play* (New York, Harper & Row, 1972), p. 20.

O ócio precede a sociedade humana, sua produção e até mesmo a reprodução da vida (mas sobre esta última falaremos mais tarde). A humanidade, se tomarmos este mito do início do livro de Gênesis como um componente normativo do inconsciente desta civilização, está instituída no ócio. E fizemos deste não apenas o princípio, mas também o objetivo da nossa existência e do nosso labor. Viemos do ócio e constantemente o negamos, quer dizer, negociamos, trabalhamos para reconquistá-lo em feriados, férias e aposentadorias. O princípio, ainda que inconsciente, é sempre o fim almejado. A estória de um fim anelado é sempre a nostalgia de um começo; a saudade é o revés de um encontro. E no meio, entre o princípio e o fim, o corpo pena e obra. A jocosidade infantil e a insanidade senil são então cifras, traços a balizar os termos da existência humana, reminiscências e antecipações em meio à existência que se desdobra entre o ainda-não-ser e o já-não-mais-ser. Todo ócio, todo lúdico, tudo que não é trabalho e não produz nem reproduz é uma forma de superar a existência, esta angústia de estarmos alienados (*ex-sistere*, postos à parte) do que em si finalmente somos: nada. É o trabalho, a pugna cotidiana pela produção dos meios de vida que nos protege e nos aliena do abismo, fonte de onde viemos e o fado que nos destina.

O lúdico, a brincadeira, a pilhéria, o jogo, a graça são maneiras de representar e ao mesmo tempo dissimular este anelo. Como a religião, que é uma forma de como o lúdico se institui, este anelo é sempre uma maneira de representar e cortejar a plenitude ao mesmo tempo em que oculta com o riso e pilhéria a face baldia do abismo, o ócio como tal, o ócio sem reserva, o ócio sem negócio, sem transação, sem economia, o ócio radical, ou seja, a morte. A religião com seus ritos e mitos torna sério o lúdico, mas sério apenas como outra forma de inscrevê-lo e dar-lhe uma certa permanência, instituir o que não pode ser instituído, em meio à existência.

Entre o solene e o lúdico, entre a reverência e o reveillon, não há uma alteridade; há apenas uma diferença (no sentido derridiano do termo: *différance*), um-ser-outro, como por astúcia ou artifício, sem mesmo o sê-lo. Na definição pertinente de Cornelius Castoriadis:

A religião fornece um nome ao inominável, uma representação ao irrepresentável, um lugar ao ilocalizável. Realiza e satisfaz, ao mesmo tempo, a experiência do Abismo e a recusa em aceitá-lo, circumscrevendo-o—pretendendo circumscrevê-lo—dando-lhe uma ou várias figuras, designando os lugares em que ele reside, os momentos que ele privilegia, as pessoas que o incarnam, as palavras e os textos que o revelam. Ela é, por excelência, a apresentação/ocultação do Caos. Constitui uma *formação de compromisso*, que prepara ao mesmo tempo a impossibilidade para os humanos de fecharem-se no aqui-e-agora de sua “existência real” e sua impossibilidade, quase igual, em aceitar a experiência do Abismo.⁴

No contexto de uma das ocasiões mais solenes lembradas na tradição judaico-cristã, o legado divino das tábuas dos mandamentos, uma cena revela o esquivo marco que separa o solene do burlesco, o austero do deboche, o sério do jocoso. Moisés pede a Javé que veja sua face, que tenha acesso à sua identidade, a identidade mesma do Ser e do Nada (“nenhum verá minha face e viverá” é a rendição disto no texto). Javé coloca Moisés em uma fenda da penha em que o profeta se encontrava e lhe diz: “Quando passar a minha glória [face] .. com a mão te encobrirei até que tenha passado. Depois em tirando eu a mão, tu me verás pelas costas; mas minha face não se verá.” (Ex 33:22-23). O austero recato da tradução de Almeida dissimula a indiscernível ambigüidade que no texto se apresenta quando pode a revelação de Javé ser ou de suas costas ou de seu traseiro, sua bunda (aliás, esta é a tradução que Lutero preferiu na sua versão alemã da bíblia). Quem o sabe? Talvez não fosse a visão o sentido a captar a revelação insinuada no texto, mas o olfato. Mas já estou a me divertir, ou quem sabe não. É que também entre o sacro e o sacrilégio há uma ilusa diferença, mas não uma alteridade. E a equivocação mesma já é uma forma de brincar.

Neste texto de Êxodo nos defrontamos com uma narrativa que de uma vez revela a fenomenologia em que estão radicados tanto o lúdico como a religião, o ócio e a graça. O lúdico nos vem com uma indecisa e cômica revelação; a religião inscreve em pedra esta revelação em ordenanças, em mandamentos, que antes de serem apresentados são

⁴ Cornelius Castoriadis, *Os Destinos do Totalitarismo e outros Escritos* (Porto Alegre: LPM, 1985), p. 113.

quebrados num ato de transgressão como sendo sua própria instituição. A narrativa da ira de Moisés ante a idolatria do povo leva-o a quebrar as tábuas de pedra em que se encontrava a própria caligrafia divina. Assim como Javé não revela sua identidade a Moisés, este vela a escrita divina ao quebrar as tábuas dos mandamentos e assim (re)institui a religião. O tabu (quebrar os mandamentos) vira totem no simulacro das tábuas originais. A religião é en-graçada. Monica Furlong, a escritora britânica e biógrafa do monge trapista Thomas Merton descreve a igreja em termos que se aplicam ainda melhor à própria religião:

É comum falar do propósito da igreja como sendo o de colocar as pessoas em contato com Deus, ou mantê-las em contato com Deus ... ainda que aparentemente esta pareça existir para ajudar seus seguidores a relacionar-se com Deus, ela igualmente, e talvez essencialmente, faz o papel oposto, o de tentar filtrar a experiência da transcendência que pode ser por demais arrebatadora.⁵

[It has been customary to talk as if the purpose of the Church has been to put people in touch with God, or to keep them in touch with God. ... although in face of it [the Church] seems to exist to help its adherents into a relationship with God, it equally, and perhaps essentially, plays the opposite role of trying to filter out an experience of transcendence which might be overwhelming.]

O que estou a propor é que o lúdico está para o ócio de certa maneira como a religião está para o Ser-ou-Nada, está para Deus e está para a Morte ... de certa maneira. De certa maneira, porque o lúdico explicita-se ao romper com suas próprias regras, ao constantemente transgredir-se a si próprio para continuar a ser en-graçado (não haveria uma piada decente sem que este fosse seu mecanismo gerador—e nada é mais chato que uma piada repetida), enquanto na religião esta transgressão estabiliza-se e ritualiza-se: o tabu vira rito e o rito acaba por tornar-se em totem. Trata-se do que Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago” definiu como a “transfiguração do tabu em totem.” Isto é o que, aliás, assemelha a religião às festividades tradicionais das quais é praticamente indissociável—as festividades tradicionais são religiosas ou no sentido eclesiástico ou no

⁵ Monica Furlong, *Contemplating Now* (Cambridge, MA: Cowley, 1983), p. 36.

sentido civil do religioso. Há certamente uma diferença, mas, nesta diferença não há alteridade, ela é esquiva porque tem graça.

Corpo: Pátio de Recreio

O paradoxo em que nos encontramos toma esta forma: se o lúdico e o ócio são formas de vadiar que se fazem possíveis através do corpo, estes assim o são por negarem o corpo, seus propósitos e sua teleologia de produção e reprodução. E o que é que nega o corpo é espírito, é espectro, é fantasma. A espiritualidade é transgressiva, é lúdica; almeja ao mesmo tempo o ser e o nada. Mas para isso necessita do que não é espírito, necessita do corpo de que é parasita, pois não há vadiagem sem o ócio da carne, sem o desperdício do carnal, sem seu próprio excesso.

Na tradição cristã Deus morre numa sexta-feira para estar literalmente ocioso, vadiando, no sábado. A narrativa evangélica reinscreve o motivo mítico da criação em forma inversa, como o negativo de um filme. A morte é a consumação do ócio que começa no lúdico e vira obra. O lúdico não brinca com a vida; brinca, sim, com a morte—o ócio absoluto ou radical—corteja a morte ao mesmo tempo em que a ilude para prolongar seu reinado antes de encontrar sua consumação, assim como amantes que postergam o coito no jogo erótico para sublimar o gozo, algo assim também como Kierkegaard que rompe o noivado com Regine Olsen, pois a amava demais para possuí-la, pois o coito e o orgasmo, como já sabiam os antigos, é uma pequena morte. Mas como a morte consuma o ócio em si próprio, a religião, enquanto ritualização da transgressão lúdica, estaria consumada no seu último ato, em que Deus se entrega ao seu próprio abismo e (n)isto tem graça. Mas o fim da religião como ritualização do lúdico é impossível enquanto o lúdico seguir sendo a forma humana de rir-se da existência. A ritualização do mito vem a ser inevitável ainda que o seja em deboche. Depois do ócio absoluto, a morte de Deus, o corpo ressurrege e é preciso que ressurja como corpo com as marcas da morte que traz da existência, testemunhas de que o corpo de fato cortejou e riu-se da morte; nas palavras de

Manuel Bandeira, teve um “*redéz-vouz* com a morte.”⁶ O corpo ressurrecto reinstitou o lúdico. Nos evangelhos sinópticos o ressurrecto já não mais labora, não faz milagres, nem produz curas. Estas obras são normalmente designadas pelo verbo *poiein* que é mesmo usado na Septuaginta para descrever o trabalho criador, obreiro, de Deus.

No medievo era comum a tradição do *risus paschalis*. O padre vinha ao púlpito na manhã do domingo de Páscoa e permitia-se todas as formas de brincadeiras, anedotas e piadas, até mesmo licenciosas, para fazer com que o povo vindo da quaresma caísse em risos de profusa e en-graçada jocosidade. “Os dominicanos espanhóis,” lembra Mikhail Bakhtin, “bebiam à saúde de seus santos protetores sepultados nas igrejas, pronunciando o voto ambivalente típico: ‘*viva el muerto*’.”⁷ Copiosos são os exemplos que conectam a religião ao lúdico,⁸ ainda que esta associação seja oficialmente dissimulada.

Se não é uma peculiaridade do cristianismo, certamente a celebração do corpo como resíduo último da personalidade é uma das suas características mais pronunciadas, como mostra Caroline Walker Bynum em seu estudo antropológico sobre a ressurreição.⁹ Ela sugere, o que já havia feito Foucault, que no ocidente cristão, ao contrário do paganismo grego e suas versões cristãs gnósticas, é o corpo que é prisioneiro da alma, invertendo a fórmula clássica de Platão. A própria separação do corpo e da alma na teologia medieval, desenvolvida na doutrina do purgatório, vem a ser uma fantástica estratégia de estender o sábado de aleluia à espera da ressurreição do egrégio corpo, à espera do *risus paschalis*.

O antropólogo James Clifford no seu estudo biográfico de Maurice Leenhardt, o antropólogo francês e missionário protestante que havia atuado na Nova Caledônia e veio a produzir (a par com Marcel Mauss) alguns dos mais influentes estudos sobre a relação

⁶ Veja Affonso Romano de Sant’Anna, *O Canibalismo Amoroso: Desejo e interdição em nossa cultura através da poesia* (São Paulo: Circulo do Livro, s.d), p. 255.

⁷ Veja Mikhail Bakhtin, *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (São Paulo: HUCITEC, 1987) pp. 68-69.

⁸ Basta aqui mencionar a obra citada de Bakhtin. É surpreendente, portanto, que o clássico estudo de Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* (Boston: Beacon, 1950) omite qualquer análise desta conexão.

⁹ Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (New York: Columbia University Press, 1995).

entre personalidade e corpo no ocidente, relembra uma das observações mais relevantes que fez Leenhardt a respeito da peculiaridade da antropologia ocidental. Ele menciona o encontro de Leenhardt, já como antropólogo e professor na França (depois de haver deixado por anos o campo de missão) com a primeira pessoa que havia convertido ao cristianismo em seus anos de missionário. Clifford relata:

Leenhardt nunca se cansou de recontar a conversa com Boesou Erijisi na qual ele pergunta ao seu primeiro convertido: “Enfim, então o que trouxemos a sua maneira de pensar é a noção do espírito.” A isto veio a correção: “Espírito? Bah! Sempre tivemos conhecimento do espírito. O que você me trouxe foi o corpo.”¹⁰

Kirkegaard um século antes já havia constatado algo similar em seu *Diário de um Sedutor*: “Que o cristianismo trouxe ao mundo a sensualidade parece ser uma tese ousada. Mas aqui também vale o ditado: uma inusitada ousadia já é meia vitória.”¹¹ Seu argumento é de que apenas por haver instituído a sensualidade e a corporalidade como princípio e realidade positiva pôde o cristianismo investir na sua negação, que é como vimos a obra do espírito que en-graça.

O corpo como princípio *ergônico*, qual seja o princípio da produção e reprodução da vida, é a infraestrutura necessária para que o princípio *dinâmico* e lúdico (o espírito) possa exercer o seu domínio transgressivo e sempre parasítico. Daí a ambivalência (ainda que não ambigüidade) cristã ocidental no tratamento do corpo, seu embelezamento, sua sobrevivência e rejuvenescimento, seus exercícios e dietas, que encontra na ressurreição não mais que a possibilidade derradeira e última de mantê-lo como pátio de recreio, o espaço do lúdico e a permissão ao ócio. Não creio que haja qualquer contradição entre a repressão do corpo, seja esta psicológica, econômica, política, militar ou religiosa e a sublimidade de seu valor. Até pelo contrário, as prescrições e a disciplina impostas ao corpo visam ultimamente sua preservação, não como valor último, mas como espaço para

¹⁰ James Clifford, *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian* (Berkeley: University of California Press, 1982), citado por Paul Rabinow, *Knowledge and Society: The Anthropology of Science and Technology* (San Francisco: JAI, 1992) p. 170.

¹¹ Kierkegaard, *Aus dem Tagebuch des Verführers* (München: Georg Müller, 1927) p. 199.

o exercício do lúdico. A tragédia última, como nos mostram as histórias doidas e doídas dos desaparecidos sob as ditaduras militares latino-americanas, não é a morte, mas não ter o corpo para velar e brincar, sendo que o luto é investir no corpo com a promessa de que voltará a ser pátio de recreio. No seu conto “O Afogado Mais Belo do Mundo,” Garcia Márquez narra o evento de um corpo anônimo lançado à praia, que se torna o motivo de alegria imensa para as mulheres do vilarejo que enquanto preparam o corpo para velório e sepultamento indagam e fantasiam imaginando a que recreio era ele um pátio. Depois dos homens do vilarejo haverem verificado que não era habitante de nenhum povoado vizinho, nos narra o autor, “elas sentiram um vazio de júbilo entre lágrimas. –Bendito seja Deus!—suspiraram—: é nosso!”¹² Garcia Márquez encontra até como brincar com a história dos desaparecidos, ao reverter a narrativa da eliminação de corpos no mar e restituir o corpo.

Entre o trabalho e o ócio, entre a tarefa e o lúdico, entre a seriedade e o deboche, entre a Criação e o Nada, entre morte e ressurreição, há um vínculo górdio, um laço que não se desata, uma aliança que não pode ser desfeita e que nem mesmo a morte separa.

Que no lúdico a afirmação do corpo esteja em direta proporção à sua negação não é apenas um paradoxo, é absurdo. É absurdo dizer que há vida na morte, que a verdadeira dádiva é conquistada sem obras (*sola gratia*), que o Espírito que não é corpo é o próprio Nada, o abismo na usência do corpo. Isto atesta a tradição ocidental desde Paulo (*moria estin*) a Tertuliano (*credo, quia absurdum*), Gregório Nazianzo (insurreição—*stasis*—no seio da Trindade), Nicolaus Cusano (*coincidentia oppositorum*), a Lutero (*revelatio sub contraria specie*), a Nietzsche, a Kafka e Camus. Poderia tomar como exemplo o primeiro capítulo da primeira carta de Paulo à comunidade cristã de Corinto, o tratado de Tertuliano *De carne Christi*, a oração “Do Filho” de Gregório, a *Disputa de Heidelberg* de Lutero, *Ecce Homo* de Nietzsche, ou *O Processo* de Kafka. Mas me serve aqui a versão de Camus do mito de Sísifo, um habitante também da legendária Corinto do apóstolo Paulo que, de acordo com Homero, havia trapaceado os deuses e aprisionado a

¹² Gabriel García Márquez, “El ahogado más hermoso del mundo,” in *La increíble y triste historia de la Cándida Eréndira y su abuela desalmada* (Bogotá: Oveja Negra, 1942), p. 43.

morte. Vendo o território de seu domínio, o submundo, deserto, Plutão logrou liberar a morte que foi em busca de Sísifo. Sísifo, presentindo que se aproximava seu fim pediu a sua mulher que quando morresse deixasse seu corpo na praça sem luto nem velório. Ao acordar no submundo, Sísifo foi condenado a carregar uma pedra ao topo de um monte e ao lá chegar vê-la rolar morro a baixo e voltava ele a buscá-la num labor perene, inócuo e inconseqüente, o que ironicamente é também o que caracteriza a vadiagem no seu reverso.

Camus lê neste mito o escárnio aos deuses: “Sísifo nos ensina uma fidelidade superior que nega os deuses e ergue rochas.”¹³ E quando Sísifo desce o monte em busca de sua pedra, sua face não é de desânimo nem de desespero, mas de alguém que conquistou seu próprio destino. “É preciso imaginar Sísifo feliz,” conclui Camus em seu ensaio. Falta em Camus apenas acrescer ao escárnio de seu herói o motejo que lhe devolve o corpo ao mundo dos vivos. Por ter pedido à sua mulher que não o velasse, mas deixasse seu corpo na praça e não fizesse luto, ao que ela fielmente acedeu, Sísifo argüiu com os deuses seu direito à voltar ao mundo dos vivos para vingar-se da mulher que não havia velado seu corpo. E assim, por engodo e pilhéria, ainda mais do que escárnio aos deuses, reclamou o corpo, ressurgiu ao mundo, voltou para vadiar en-graçadamente. Análogo ao mito de Sísifo é a narrativa das mulheres dos Evangelhos que foram ao túmulo com óleos e aromas para untar um cadáver, tornando-se assim testemunhas da ressurreição. Mas Sísifo não ressuscitou, pois não foi velado, mas por isso mesmo conquistou o direito de retomar seu corpo; sem velo ou folia o morto não descansa e nem mesmo ressuscita. Com Sísifo foi diferente, não só conquistou e foi senhor de sua sina, de levar a rocha em trabalho incessante e improdutivo como o ócio, como também reconquistou seu corpo pelo mesmo ato de não ser velado, celebrado ou seu engodo revelado. Se uma alma em Corinto haveria proclamado: “-Viva Sísifo,” ou “-Pobre Sísifo,” ao labor improdutivo, ao absurdo do trabalho, estaria ele até hoje relegado ao submundo. Contudo, lembramos Sísifo como quem tem saudade de sua própria coragem, ou seja, a nossa.

¹³ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Vintage, 1955) pp. 88-91.

A morte, o ócio radical, é o objetivo do lúdico, mas também seu fim, seu término. Como o Fausto de Goethe aproximando-se da morte que Mefistófeles lhe trazia, tenta uma última barganha: “*Verweile doch, du bist so schön!*” (Fica um pouco mais, tu és tão belo!) O lúdico sempre corteja a morte, busca seduzi-la ao mesmo tempo em que dela se esquiva; é por isso que brincamos e nisto há graça.