

**“MAIS VALE RECORRERMOS AOS POETAS”: RELIGIÃO, POLÍTICA
E LITERATURA EM HANNAH ARENDT**

**“WE MIGHT AS WELL TURN TO POETS”: RELIGION, POLITICS AND
LITERATURE IN HANNAH ARENDT**

André Luiz do Amaral¹

Mas o sentido do presente é apenas o sentido de uma perda do sentido, o sentido de uma fuga estrelada, diante de nossos saberes, nossos discursos e nossas crenças, do rebanho já bastante (ou ainda não) domesticado das significações. (PRIGENT, 2017, p. 81)

Data de recebimento do texto: 20/04/2024

Data de aceite: 17/05/2024

Resumo: Parte-se de uma revisão do conceito de totalitarismo em Hannah Arendt, em contraste com as críticas de Slavoj Žižek, Domenico Losurdo e Julia Kristeva, a fim de estabelecer pressupostos que permitam a compreensão de suas teorias sobre política e religião, amparadas por Kant, Marx e Walter Benjamin. O lugar da literatura será, diante desses polos, *medium* de reflexão privilegiado, na medida que a poesia está, segundo Arendt, aquém e além – entre passado e futuro – de um mundo fraturado e opera, na linguagem, um trabalho de desfossilização da experiência.

Palavras-chave: Política e Literatura. Religião e Literatura. Hannah Arendt.

Abstract: We critically revisit Hannah Arendt’s concept of authoritarianism, in contrast to the criticism of Slavoj Žižek, Domenico Losurdo and Julia Kristeva, to set the presuppositions which let us understand her theories of politics and religion sustained by Kant and Marx. Given these poles, literature will be a privileged *medium* of reflection, in that poetry is, according to Arendt, below and beyond – between past and future – a fractured world, and drives forward the defossilization of experience in language.

Keywords: Politics and Literature. Religion and Literature. Hannah Arendt.

¹ André Luiz do Amaral é Professor Adjunto na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Campus Três Lagoas (UFMS/CPTL). Bacharel em Teologia e Licenciado em Letras – Português, Mestre em Literatura (UFSC) e Doutor em Letras (UNESP/São José do Rio Preto).

Este ciclo de conferênciasⁱ em torno de Hannah Arendt se desenha a partir de um programa bastante claro: os objetos dos quais devem necessariamente afluir nossas intervenções são textos previamente propostos, escritos pela filósofa alemã no período posterior ao pós-guerra. Dadas nossas intenções de, a partir dessas conversas, lançar luzes sobre nosso próprio cenário político, encontramos um problema, que é a tentação de fazer prognósticos e estabelecer correspondências diretas com base nessas reflexões. Não obstante, creio que nenhum dos debatedores pretende fazer disso uma oportunidade para o vaticínio, senão para a *profecia*, no sentido que Arendt atribui a Kafka num ensaio de 1944: “uma análise sóbria das estruturas subjacentes”, mesmo porque “numa sociedade em dissolução, que acompanha cegamente o curso natural da ruína, é possível prever a catástrofe” (ARENDR, 2008, p. 101). A profecia é, por sinal, simultaneamente política e religiosa desde os profetas menores, mas sempre exercida em desacordo com as instituições oficiais – vide o guardador de rebanhos Amós, expulso de Betel pelo sacerdote e pelo rei – e muito mais aproximada da clarividência do que da vidência.ⁱⁱ

I.

Arendt e boa parte dos seus contemporâneos – Benjamin e Tillich, por exemplo – possuem essa virtude, e ela, mais do que qualquer outro, a eficácia da transparência das ideias, de tal modo que sua clareza discursiva pode ser facilmente confundida com superficialidade teórica. Talvez esse seja o motivo da larga aceitação que vem tendo nos meios acadêmicos nos últimos anos: a deglutição apressada que resulta em má compreensão. Aqui é preciso levar a sério uma primeira advertência, de Slavoj Žižek, sobre a atitude da academia em relação a Hannah Arendt – ainda que se possa, em certa medida, fazer contra ele as mesmas constatações. Em *O amor impiedoso*, o sloveno denuncia “a elevação de Hannah Arendt, na última década, a uma autoridade intocável, a um ponto de transferência”, e, com razão, aponta para os problemas teóricos daí decorrentes:

[...] essa elevação de Arendt é, talvez, o índice mais claro da derrota teórica da Esquerda, *i.e.*, de como a Esquerda aceitou as coordenadas básicas da democracia liberal (“democracia” *versus* “totalitarismo”, etc.) e agora tenta redefinir sua (o)posição dentro desse espaço. A primeira coisa a se fazer, portanto, é violar destemidamente esses tabus liberais: e daí se é acusado de ser “antidemocrático”, “totalitário”(ŽIŽEK, 2013, p. 10;11).

O que Žižek apenas sugere fica mais evidente num ensaio de Domenico Losurdo (que, aliás, antecede em uma década o texto do filósofo esloveno), no qual a categoria de

totalitarismo, formulada por Arendt no contexto da Guerra Fria, é sistematicamente questionada. Losurdo argumenta que o termo totalitarismo, originalmente polissêmico e utilizado de maneira inadvertida por todas as partes do jogo político, positiva ou negativamente, é aplicado por Arendt, no fim das contas, exclusivamente ao nazi-fascismo e comunismo. Esse deslizamento de sentido, fruto de um método dedutivo, se põe, segundo Losurdo, a serviço de outras máquinas totalitárias, como aquelas perpetradas pelo *Ocidente democrático*; a serviço, afinal, de uma “ideologia da guerra, e da guerra total, contribuindo a alimentar ulteriormente os horrores que pretende, no entanto, denunciar e caindo assim numa trágica contradição performativa” (LOSURDO, 2003, p. 79). Se essa leitura estiver correta – e creio que esteja –, o efeito imediato no escopo da obra de Arendt é um afastamento progressivo da esquerda-marxista e da social-democracia, aproximando-a do liberalismo mais do que certamente teria sido sua intenção.

O conceito reificado de totalitarismo permite uma infinidade de interpretações e relações de causalidade, no mais das vezes tão pueris quanto arbitrárias. Veja-se, por exemplo, a afirmação de Julia Kristeva sobre a relação entre religião e totalitarismo em Arendt: “a obra de Hannah Arendt sugere que a perda de pontos de referência religiosos e a secularização da sociedade europeia, aliadas ao crescimento da tecnologia, foram as razões primárias por trás da cristalização do totalitarismo” (KRISTEVA, 2001, p. 154). De antemão, percebe-se que ela desconhece a recusa de Arendt, devedora de Kant, da causalidade como princípio válido para qualquer coisa (ARENDR, 2008, p. 257). Além disso, salta aos olhos em Arendt a tentativa de demarcar não causas, mas sinais distintivos do totalitarismo (antisemitismo, partido único, etc.) sem, contudo, desprezar o papel relevante de um sistema de pensamento religioso subjacente. Se esses elementos associados – a perda de pontos de referência religiosos, a secularização da sociedade europeia e crescimento da tecnologia – fossem as causas, por dedução lógica, do totalitarismo, seria impossível sequer questioná-lo no século XXI, a menos que as novas gerações fossem submetidas a um trabalho de proselitismo intenso e voltassem a modos de vida e de produção pré-industriais, como ironicamente sugere o poeta chileno Nicanor Parra no poema “La situación se torna delicada”, diante de uma atmosfera de pessimismo com o progresso:

Basta mirar el sol
a través de un vidrio ahumado
para ver que la cosa va mal:

¿O les parece a ustedes que va bien?

Yo propongo volver
a los coches tirados por caballos
al avión a vapor
a los televisores de piedra.

Los antiguos tenían razón:
hay que volver a cocinar a leña.
(PARRA, 1969, p. 186)

II.

No sentido de desfazer o equívoco de Kristeva, minha atenção se volta para ensaios escritos entre 1930 e 1954, reunidos em português no volume *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ARENDRT, 2008). Interesse-me, especialmente, por “Religião e Política” (1953), que funciona, no conjunto, como adensamento e maturação de temas tangenciados em diversos matizes e vieses durante quase um quarto de século. Logo, em torno do texto central, proponho a leitura - constelar, dir-se-ia – de “Agostinho e o protestantismo” (1930); “Soren Kierkgaard” (1932); “Cristianismo e Revolução” (1945); “A religião e os intelectuais” (1950); e “Compreendendo o comunismo” (1953). É fácil perceber, em cada um desses textos, a dupla influência metodológica: por um lado, a rejeição sistemática do neo-hegelianismo denunciado por Marx; por outro, a abordagem dos temas a partir de uma perspectiva notadamente kantiana (o que é peculiar a Arendt).

N’A *Ideologia Alemã*, Marx lança dura crítica contra os discípulos de Hegel, acusados de “explicar a práxis a partir da ideia” quando, para ele, seria necessário “explicar as formações ideológicas a partir da práxis material” (MARX, 2015, p. 43), isto é, a partir da vida imediata, da realidade. Trata-se, quanto à religião, de decidir se ficamos com Hegel, que situa religião e a política no âmbito da estética, da ideia pura; ou com Kant, que as compreende eticamente, como deveres e virtudes (*amor e respeito*), na “relação moral de seres humanos com seres humanos”, posto “que a ética não pode estender-se além dos limites dos deveres dos seres humanos entre si” (KANT, p.333).

Poderíamos, aqui, a propósito, tomar o primeiro parágrafo da conclusão à *Metafísica dos Costumes* como fulcro do entrelaçamento de Religião e Política nos textos supramencionados. Diz-nos Kant:

Protágoras de Abdera principiou seu livro com as seguintes palavras: “Quanto a haver deuses ou não, não sei o que dizer”. Por isso os atenienses o expulsaram de sua terra e da cidade e incineraram seus livros ante uma assembleia pública (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Livro III, capítulo I). Assim agindo, os juízes atenienses, na qualidade de seres humanos, fizeram-lhe um grande mal. Mas como funcionários do Estado e juízes procederam com total acerto e de maneira coerente, pois como poderia alguém fazer um juramento a não ser que houvesse sido pública e legalmente decretado, por suprema autoridade (*de par le Sénat*), que há deuses? (KANT, p. 328-329).

A cena, que Kant resgata em Quintiliano, é análoga a outra, muito mais conhecida: a condenação de Sócrates, acusado de corromper os jovens e negar a existências dos deuses reconhecidos pela *pólis*. Se da primeira Kant extrai questões sobre a vida religiosa em direção à vida política – do céu à terra, para dizê-lo com Marx –, à segunda Arendt confere o valor de ter inaugurado toda a tradição do pensamento político (Arendt, 2008, p. 444) – da terra para chegar ao céu, ou ao Hades, como preveem os interlocutores socráticos nos *Diálogos*. O julgamento socrático – evento simultaneamente filosófico e literário – adquire, em Arendt, o peso de um arquétipo para as relações entre política e religião na modernidade. Mais do que isso, o evento inaugura uma dissensão, como ela descreve no ensaio *A dignidade da Política*: “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião” (ARENDRT, 2002, p. 91).

As cenas evocadas – os julgamentos de Sócrates e de Jesus de Nazaré - revelam um elemento comum, que é a indiferenciação, na sociedade ateniense – e na cultura judaico-cristã – entre religião e política, ambas mediadas pelo Direito, pelo que a política é uma atividade religiosa e a religião um exercício político e, vez ou outra, é possível observar a ambivalência estrutural entre confissão religiosa e militância partidária, fundidas, em certos casos, num projeto mais amplo, como em Rosa Luxemburgo, na sua famosa defesa de um cristianismo Social-Democrata ou, no polo oposto, o conservador e antisemita Partido Social-Cristão austríaco que prepara, já em 1918, o terreno para o fascismo. Em todo caso, pelo menos no mundo antigo, o problema parece estar na esfera reguladora, nas leis, que servem para salvaguardar mais as crenças do que as atividades do pensamento (a escrita, em Protágoras, e a retórica, em Sócrates). *Ita est, hic et nunc*.

Todavia, a recuperação da crítica como atividade política fundamenta teoricamente o conjunto de ensaios de Arendt, que numa passagem das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, evoca o seguinte trecho, extraído do prefácio da *Crítica da Razão Pura*:

Nossa época é, em grau especial, a época da crítica, e a essa crítica tudo deve ser submetido. A religião ... e a legislação ... podem procurar eximir-se dela. Mas, então, levantam apenas suspeitas, e não podem exigir o respeito sincero que a razão concede apenas àquilo que se mostrou capaz de suportar o teste do exame livre e aberto. (KANT *apud* ARENDT, 1993, p. 43)

Ao concordar com a assertiva de tom iluminista, ela opta por inverter a relação das cenas atenienses. O pensamento crítico e a razão, em toda a sua obra, se sobrepõem a quaisquer dogmatismos: religiosos, jurídicos ou político, em absoluto.

III.

A força da filosofia kantiana em Arendt se soma ao intenso diálogo com teólogos protestantes e pensadores judaicos que manteve desde a juventude - tendo sido aluna de Rudolf Bultmann, ao lado de Hans Jonas, e interlocutora de Gershom Scholem. Vem daí o interesse por Agostinho, evidenciado no ensaio de 1930 e também no livro sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, de 1929. Nesse ensaio, Arendt traça uma linha de influência agostiniana que se estende de Lutero a Karl Mortiz. Para ela, o Bispo de Hipona fora o responsável por unir a universalidade do “Império Romano em declínio” às pretensões universais do cristianismo, bem como o fundador de uma vida interior cristã posteriormente desdobrada no confessionário católico e na consciência protestante, esta última originária, por sua vez, da autoconsciência autônoma da modernidade.

É a mesma relação com a teologia alemã que desperta seu interesse por Kierkegaard, no ensaio de 1932. Arendt descreve o filósofo dinamarquês como antagonista de Hegel: “Para Kierkegaard, Hegel, ao interpretar a História como uma sequência de acontecimentos logicamente apreensível e como um processo que segue um curso inevitável, nega a realidade concreta, a contingência e, portanto, o indivíduo” (ARENDT, 2008, p. 75). Mas a consideração principal do texto diz respeito à vida religiosa de Kierkegaard, essencialmente moderna. Segundo Arendt:

O cristão, desde Paulo até Lutero, se defendia contra a mundianidade e a secularização da existência, mas o mundo “mau” era um mundo diferente do nosso hodierno. Na medida em que ainda é minimamente possível uma vida religiosa no mundo moderno, ela deve recorrer a Kierkegaard como ancestral. As diferenças entre o protestantismo e o catolicismo se esvanecem diante do gigantesco abismo que se abriu entre um mundo ateu auto-suficiente e uma existência religiosa nesse mesmo mundo. Ser radicalmente religioso em tal mundo significa estar sozinho não só no sentido em que a pessoa se posta sozinha diante de Deus, mas também no sentido de que ninguém mais se posta diante de Deus. (ARENDDT, 2008, p. 75-76).

Para Arendt, a vida espiritual de Kierkegaard, como a de Nietzsche, mais do que um problema estético, próprio do romantismo, se torna um problema existencial levado às últimas consequências. Kierkegaard fora ligado à Igreja Luterana dinamarquesa, uma igreja estatal naquela altura, e foi esse compromisso que o fez chegar à perturbadora afirmação de que “A cristandade é uma ilusão... As pessoas atentas e portadoras de certa clareza de visão ao considerarem o que se chama de cristandade mostrar-se-ão, sem dúvida, seriamente desconfiadas” (KIERKEGAARD, 2000, p. 457). Deste modo, o cristianismo de Kierkegaard, paradoxalmente, criou as condições para sua negação categórica e abriu caminho para que o próprio Kierkegaard se tornasse um religioso da ação e do pensamento, convictamente contrário à instituição político-religiosa. Embora não mencione esse evento, Arendt assim lê Kierkegaard, pela chave de Kant. Kierkegaard é, afinal, o modelo de um Sócrates sentimental, como dissera Lukács anos antes. Significa dizer que ela o entende como um sujeito para quem a fé está para além da racionalização, mas não resulta de uma postura acrítica diante do mundo.

Nesta chave, sua teoria política se desenvolve ao longo dos outros textos mencionados que compõem a moldura em torno de “Religião e Política”. Respondendo a uma pesquisa da *Partisan Review*, em 1950, sobre o papel da religião para os intelectuais da época, Arendt considera que a religião oficial é absolutamente ineficaz como instrumento de luta contra o totalitarismo. Ela não diz, mas talvez seja porque o pensamento religioso costuma aderir ao pensamento totalitário sem grande esforço. Nem por isso, contudo, ela se deixa seduzir pelo argumento de que regimes totalitários seriam meramente tipos de religiões secularizadas, pelo contrário, neles o lugar de Deus é esvaziado de sentido.

IV.

Para introduzir os problemas do texto central - “Religião e Política” (1953) - peço licença para fazer, neste ponto, um breve desvio em direção a um episódio literário que ilustra o desajuste em que ainda nos encontramos diante da tríade Religião, Direito e Política. Trata-se do último capítulo de *O Estrangeiro*, em que Meursault recebe no cárcere a visita do capelão, depois tê-la recusado por três vezes. Não há tempo suficiente para detalhes, mas a cena é bastante conhecida. Nela, o homem condenado, que durante todo o romance age apenas contingencialmente, agarra o clérigo pela gola da batina, despejando nele “o âmago do seu coração”. Em nada menos que um discurso nos moldes do Eclesiastes, Meursault conclui que tudo é vaidade e que as únicas certezas possíveis e incontornáveis são a vida e a morte. A presença do clérigo faz com que algo se parta, com que o sujeito empurrado pela existência irrompa contra quem tenta controlar até mesmo seu destino final. Podemos ler esta passagem, suponho, como alegoria da insistente tentativa de intervenção da religião institucional não somente na moralidade pública, mas de domínio da consciência individual, que dá continuidade, na modernidade, a uma prática medieval ou anterior.ⁱⁱⁱ Nesse sentido Arendt interpreta Camus:

Para Camus, o homem é essencialmente estrangeiro porque o mundo em geral e o homem enquanto homem não são mutuamente adequados; o fato de estarem juntos na existência torna a condição humana um absurdo. o homem é a única coisa no mundo que obviamente não pertence a ele. [...] o homem está basicamente sozinho com sua “revolta” e sua “clarividência”, isto é, seu raciocínio, que o torna ridículo porque o dom da razão lhe foi concedido num mundo “onde tudo é dado e nunca explicado”. (ARENDR, 2008, p. 220)

Ora, se Meursault representa, inapelavelmente, o desabrigo transcendental do sujeito moderno – num corte lukácsiano – se ele nos representa, incrédulos que somos tanto da religião quanto da política, quanto mais do Direito, será possível uma vida política ou uma prática religiosa senão como ilusão da verdade? De *uma verdade*? Posto de outro modo, não será esse jogo de forças, afinal, armadilha ou farsa? Não seria o totalitarismo a face secularizada da religião tradicional?

V.

O texto de 1953, a que se sucederam réplicas e tréplicas, tenta responder essa última questão. Motivada por uma corrente que afirmava ser o comunismo uma espécie de religião secular, Arendt responde diretamente a Eric Vogelín, Waldemar Gurian e Jules Monnerot. Todos eles, nos anos que antecederam a publicação de “Religião e Política”, defenderam a ideia de que a ideologia do Comunismo correspondia à secularização da religião tradicional sob diferentes aspectos.

O caminho que fizemos até aqui serve para situarmos a discussão, bem como para percebermos os equívocos cometidos por Arendt. É surpreendente, por exemplo, que todo o texto se organize pelo binarismo quase maniqueísta entre *mundo livre* e *mundo totalitário* e que a autora acredite de boa-fé numa separação total entre Igreja e Estado em algum momento da história. Igualmente desconfortável - frustrante até - é a má-compreensão patente de noções como *superestrutura* e *ideologia* em Marx, ou a defesa reiterada de que o mundo seja, ou que fosse então, essencialmente secular. Por outro lado, são notáveis os acertos, ainda que óbvios, em temas nebulosos, como a refutação da costumeira associação sem escalas entre comunismo e ateísmo. Ou a afirmação que desmonta por completo a interpretação de Kristeva: “Sem dúvida, uma das principais características de nossa crise atual é a falência de qualquer autoridade e o rompimento de nossa tradição, mas disso não se infere que a crise seja antes de tudo religiosa ou que tenha uma origem religiosa” (ARENDR, 2008, p. 393).

Arendt identifica três tipos de abordagem que se utilizam da expressão “religião secular” para designar regimes totalitários: *histórica*, *sociológica* e *científica*. À primeira atribui um “duplo mal-entendido sobre a natureza do secularismo e do mundo secular”, (ARENDR, 2008, p. 392) desdobrado na incompreensão dos conceitos de autoridade e liberdade. Para ela, autoridade e liberdade derivam muito mais da política que da religião. Logo, a oposição totalitária à autoridade tradicional e às liberdades individuais não seria um problema ocasionado pela falência religiosa, como defende a corrente histórica, mas de fundo essencialmente político. A corrente sociológica, segundo ela, erra ao entender religião e ideologia em termos puramente funcionais, isto é, desprezando o conteúdo essencial que as diferencia, “a crença numa Lei da História e a crença em Deus” (ARENDR, 2008, p. 406). Na resposta a Monnerot, Arendt chega a formular a crítica ironicamente: “mesmo que, em alguma estranha circunstância, duas coisas diferentes viessem a desempenhar o mesmo ‘papel funcional’, nem por isso eu iria considerá-las

iguais’, assim como não acho que o salto do meu sapato seja um martelo por usá-lo para fincar um prego” (ARENDDT, 2008, p. 406). Por sua vez, uma abordagem científica opera como gesto extremo da ciência ao submeter religião e política às mesmas regras gerais, cujo resultado seria, segundo Arendt, blasfemo, pois, “se as religiões seculares são possíveis no sentido de que o comunismo é uma ‘religião sem Deus’, então não só vivemos num mundo secular que banuiu a religião de seus assuntos públicos, mas num mundo que chegou a eliminar Deus da religião” (ARENDDT, 2008, p. 399). Cabe dizer que, blasfêmia ou não, a eliminação de Deus – do deus monoteísta, dogmático e institucional – nas religiões está mais do que evidente no século XXI, notadamente pela substituição da imagem divina e do livro sagrado pelo papel de autoridade quase arcôntica desempenhado por entes políticos autoritários que se apropriam da via religiosa, de seus discursos e práticas.

A alternativa apresentada por Arendt é considerar o problema do secularismo exclusivamente em seu viés político, isto é, a partir da necessidade de resposta a duas questões: *qual era o elemento especificamente político na religião tradicional?*; e *o que aconteceu desde a pretensa separação entre Igreja e Estado para que a religião (o cristianismo) fosse invocada numa época secularizada para a própria preservação da vida política?* O medo do Inferno, segundo Arendt, é o elemento político intrínseco ao pensamento religioso que, contudo, se perdeu na modernidade. Em contrapartida, os regimes totalitários recriaram esse medo do Inferno deslocando-o do mundo vindouro para a realidade vigente, muito embora não seja mais possível ter medo depois dos campos de concentração e das atrocidades da guerra. As últimas linhas do texto são das mais lúcidas, mas não menos difíceis:

A história moderna mostrou várias vezes que alianças entre “trono e altar” só podem levar ao mútuo descrédito. mas, enquanto no passado o principal risco consistia em utilizar a religião como pretexto, dando assim um suspeito ar de hipocrisia tanto à ação política quanto à fé religiosa, o perigo hoje é infinitamente maior. Diante de uma ideologia em pleno desenvolvimento, nosso maior risco é enfrentá-la com uma ideologia de nossa própria invenção. Se tentarmos imprimir novamente uma “paixão religiosa” na vida público-política ou usar a religião como instrumento de discriminação política, o resultado poderá ser a transformação e distorção da religião em ideologia, e nossa luta contra o totalitarismo de todo estranho à própria essência de liberdade. (ARENDDT, 2008, P. 404)

Vale notar, contudo, que Arendt cumpre timidamente a prescrição de Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ou seja, exerce apenas pela metade, como tarefa

imediate da filosofia, a crítica da religião.^{iv} Desmascara as *formas não-sagradas* (políticas) de alienação, mas preserva as formas sagradas (religião). Condena o totalitarismo em essência, mas a religião apenas como desvio de função. O perigo estaria, para ela, na mistura da pureza essencial do conteúdo religioso, a fé em Deus, com a sua funcionalização para algo impuro, a política. O problema dessa leitura está na negação da religião como ideologia em si mesma. Ela não precisa ser distorcida e transformada para se tornar ideológica porque é o modelo de toda ideologia. É ambivalente na medida em que representa uma ilusão e um momento de verdade: como expressão da miséria real e protesto contra essa mesma miséria. A religião é o ópio do povo, como lembra Arendt, mas não só. É também “o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos” (MARX, 2010, p. 145). É a crítica a essa ideologia que permite superá-la e, mais do que isso, superar a situação histórica que a engendra, uma “situação que requer ilusões” (idem).^v

De qualquer modo, apesar dessas lacunas, ninguém em sã consciência pode ignorar o alerta de Arendt contra as alianças entre trono e altar que continuam a se estabelecer em todas as partes onde a democracia exista minimamente. Esses vínculos podem ser tácitos, como em muitas vezes na história, a exemplo da condescendência das igrejas alemãs em relação ao nazismo (a exceção foi a Igreja Confessante, de Dietrich Bonhoeffer que, por isso mesmo, não sobreviveu ao fascismo). Podem ser também bastante evidentes e prescindir da perspicácia dos observadores, no caso brasileiro, dada a existência de bancadas e partidos consabidamente atrelados a instituições religiosas. E podem ser construídos através dos discursos, à semelhança dos pronunciamentos de cariz religioso em defesa dos “valores tradicionais da sociedade”. Nesse sentido, a profecia de Arendt tem se cumprido: o fanatismo tomou de assalto o espaço público e a crença na existência de um Inferno anterior, agora substituído pelas hostes celestiais que nos salvarão do fogo e ranger de dentes. E a multidão crê, finalmente, conhecer a verdade.

VI.

A saída, creio, estaria em dar ouvidos a uma frase de Arendt sobre Walter Benjamin: alguém que, segundo ela, “sentia-se muitíssimo atraído não pela religião, mas pela teologia” (ARENDR, 2008b, p.168). Judeu e leitor de teólogos protestantes, Benjamin

é autor de um ensaio intitulado *O capitalismo como religião*, em que o capitalismo avançado é descrito como religião de mero culto, fruto do protestantismo, mas sem dogma e, logo, sem reflexão.

Todo o pensamento de Benjamin é orientado pela teologia, a ponto de afirmar, que seu “pensamento está para a teologia como o mata-borrão para a tinta. Está completamente embebido dela. Mas se o mata-borrão mandasse não restaria nada daquilo que é escrito” (BENJAMIN, 2013c, p, 181). A marca mais evidente e distinguível nesse mata-borrão-pensamento é a primeira das teses *Sobre o conceito de História*:

É conhecida a história daquele autômato que teria sido cons-truído de tal maneira que respondia a cada lance de um jogador de xadrez com um outro lance que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, assente sobre uma mesa espaçosa, estava sentado um boneco em traje turco, cachimbo de água na boca. Um sistema de espelhos criava a ilusão de uma mesa transparente de todos os lados. De fato, dentro da mesa estava sentado um anãozinho corcunda, mestre de xadrez, que conduzia os movimentos do boneco por meio de um sistema de arames. É possível imaginar o contraponto dessa aparelha-gem na filosofia. A vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia. (BENJAMIN, 2013c, p. 10)

Trata-se de uma composição por montagem: parte dela é emprestada de “O jogador de xadrez de Maelzel”, de Edgar Allan Poe; outra de uma cantiga popular alemã que Benjamin cita na *Infância berlinense*; e outra ainda do quadro “Conto de fadas do anão”, de Paul Klee.

Resolver essa imagem cifrada já se demonstrou tarefa infrutífera, como atestam as inúmeras interpretações, normalmente desconstruídas, do texto. Por isso mesmo, parece-nos que a questão não é tanto saber quem comanda a relação – teologia ou história –, mas quais os efeitos produzidos por ela. Seria preciso, portanto, explorar outras saídas, como a de Jean-François Mattéi, para quem “esse anãozinho, escondido no fundo do jogo de xadrez de Maelzel, era, ainda e sempre, o sujeito bárbaro, prestes a regressar ao interior da humanidade e ao interior da história, para deixar perdurar a devastação da barbárie” (MATTÉI, 2002, p. 328). Para ele, a teologia e o materialismo histórico tencionam se contrapor à devastação desagregadora da barbárie, na teoria, e são participantes dela, na prática. Na tentativa de salvar a história – e a humanidade –, através do que Benjamin

denomina *caráter destrutivo* ou *barbárie positiva*, “o anão corcunda da teologia, dissimulado sob a máscara do materialismo histórico, morrerá sufocado em seu próprio esconderijo” (MATTEÍ, 2002, p. 327).

Em outras palavras, teologia e materialismo histórico, ao emularem um jogo estéril, nada mais fazem do que contribuir para o surgimento de uma virtualidade, em detrimento da participação política real do sujeito no mundo. Em contrapartida, seria possível afirmar que, para Benjamin, ao materialismo restaria desfazer-se da pretensão de progresso, dar as costas ao futuro, como o *Angelus Novus* de Klee, enquanto à teologia restaria a profecia: anúncio da irrupção Messiânica na História. São funções de uma resistência imaginada, apesar do dismantelamento do materialismo e do desaparecimento da teologia como tradução da experiência, como recuperação da *virtus* clássica sobre a *vanitas* moderna. Ainda assim, a esperança de que o anão reapareça é a esperança da restauração da política como meio de salvação da barbárie e de uma mística que confira sentido à vida real, agora coberta de escombros. Podemos ouvir sua voz ao longe, um fantasma irrecuperável, presença de uma ausência, tal como nas linhas finais do relato da *Infância berlinense*: “Há muito tempo que se despediu. Mas a sua voz, que é como o zumbido da camisa do candeeiro a gás, atravessa o limiar do século e vem suave sussurrar-me as palavras: ‘Reza, meu menino, anda,/ Pelo anãozinho corcunda’” (BENJAMIN, 2013a, p. 114).

VII.

As referências anteriores, de Sócrates a Camus, dão indícios da importância da literatura no pensamento de Hannah Arendt. A começar pelo ensaio sobre Benjamin, escrito sob o signo da imagem-enigma do anãozinho corcunda, os textos e conceitos literários cumprem a função de articular as relações entre filosofia, política e religião. Se por um lado aparecem por vezes reduzidos à mera ilustração de temas variados, com frequência revelam um interesse estético genuíno. Seu lugar é o espaço intermédio entre diversos campos de conhecimento - entre a filosofia e a ciência política, a teologia e a sociologia, a crítica literária e a historiografia -, o entre-lugar de alguém capaz de “pensar poeticamente” o mundo, como ela descreve o próprio Benjamin (ARENDR, 2008b, p. 168). É a partir desse *locus*, por meio de alegorias, imagens, exemplificações e análises de

excertos literários, que Arendt constantemente ilumina questões candentes, de interesse imediato para sua filosofia política.

Uma passagem notável, nesse sentido, se encontra no ensaio “A questão social”, capítulo do livro *Sobre a Revolução* (1963). Ao discorrer sobre o tema da dignidade humana em Rousseau e Robespierre, ela cita a unicidade de Jesus de Nazaré como exemplo de “amor ativo pela bondade” e recorre a Melville e Dostoiévski para demonstrar como, nesses dois autores, a figura de Jesus retorna uma posição humana, não-dogmática, nas imagens arquetípicas de *Billy Budd*, no primeiro, e em “O grande inquisidor”, no segundo. É também neles que Arendt identifica uma crítica à Revolução Francesa, à incapacidade de Rousseau e Robespierre para perceberem a dialética do “bem além da virtude” e do “mal além do vício”, presos que estavam a uma concepção moral das relações político-sociais. Por isso mesmo, para uma compreensão mais significativa dessas aporias intrínsecas aos fenômenos políticos, “mais vale recorrermos aos poetas” (ARENDR, 2011, p. 120).

Esse *apelo aos poetas* pode ser entendido como um procedimento constante no pensamento de Hannah Arendt, afinal é no espectro literário - em Sócrates, Lessing, Char, Kafka, Büchner, Hoffmannsthal, entre outros - que ela encontrará subsídios para a interpretação dos problemas profundos da sociedade ocidental. A literatura, por um lado, restauraria o *Kairós* messiânico indicado por Benjamin, mas também seria o rastro incômodo daqueles - os poetas - ainda não assimilados pela banalização da vida, o sopro de liberdade num mundo administrado e violento.

Os poetas, assinalados pela experiência da perda, seriam fantasmas, *produtores de presença*, pela palavra, numa sociedade em fragmentação, na medida em que enunciam, sem concessões, o dismantelamento do mundo ao redor. Trata-se, de novo, quase de uma reelaboração do conceito lukacsiano de desabrigo transcendental, dada a insistência de Arendt em detectar a fratura entre os aspectos religiosos e seculares na vida comunitária, o que se evidencia no ensaio exemplar sobre as *Elegias de Duíno* de Rilke, co-escrito com Günther Stern. Sob o emblema da impossibilidade do eco, a dicção rilkeana revelaria os sinais dessa perda, numa espécie de niilismo positivo, “não como lamento, mas como expressão da perda mesma” (ARENDR, 2007, p. 23).

Há aí uma resistência contra a reificação da vida na sociedade de massas, da qual o poeta é antípoda por excelência, fiduciário do resquício de beleza ainda possível e, por isso mesmo, tomando consciência da perda, o poeta pode dizê-la ao flertar com o imperecível e inefável. Mesmo em um poeta de conhecido hermetismo, como Rilke, a função da poesia aparece, para Arendt, como análoga à do historiador. Em Lessing ela vislumbra aquele que narra a tragédia da experiência humana:

O poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. E nós que, na maioria, não somos nem poetas nem historiadores estamos familiarizados com a natureza desse processo, a partir de nossa própria experiência de vida, pois também nós temos a necessidade de rememorar os acontecimentos significativos em nossas vidas, relatando-os a nós mesmos e a outros. Assim estamos constantemente preparando o caminho para a “poesia”, no sentido mais amplo, como potencialidade humana; estamos constantemente à espera, por assim dizer, de que ela irrompa em algum ser humano. Quando isso ocorre, o relato do ocorrido aí se detém e uma narrativa composta, um parágrafo a mais, acrescenta-se aos recursos do mundo. Retificada pelo poeta ou pelo historiador, a narração da história obteve permanência e estabilidade. Assim a narrativa recebeu seu lugar no mundo, onde sobreviverá a nós. Lá ela pode subsistir — uma estória entre muitas. Não há nenhum sentido para essas estórias que lhes seja inteiramente destacável — e isso também sabemos por nossa experiência pessoal não poética. Nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente. (ARENDR, 2008b, p. 30)

Rilke encarnaria, portanto, - como Brecht, a seu modo^{vi} - o papel do narrador de uma experiência comum enquanto evoca, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma existência mais forte [*stärkere Dasein*],^{vii} no *aberto*, apesar da impossibilidade de transcendência. “O Aberto” da oitava elegia rilkeana representa, em Arendt, a impermanência no mundo, sua abertura para as relações com o orgânico e inorgânico, só possível conquanto o poeta se aproxima do caráter animalesco da existência, pela consciência do desfazimento, do extravio e da despedida como motes do sujeito intranscendente e transiente. Esses elementos podem ser vistos nos trechos da oitava elegia:

[...]

Para a criação sempre voltados, nela
vemos apenas o reflexo da liberdade
que obscurecemos. Há no entanto
esses olhos calmos que o animal levanta,
atravessando-nos com seu modo de olhar.
A isto se chama destino: estar em face
do mundo, eternamente em face.

[...]

E nós: espectadores em tudo e sempre,
voltados para tudo, nunca de fora.
Saciados, ordenamos. Mas tudo se desfaz.
Novamente insistimos e nós mesmos passamos.

Quem nos desviou assim, para que tivéssemos
um ar de despedida em tudo que fazemos? Como aquele
que partindo se detém na última colina para contemplar
o vale na distância – e ainda uma vez se volta,
hesitante, e aguarda – assim vivemos nós,
numa incessante despedida.
(RILKE, 2013, p. 69; 71; 73)

Conforme Giorgio Agamben, a hinologia rilkeana é um sistema de contrabalanço entre celebração e lamento demonstrado pelo soneto VIII dos *Sonetos a Orfeu*.^{viii} Mas o que essa poesia lamenta não é a própria vida, mas a cesura instaurada no interior da linguagem: “é a impossibilidade do hino, o seu não poder proferir nomes divinos e palavras, mas somente lamento - isto é, segundo a aguda fórmula de Scholem, a *linguagem instável [labile Sprache]* por excelência, linguagem que perdeu toda consistência e todo sentido, não- linguagem” (AGAMBEN, 2014, p. 151). A linguagem da poesia é, então, expressão da transiência, do confronto do sujeito com a perda de referências exteriores a si; é o reconhecimento dos limites da linguagem, de sua imanência absoluta e, portanto, é também a noção da incapacidade de oferecer ao mundo qualquer consolo.

Por isso mesmo, voltar os olhos para os poetas não significa, em Arendt, encontrar alívio para os traumas individuais ou coletivos, tampouco solução para os conflitos políticos e frustrações religiosas. “Falar de poetas”, ela escreve, “é uma tarefa desconfortável” (ARENDDT, 2007, p. 225). Seria mais fácil, certamente, em poetas cuja vida foi expressão de virtudes, ou naqueles que se dispõem ao engajamento político declarado. Ou até se procurássemos formas de redenção na poesia, como se fosse tábua de salvação para os afogados. Pelo contrário, Arendt acredita que os poetas devam ser julgados por sua poesia – nem Brecht pela adesão ao Comunismo, nem Pound pelo descarado fascismo –, isto é, pelo momento de verdade, que está na apreensão estética, aquém e além do conteúdo.

Arendt encontra, por fim, a síntese para o problema na figura do humanista Emerson, para quem a poesia, ao ser feita de palavras, desfossiliza a linguagem, restaura sua circulação, confere sentidos ao mundo e aos sujeitos – sentidos políticos e teológicos, por certo – e, assim, revela os “arquivos da História” (ARENDDT, 2007, p. 284). O poeta

parece ser, por fim, aquele que encarna o papel do materialista histórico benjaminiano, ao escovar a história a contrapelo – na superfície na língua –, mas um materialista que resguarda ainda uma religião moderna, alternativa, sem deus, consciente do desfazimento do mundo e votada para a única esperança possível: a da linguagem. O poeta – ou melhor, a poesia – é uma síntese dialética corporificada no texto, capaz de pôr em movimento novas contradições: políticas, religiosas, literárias.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura* / Giorgio Agamben ; tradução Carlos Eduardo Schmidt Capela, Vinícius Nicastro Honesko Florianópolis: UFSC, 2014.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. Augustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2001.

_____. *A dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César A Imeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Reflections on Literature and Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única: Infância berlinense: 1900*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013b.

_____. *O anjo da história*. 2ª ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013c.

CAMUS, A. *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2013.

GARRETT, Almeida. *Viagens na Minha Terra*. Prefácio de Carlos Felipe Moisés. 2ª ed. São Paulo: Nova Alexandria, 2015.

GOTTLIEB, Susannah Young-ah. Introduction In: ARENDT, Hannah. *Reflections on Literature and Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. xi-xxxi.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1990.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edison Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

KIERKGAARD, S. *The Essential Kierkegaard*. Howard V. Hong e Edna H. Hong (ed.). Princeton: Princeton University Press, 2000.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt*. Trad. Ross Guberman. New York: Columbia University Press, 2001.

LOSURDO, Domenico. “Para uma crítica da categoria de totalitarismo” In: *Crítica Marxista*, v.1, n. 17, São Paulo, 2003, p. 51-79.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Carvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATTÉI, Jean-François. *A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002.

PARRA, Nicanor. *Obra gruesa*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1969.

PRIGENT, Christian. *Para quê poetas ainda?* Trad. Inês Oseki-Dépré e Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Cultura e Barbárei, 2017.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. Tradução e comentários de Dora Ferreira da Silva. 6ª ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

_____. *As Elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. Trad. Paulo Quintela. Porto: Editorial Inova, s/d.

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ⁱ Este ensaio foi apresentado originalmente em junho de 2016, com várias modificações, sob a forma de conferência, no âmbito do *I Ciclo de Debates Hannah Arendt - "Política e religião"*, realizado na Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho/ Campus de São José de Rio Preto.

ⁱⁱ Para Horkheimer, o prognóstico “faz parte perfeitamente das intenções de uma teoria científica da sociedade”, mas “depende, por conseguinte, da evolução das condições gerais da sociedade”. Ele divide essa prática em duas categorias: previsões e predições. *Previsões* correspondem a tipos abstratos, são leis: “Sempre que forem dadas, na realidade, determinadas condições, devem ocorrer determinados acontecimentos”, mas se pautam em afirmações apodícticas, porque não informam sobre o quando e como

dessas condições e acontecimentos. *Predições* tem a ver com fatos concretos. Uma vez apresentado o objeto, mobilizam-se as condições em que ele se movimenta. Segundo Horkheimer, a predição sociológica é “esforço político em prol da realização de uma sociedade racional” (HORKHEIMER, 1990, p. 89-94).

ⁱⁱⁱ Outro exemplo desse procedimento é o embate entre Carlos e Frei Dinis no romance *Viagens na Minha Terra*, de Almeida Garret (1846). Sob o influxo kantiano e os ideais liberais que abraçava, Garrett torna Frei Dinis a figura do cerceamento, enquanto a Carlos cumpre a função, como epítome liberal do pensamento libertado das amarras institucionais e dogmáticas – ao menos no estágio inicial da narrativa, uma vez que o desfecho de seus anseios será uma vida aristocrática e parasitária (GARRETT, 2015).

^{iv} Em 1843, nas famosas “Cartas a Ruge”, Marx afirmava que a filosofia crítica devia atuar em duas frentes, uma teórica, formada pela religião e pela ciência, e outra prática, isto é, política (MARX, 2010b, p. 61-74).

^v O contexto original da citação de Marx elucidada a interpretação: “Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d’honneur espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião” (MARX, 2010, p. 145).

^{vi} No ensaio sobre Brecht incluído em *Homens em tempos sombrios, a relação dos dois autores com o tema da perda está suficientemente estabelecida por Arendt*: Assim, num certo sentido, Brecht também se sentia perdido — não porque seus talentos individuais não puderam amadurecer como deveriam ou poderiam, nem porque o mundo o ferira, como realmente o feriu, mas porque a tarefa era excessiva. Portanto, quando ele sente a torrente a se alçar, não espregueita longinquamente para trás, como Rilke, mais belamente do que qualquer outro, fez em suas últimas obras, mas apela aos que dela emergirão, e esse apelo ao futuro — à posteridade — nada tem a ver com o “progresso”. O que o destacava era compreender quão fatalmente ridículo seria avaliar o fluxo dos acontecimentos com a medida das aspirações individuais — por exemplo, encarar a catástrofe internacional do desemprego com o desejo de fazer carreira e com reflexões sobre seus êxitos e fracassos pessoais, ou confrontar a catástrofe da guerra com o ideal de uma personalidade rodeada por boa companhia, ou seguir para o exílio, como fizeram tantos colegas seus, lamentando a fama perdida ou a vida destruída. (ARENDDT, 2008b, p. 244).

^{vii} Conforme observa Susannah Young-ah Gottlieb, “força nesse contexto não tem a ver com rudez ou brutalidade; nem é uma propriedade dos anjos aos quais as Elegias de Duíno apelam. Uma qualidade nem demônica nem angélica, “mais forte” caracteriza aqueles que inabalavelmente se expõem à miséria criatural sem sucumbirem ao fascínio da autopiedade – e sem procurarem refúgio numa esfera da cultura supostamente auto enclausurada, a qual eles, pela virtude de seu “gênio”, presumidamente reforçariam” (GOTTLIEB, 2007, p. xxvii).

^{viii} “Só no espaço do louvor a Queixa pode/ andar...” (RILKE, s/d, p. 96).

O conteúdo deste texto é de responsabilidade de seus autores.