

Entre Abel e Caim

Comunicação Teológica na América Latina

Vítor Westhelle

I

A forma ontológica da comunicação é a rivalidade. Procurando escapar da profunda solidão de animais jogados na arena, buscamos o outro no desesperado desejo de re-conhecimento. É o desejo de ser desejado. No entanto, mal nos aventuramos nesta busca frenética, nos deparamos com a imagem viva do outro que, em nos reconhecendo, nos rouba simultaneamente o caráter absoluto da existência que a própria solidão nos outorga. A primeira manifestação da comunicação, esta busca bestial de ser gente, é o assassinato. A morte do outro é a realização mais completa, primária, elementar da comunicação direta entre seres humanos. Consumação do ato comunicativo por excelência, o assassinato é a satisfação do desejo pela sua supressão. É eliminar a possibilidade do outro não me querer.

A imagem que trago me vem do Maharal, como era conhecido o rabi de Praga no século XVI, 'Yehudah Löw Ben Betsal'el'. Não é o conhecido mito da Torre de Babel, que sempre nos ilustra as míticas trapalhadas na busca humana por se comunicar, que servirá de *leitmotiv* para o Maharal emoldurar a infeliz, trágica e originária experiência humana da comunicação direta. O Maharal vai aos arquétipos humanos de Caim e Abel, que, assassino e vítima, simbolizam a elementar busca humana por se comunicar.

O mito de Caim e Abel funda a experiência do diálogo horizontal, é o mito fundante e trágico da possibilidade de comunicação humana para a civilização do Ocidente; mas um mito quase esquecido na tradição teológica. Dele resta a pergunta "social" de Javé: "Onde está teu irmão?" Nem de longe compete com o mito adâmico, que Paul Ricoeur chama de "mito antropológico *par excellence*"².

O mito conta uma estória das origens que nos diz como estamos aqui e o que deu de errado. O mito dos irmãos é "desidentificado". Há um estranhamento do mito. A tradição judaico-cristã não se identifica com ele, tampouco identifica outros povos como sendo descendentes de Caim. É esquecido como mito fundante. Trata-se, como diz Gunkel, de uma narrativa obscura³. Mas está aí como parte do acervo da tradição judaico-cristã. Por que esta narrativa estaria aí preservada e solta de identificações etno-

gráficas, como sói acontecer com mitos? Estaria ela muito distante de nossa experiência cotidiana para adquirir significado? Ou estaria tão próxima a ponto de com ela nos confundirmos?

Na narrativa canonizada da Bíblia, até que aparece o mito de Caim e Abel, não consta palavra de um ser humano dirigida a um outro ser humano. Mudos não eram, mas a comunicação era vertical. Adão falava com Deus. Eva falava com Deus. Deus falava com Eva e Adão. Adão e Eva entre si comiam do fruto e frutificavam. Era como se soubessem, nos diz o Maharal, o risco que corriam como casal originário se em palavras e diálogos quisessem entabular o seu modo de vida. A ausência da comunicação verbal e direta sustenta uma coexistência suportável, demarca o limite absoluto de cada ser, o limite da solidão.

Com os dois irmãos não é mais assim. Aqui há dois seres humanos, distintos e separados, cada qual com sua palavra para expressar o desejo de ser desejado, de ser re-conhecido. Mas cada um é um ser para si, cada um é apenas uma parte. O desejo da totalidade engendra o desfecho trágico. É preciso que a parte se torne um todo. Mas o espaço que o outro ocupa delimita minha existência. É a consciência reflexa da minha finitude. O outro, a parte que não me pertence precisa ser anulada, enquanto outro, enquanto alteridade. Isto é o que na teologia se chama de *hybris*, o pecado na sua forma ôntica, o estar voltado para si mesmo como o centro de si próprio e de todo o mundo. A palavra dirigida ao outrem é trágica no sentido clássico: trai sua própria intencionalidade. É ruptura com a *hybris* e, simultaneamente, sua mais radical manifestação — o outro desaparece. A primeira morte começa com a comunicação horizontal: “E assim falou Caim a Abel, seu irmão: [Vamos ao campo.]” Estando eles no campo, sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou.” (Gn 4.8.) A rivalidade instaura a comunicação e o seu próprio fim. Não se trata de atribuir a tragédia original ao caráter maculado de Caim e à pristina inocência de Abel. Uma vez que a comunicação começa, o pêndulo da relação assassino e vítima pode parar em qualquer lado. A história poderia ter o desfecho inverso. Mas assim sucedeu: Caim matou Abel, pois Caim dirigiu a primeira palavra a Abel. O diálogo é a possibilidade do impossível, é poder realizar o ato que a nega. O começo do diálogo impossibilita sua realização. O que teria dito Abel em resposta ao convite de Caim? Nem isto sabemos.

Entre Abel e Caim ergue-se a morte, a realização imediata do desejo de reconhecimento e o assassinato, sua negação. Aí nasce a comunicação. O que Caim não suportava, a razão por que decaiu-lhe o semblante, nos é explicado no texto. A oferta de Abel, suas primícias, o fruto de seu trabalho agradaram a Javé, o outro. Abel se reconhecia no desejo do sagrado, do sagrado que lhe vinha não de uma parte que não lhe pertencia, mas de sentir-se desejado pelo outro, que neste caso é intercambiável com o próprio Caim. O agrado de Javé pelas ofertas de Abel é o mesmo que o desejo de Caim. Abel, então, não necessita do verbo para interpelar o outro,

tinha a carne e o sangue de suas primícias. Não é coincidência que nas interpretações alegóricas do Hagadá judaico-cristão esta narrativa seja contada como uma história de amor de dois irmãos pela irmã, que neste caso desempenha o papel de ser o meio, o instrumento do desejo⁵.

Caim não se sentiu desejado, não sentiu que sua obra era o objeto do desejo do outro. Caim é amante traído, que deseja o desejo do outro, mas se encontra só. Abel é o seu descaso. Abel não necessita de Caim, pois já o tem amarrado pelo seu desejo. Já o tem, por isso não o necessita. Abel já tem sua estória, o seu poema, a construção de seu mundo no qual é reconhecido, não necessita anunciá-lo. O seu culto sacrificial é sua cultura. Caim só a tem através de Abel. Caim então necessita comungar, comunicar com Abel, ver-se no seu rosto, ter sua obra como objeto de agrado, ver-se desejado por Abel, pelo outro. A urgência contundente: Caim quer Abel, quer o seu desejo e o convida a ir ao campo, interpela-o, precisa comungar, ser reconhecido como Abel o é. Caim, o agricultor, refaz o sacrifício que havia sido do agrado de Javé — não o dos frutos do campo, mas o de carne e sangue — imolando o irmão.

Antes das primeiras palavras dirigidas por um ser humano a outro, é Javé que diz a Caim: “Se procederes mal, eis que o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti.” O *desejo do pecado* é ao mesmo tempo genitivo subjetivo e genitivo objetivo: Caim deseja ser o centro de si mesmo e ao mesmo tempo deseja o pecado chamado Abel, o ser que já era o centro de si mesmo. Este desejo volta-se contra Caim, porque tê-lo é romper a alteridade, é reduzir o outro a si mesmo, a radical realização e negação do re-conhecimento⁶.

O que funda a comunicação é o que também a impossibilita. Mas o que a impossibilita também a exige. Este é o paradoxo da existência: o que nos faz humanos é a ruptura com a condição de solidão, mas é ela que nos joga imediatamente na arena que, enquanto afirma, consome a mesma humanidade que erige.

É isto que nos conta Konrad Lorenz em seu livro sobre a agressão:

É um curioso paradoxo que o maior dom do ser humano, a peculiar faculdade de pensamento conceptual e de comunicação verbal que o elevou a um nível acima de todas as criaturas e lhe deu o domínio sobre o globo, não seja exatamente uma bênção. Os grandes perigos que ameaçam a humanidade de extinção são conseqüências diretas do pensamento conceptual e da comunicação verbal.⁷

O mito dos irmãos não narra um acidente de percurso, não é a lenda de um mal-entendido. É uma narrativa fundante de nossa paradoxal condição ontológica.

II

A dupla face da condição humana é que o que nos faz humanos também é o que ameaça a nossa própria sobrevivência. O belo do paradoxo é que criamos as narrativas que nos confrontam com a nossa própria inviabilidade como criaturas. E, ao fazê-lo, nos deparamos racionalmente, maravilhados, com a nossa própria irracionalidade. O mito javista dos irmãos que se defrontam, motivo repetido em inúmeras culturas e povos, é ao mesmo tempo um veredito sobre a condição humana, sobre sua trágica comunicabilidade, como também é a narrativa que nos adverte sobre esta mesma tragédia. Conta-nos uma história primordial que revela a própria insanidade do presente, de toda tentativa de comunicação. O mito nos torna cúmplices. Nele somos simultaneamente a vítima e o assassino, simultaneamente Abel e Caim. Ele nos tece uma malha na qual nos enredamos. E enredados nos protegemos e nos mutilamos. Contar estórias, nos diz Christa Wolf, “é humano e produz efeitos humanos, memória, simpatia, entendimento — mesmo quando a estória é (...) um lamento pela destruição da morada paterna, pela perda da memória, pelo colapso da simpatia, a falta de entendimento”⁸.

Caim e Abel coabitam hoje porque, ou na medida em que, sua história é contada. Não seria esta a razão do “obscurecimento” do mito: ele sobrevive como uma narrativa não-identificável, em que, cúmplices, somos simultaneamente Abel e Caim? O que nos protege é a narrativa de nossa própria condenação. Ela se ergue como o limite de nossa transgressão. Entre eu e o outro é a outra estória que me protege da comunicação, que não permite que eu diga a palavra genocida. Este é o limite possível e permitido da civilidade: a comunicação oblíqua, a comunicação sobre a impossível comunidade. A realização do desejo que leva à luta de vida ou morte, de não ser mais uma parte, mas o todo, jamais pode ser satisfeita exceto nas palavras, nas estórias que contam sua própria impossibilidade. Caim e Abel ainda podem viver porque, e na medida em que, entre ambos ergue-se a estória de Caim que matou Abel, que desejou o reconhecimento imediato do outro.

O ser humano é um contador de estórias, um feitor de mitos que o protegem da realização de seus desejos, que o protegem da sua própria trágica capacidade de comunicação verbal direta. Entre o silêncio e a fala, entre a solidão e o assassinato, emerge o mito, a estória primeira que nos tira do silêncio e da solidão insuportável. Mas faz mais, nos protege também da palavra direta, da comunicação horizontal e imediata, do golpe mortal. Através dos mitos, nos diz Octavio Paz, “cada homem e cada mulher do grupo se sente parte de uma totalidade a um mesmo tempo natural e sobrenatural”⁹. Os seres humanos se reconhecem nestas estórias, pois elas oferecem uma imagem de sua inalcançável totalidade, do saudoso sonho de uma impossível comunidade.

Cada civilização ergue-se e sustenta-se nesta malha narrativa que con-

ta, que explora e que detecta o paradoxo da condição humana. Mas cada civilização, cada cultura cultiva sua estória possível ao lado de outras culturas e civilizações com suas estórias. Cada qual com a sua justifica a barbárie do outro. O mito é sempre da tribo. E Caim e Abel, protegidos como irmãos pela estória que na tribo os une, voltam a se digladiar como raças e nações. A narrativa que detecta a condição trágica da existência humana, que se ergueu como meio protetor na luta de irmãos é ainda a estória do grupo, não a narrativa universal. Ainda é a narrativa civilizatória do Ocidente. O que nos protege de nós mesmos e que nos dá uma cara também nos torna o lobo do estrangeiro, do que não tem a nossa estória, a nossa palavra, apenas a sua. Contra esta volta-se o ato assassino. O que Caim mata não é apenas seu irmão, mas seu culto, sua cultura, tornando-se ele mesmo sujeito do ato sacrificial que pertencia a Abel. E Abel é agora o próprio objeto da oferta.

III

A conquista e colonização das Américas é uma longa história da tragédia revivida, da comunicação consumada. Muito já se falou, na rememoração dos últimos 500 anos, sobre a conquista e suas seqüelas. Mas gostaria de colocar a questão dentro do paradoxo da comunicação humana. A conquista leva esta marca, foi o grande esforço primordial de comunicação imediata. Caim e Abel voltam a se deparar cara a cara. Agora, protegidos de si mesmos, reconhecendo os seus iguais, mas querendo o distante, o distinto.

Assim conta Guamán Poma de Ayala este embate dos distintos, narando o famoso encontro de Pizarro e seu grupo com Atahualpa Inca:

E logo começou Dom Francisco Pizarro e Dom Diego de Almagro a dizer-lhe com o intérprete, Felipe, índio Gancabilca. Disse-lhe que era mensagem e embaixador de um grande senhor e que fosse seu amigo, que somente a isto vinha.

Respondeu muito atentamente ao que dizia Dom Francisco Pizarro e o que disse o intérprete, o índio Felipe. Responde o Inca com majestade e disse que será a verdade que de tão longe vinha anunciar que acreditava que será grande Senhor, mas não tinha que fazer amizade, que também era ele grande senhor em seu reino.

Depois desta resposta, entra Frei Vicente, levando na mão direita uma cruz e na esquerda o breviário. E diz ao dito Atahualpa Inca que também é embaixador e mensageiro de outro senhor, mui grande amigo de Deus, e que fosse seu amigo e que adorasse a cruz e cresse no evangelho de deus e que não adorasse nada que tudo o resto era coisa de motejo.

Responde Atahualpa Inca e diz que não tem que adorar a nada senão o sol que nunca morre, nem seus *guacas* e deuses (que) também têm em sua lei: aquilo guardavam. E perguntou o dito Inca a Frei Vicente quem lhe havia dito.

Responde Frei Vicente que isso lhe havia dito o evangelho, o livro. E disse Atahualpa: dêem-me o livro para que me diga isso. E assim lhe deram o

livro e o tomou nas mãos; começou a folhear as folhas do dito livro. E disse o dito Inca que, como não me disse nada, nem me fala a mim o dito livro, falando com majestade, sentado em seu trono, e arremessou o dito livro das mãos, o dito Inca Atahualpa.

Como Frei Vicente ordenou e disse: Acudam aqui, cavaleiros, estes índios gentios são contra nossa fé! E Dom Francisco Pizarro e Dom Diego de Almagro, por sua vez, ordenaram e disse: Ataquem, cavaleiros, estes infiéis são contra nossa cristandade e nosso imperador e rei; demos neles!¹⁰

Não se trata apenas de um texto de massacre. O massacre é só mais uma vez o resultado do profundo esforço humano por se fazer entender e se fazer querer. São Caim e Abel com as estórias de suas partes desejando o desejo do outro para assim realizar sua totalidade. A morte, o massacre é o que realiza o desejo. Estranhamente (ou seria logicamente?), a estória obscurificada ressurgiu no encontro com o outro¹¹. Pizarro queria um amigo. Mas para isso necessitava que suas primícias (a Coroa e a Igreja), sua estória fosse querida pelo outro. É a reedição da tragédia original da rivalidade ôntica que funda o encontro humano, a busca por se comunicar, por comungar com o outro, transformar a parte em unidade. Como observa Zvetan Todorov sobre a luta entre Cortez e Montezuma: “Os espanhóis ganham a guerra. São indiscutivelmente superiores aos índios na comunicação inter-humana (...) não é motivo de assombro que ganhem os especialistas em comunicação.”¹² As caravelas dos descobridores, as entradas e conquistas são metáforas das palavras míticas que Caim dirige a Abel.

Distinguindo a comunicação humana da comunicação com o mundo, Todorov aponta para a mesma distinção que antes fazíamos entre a comunicação horizontal de Caim e Abel e a comunicação oblíqua, mediada pelo mito que integra as relações horizontais e verticais.

Estamos acostumados a não conceber a comunicação como algo mais que seu aspecto inter-humano, pois, como o “mundo” não é um sujeito, o diálogo com ele é muito assimétrico (se é que há diálogo). (...) O conceito seria mais produtivo se se entendesse [comunicação] de modo a incluir, ao lado da interação de indivíduo e indivíduo, a que tem lugar entre a pessoa e seu grupo social, a pessoa e o mundo natural, a pessoa e o universo religioso.¹³

Ora, o que propõe Todorov é entender o mito não como mensagem, mas como o meio dentro do qual a comunicação pode restabelecer a impossível *communitas*. Mas esta não foi a herança da conquista. O triunfo da conquista foi a vitória da comunicação horizontal em que o meio é a mensagem, como expressa a fórmula consagrada de McLuhan.

O resultado não foi apenas o massacre de povos e nações, mas foi mais, foi a destruição da estória dos povos do Novo Mundo. As primícias dos povos encontrados, o ouro com que adornam as representações do sagrado é o meio que se torna mensagem. Por isso representa também o meio que justifica a conquista. Mas é o meio pelo qual se conquista o desejo do outro. Em uma gravura de Guaman Poma de Ayala estão representados

Atahualpa e um conquistador. O Inca tem na mão um prato com ouro. Está sentado. Na sua frente o conquistador está de joelhos olhando o ouro. Da boca do índio saem as palavras: “Vocês comem este ouro?” E o conquistador responde: “Este ouro comemos.” É preciso devorar o totem. Isto transforma o conquistador no próprio objeto do desejo.

Este é o fascinante da conquista. Ela não foi um simples ato de exploração e subjugação, foi também um ato de sedução, de se fazer desejado. E para que isto aconteça é sempre preciso destruir a estória do outro, aquela pela qual o outro, como Abel, realiza-se em si mesmo, sabe que sua obra é por si só de agrado. Ao contrário da imagem que se fez dos conquistadores a partir da *leyenda negra*, Vasconcelos nos lembra que eles eram “movidos por surtos de glória e apetite de contemplação, do encantamento e do esplendor”¹⁴. Ruggiero Romano nos diz a seu respeito:

Pobres diabos, caçulas de famílias de média, pequena e bem pequena nobreza (muitas vezes imaginária...) que conheceram em suas casas o modo de vida aristocrata, com os mitos, os ideais, as ambições que a terra de Espanha não pode mais alimentar. (...) Valer, note bem, e não apenas “ganhar”, pois o problema é, não apenas encontrar o ouro que não pode ganhar na metrópole, mas ainda, e principalmente, afirmar-se socialmente, impor-se, estabelecer-se.¹⁵

IV

É neste contexto que emerge, tanto quanto posso comprovar, a palavra “conquistar” e “conquista” com a conotação de “ganhar o afeto, a simpatia, o agrado” do outro. Do contexto militar em que o termo originalmente encontra seu uso, facilmente oscila entre o seu sentido mais elementar de adquirir por triunfo e o seu sentido etimológico de trazer para junto, re-unir, colocar junto, comungar, comunicar. Daí o sentido sempre ambíguo com o qual se conota o termo. Por uma ordem imperial, Carlos V mandou suprimir do discurso oficial as palavras “conquista” e “conquistador”, determinando em 1540 sua substituição por “descobrimento” e “colono”¹⁶. Por que teria feito isto? Queria evitar a conotação militar da empresa conquistadora? Ou queria justamente dissimular o fato de que na conquista está oculto o medo, o temor de não ser de agrado, de não “valer”?

É por volta do início do século XVII que a palavra “conquista”, feita infame pela *leyenda negra*, começa a ser usada para descrever o ato de sedução sexual. Seria surpresa encontrar então em um poeta e pregador como John Donne, do início do século XVII, esta descrição de uma sedução amorosa em seu poema “À Sua Donzela Indo para a Cama”?

Permite minhas acariciantes mãos e deixa-as ir
Atrás, à frente, por cima, abaixo e por meio.
Ó minha América, minha terra recém descoberta,
Meu reino, o mais seguro quando manejado por um homem,

Minha mina de pedras preciosas, meu império,
Quão abençoado sou neste descobrir-te.¹⁷

Não é difícil, então, entender que Caim foi verdadeiramente o primeiro amante. Foi o conquistador. Seu desejo era ser desejado. Nas palavras de Paz: “No amor não buscamos tanto o conhecimento (...) como o reconhecimento; quando escolhemos o objeto de nosso amor queremos que aquela pessoa nos escolha.”¹⁸ E aí novamente o paradoxo que apresento com palavras de um outro poema de Donne: “Mas tu perderás o estilo de conquistador./ Se eu, tua conquista, perecer por teu ódio.”¹⁹ Eis as palavras que o outro diz a Caim no mito dos irmãos: “O desejo será contra ti.”

Julio César Arana, patrão borracheiro no Peru no início deste século, acusado, pelo Comitê Seletor da Casa dos Comuns na Inglaterra, de torturas e genocídio na peonagem indígena pela exploração da borracha, justifica a sua utilização do termo “conquistar” em resposta ao Comitê com estas palavras: “Porque esta palavra ‘conquistar’, que según me han dicho en inglés suena muy fuerte, nosotros la usamos en español para atraer una persona, conquistar sus simpatías.”²⁰ O velho Caim alegrar-se-ia com esta explanação, é tudo o que queria: conquistar a simpatia. Sua urgência era a de um comunicador. Mas para isso era necessário reduzir o outro a uma condição de dependência. Precisava comunicar seu desejo, mas só poderia fazê-lo criando no outro a mesma necessidade de comunicação, o mesmo desejo. Mas Abel, o outro, é o ser do bestial e imediato auto-reconhecimento.

Abel, precisamos imaginar, era um ser feliz. Tinha aquela felicidade do descaso que era simultaneamente objeto do amor e do ódio. Assim, não estamos longe das representações seiscentistas do indígena como o bom selvagem paradisíaco e simultaneamente o temível canibal. Não seria esta também a ambígua imagem que Caim fazia de Abel? É preciso humanizar Abel, civilizá-lo, torná-lo um carente. Este é o jogo da sedução, da conquista, que une amor e ódio. A regra desta conquista comunicativa funciona sempre nestes dois acordes: o outro é bestializado sendo o objeto do ódio e ao mesmo tempo infantilizado para ser objeto de amor²¹. A regra é usurpar do outro sua estória, a construção de sua subjetividade, sua forma de erguer no mundo uma morada. Assim começa a morte: Caim traz Abel ao campo, à sua morada. Sem morada, sem sua cultura, sem sua estória, Abel é silêncio. Não é por coincidência que em vários relatos da conquista dos astecas até os ianomami²² se apresente o triunfo da comunicação civilizadora como a morte ou o calar dos deuses, das representações que dão sentido à estória: “Somos gente simples, somos percíveis, somos mortais, deixai-nos, pois, morrer, deixai-nos perecer, pois nossos deuses já estão mortos.”²³ A conquista como ato comunicativo é a imposição de uma linguagem alheia, de uma heteronomia.

O resultado deste encontro comunicativo foi a destruição do acervo mítico como narrativa mediadora na América Latina. Eis o relato maia de Chilam Balam: “Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer as flores mur-

char. Para que sua flor vivesse, danificaram e engoliram a nossa flor.”²⁴ Flor é a freqüente metáfora para designar uma língua em vários povos americanos.

V

A vitória da comunicação horizontal está na imposição do silêncio e da linguagem inarticulada como regra. Antônio Vieira, no século XVII, já intuía isso ao dizer que o mal de que o Brasil sofria, sua enfermidade, era ter sua voz calada. Já um pouco antes de Vieira, nos primórdios setecentistas, é este o testemunho que vamos encontrar em um escritor que nunca visitou a América, mas cuja intuição na descrição do continente é genial. Falo de Shakespeare, que, em sua obra tardia *A Tempestade*, assim descreve os desígnios do Novo Mundo (“*brave new world*”, disse Shakespeare) representado pelo personagem Caliban (anagrama de canibal e corrupção de caribenho).

Caliban é e permanece escravo. Não tem saída. Mas, na sua submissão, Shakespeare sugere que o que representa a consumação do domínio de Próspero também traz consigo uma semente de resistência e reação. E este elemento é a própria comunicação no seu reverso: o xingamento, a maldição. Vejamos uma passagem.

Próspero — Veremos Caliban, meu escravo que nunca nos dá uma resposta educada.

Miranda — Este é um vilão, meu senhor. Não gosto de olhá-lo.

Próspero — Seja como for, não podemos dele prescindir. É ele quem faz nosso fogo, recolhe a lenha e nos serve nas nossas atribuições. Isto nos é vantajoso. Ei escravo! Caliban! Tu que estás aí, fala!

Caliban — Há madeira suficiente em casa.

Próspero — Vem, te digo. Há mais o que fazer. Vamos, sua tartaruga! Vamos! Escravo venenoso, tomado pelo diabo! Seu maldito, mexe-te!

Caliban — Preciso cear. Esta ilha é minha por Siorax minha mãe. Tu a tomaste de mim, quando primeiro aqui chegaste. Vieste a mim e me enganaste. Dar-me-ias água com cereja e ensinar-me-ias a nomear os astros maiores e os menores que queimam como tochas de dia e de noite. Então eu gostei de ti. Então mostrei-te todas as qualidades desta ilha: as fontes de água fresca, os lugares áridos e férteis. Maldito seja eu que assim o fiz. Que todos os feitiços de Siorax, sapos, besouros, morcegos, caíam sobre ti. (...) Ensinaste-me tua língua, e meu proveito nisto é que aprendi a amaldiçoar. Que a praga rubra te tome por me teres ensinado tua língua.²⁵

Na cena seguinte de Shakespeare, Caliban formula estas palavras: “Preciso obedecer. Sua arte (técnica!) é de tal poder que controla meu danado deus Sétobos, e faz dele um vassalo. Assim, portanto, sou escravo.” Caliban perdera sua estória. Não era mais uma ilha. Sucumbira à sedução.

O curioso destas passagens é que a maldição para Caliban tem poder

justamente porque se expressa na língua do dominador: “Ensinaste-me tua língua, e meu proveito nisto é que aprendi a amaldiçoar.”

No entanto, esta linguagem final é, simultaneamente, também uma forma de resistir pelo reverso da utopia, pelo outro lado da comunicação: a linguagem do xingamento, deste xingar que penetra os últimos recantos dos léxicos lácios falados na América Latina. Como mostrou Octavio Paz²⁶, este xingamento está quase que dogmatizado nas lendas de Malinche, a amante asteca de Cortez que lhe servia de tradutora, contrabandista de palavras.

Pode-se agregar a esta informação também o seu reverso. Não só servem as difamadas mães latino-americanas como bodes expiatórios do mal adventício, mas convertem-se como em câmara escura e, no seu reverso, são as virgens redentoras, mães sempiternas imaculadas (N. Sra. Aparecida, N. Sra. de Guadalupe, as santas, as mães de santo) sempre tratadas com carinho e familiaridade. Usamos freqüentemente diminutivos para designá-las, como no caso peculiarmente nosso de Santa Terezinha ou das menininhas mães-de-santo do candomblé baiano. Sérgio Buarque revela este traço como fundamental para definir o caráter da linguagem tanto brasileira como, de resto, na América Latina de fala castelhana²⁷.

Quer dizer, a língua, esta que foi imposta, por um lado destruiu a alma latino-americana, mas também legou-lhe a linguagem de uma nova articulação, a maldição — daí o xingamento, a linguagem de resistência, a linguagem final, apocalíptica que se volta contra si própria. Simultaneamente, surge neste campo devastado, no reverso do fim da história, o seu oposto. “*Endzeit gleicht Urzeit*” (Hermann Gunkel). Aparece o linguajar lhano, cortês, sem cerimônias, de aproximação familiar, de re-estabelecimento de vínculos orgânicos elementares, de amizade, de fraternidade, parentesco e compadrio. É a linguagem das relações elementares, não das relações burocráticas, racionais, formais e protocolares, das relações de poder. Bestialização e infantilização: o registro de uma comunicação bem-sucedida.

O ato comunicativo que originou a conquista criou uma cultura do silêncio e da dissimulação, que não apenas demarca o espaço de resistência do oprimido, mas, como comenta Luigi Santrini, “o silêncio parece ser sinal de uma epifania dos pobres, no sentido de que o silêncio se inscreve em uma ordem de verdade — a verdade histórica da dominação — e a palavra em uma ordem de poder.”²⁸ Daí por que o rosto latino-americano apareça comumente expresso no que não é sua aparência. “A metáfora, a ocultação, a dissimulação, o silêncio, permanecem como linguagem que documenta a persistência da mesma violência que lhes deu origem.”²⁹

A história dos 500 anos de América Latina vista de fora é feito um “informe sobre cegos” em suas vidas submersas e labirínticas, como mostra exemplarmente Ernesto Sábato em seu livro *Sobre Heróis e Tumbas*³⁰. Descreve um observador obcecado e aterrorizado ao conhecer o mundo dos cegos, aparentemente caótico mas terrivelmente organizado, que ele não consegue penetrar. Para ele, a visão, a clareza analítica, a narrativa revela ape-

nas com pavor a impossibilidade de dominar o objeto do medo. Esta realidade é ao mesmo tempo fascinante, claramente patológica, mas aterrorizadora porque o observador não se vê observado. Ele conhece mas não é reconhecido como aquele que é capaz de apontar ao cego a sua cegueira. Ele é profundamente desprezado pelo cego. O cego é aqui o ser do descaso, a quem ama na figura de uma mulher e a quem odeia por não ser reconhecido. A história da comunicação na América Latina é uma história de sedução³¹. Somos Abel e Caim, Caim e Abel.

VI

Comunicação teológica na América Latina não pode se olvidar, sob pena de repetir os erros do passado, que o projeto salvacionista do cristianismo foi parte da mesma conquista que roubou de outrem sua estória. José Carlos Mariátegui disse com muita propriedade que “os missionários não impuseram o evangelho, impuseram o culto, a liturgia.”³² Não que o marxista Mariátegui tivesse qualquer estima especial pelo evangelho. O que quis dizer é que, ao contrário de haver um encontro religioso em que o mito judaico-cristão fosse confrontado com os mitos indígenas, o que houve foi o paradoxo da comunicação horizontal em que o meio, ou seja o culto ou a liturgia, a palavra institucionalizada tornou-se o fim mesmo da missão e da catequese. Caim e Abel entram em diálogo para que não haja diálogo. Foi um ato de sedução, do amante que, para realizar o desejo de ser desejado, assassina o irmão. Entre os dois não há mais o terceiro, não há a narrativa, apenas o discurso direto. O discurso do conquistador, do comunicador.

Entre a narrativa ou a estória e o discurso há uma diferença básica³³. A narrativa é a apresentação de um fenômeno que ocorreu em certo tempo e que não supõe a interferência por parte do narrador, e, quando esta estória é uma narrativa sobre o princípio do mundo ou da sociedade que, sem o propósito de explicá-la, a detecta, a mapeia, temos um mito. O discurso sempre supõe uma relação direta entre o que fala e o que ouve, supõe uma intenção, por parte de quem fala, de influenciar de alguma maneira o ouvinte. A narrativa, ao contrário do discurso, é uma comunicação indireta, oblíqua. No discurso o seu meio é o seu próprio fim, sua mensagem. Estes tipos ideais se mesclam, mas permanecem sempre a imposição e a violência na predominância do discurso. Comunicação teológica na América Latina pode agora ser balizada por esta questão: o que é priorizado, a estória ou o discurso?

Em um continente do silêncio e de gritos inarticulados, uma comunicação autenticamente oblíqua se fará com base na possibilidade da teologia articular as estórias nas quais manifesta-se ou não, nas quais expressa-se ou não o mito cristão: o Totalmente Outro, uma vez no tempo e no espaço, em um estranho gesto de amor, entregou-se a um mundo que não o re-

conheceu. O inverso de uma conquista, um Caim que se entrega ao desca-
so de Abel.

Assim como o encontro de Caim e Abel assumiu a forma de mito, de estória fundante, para proteger Caim e Abel, é concebível restabelecer as bases de uma possível convivência reconstruindo-se o mito da conquista e da colonização, que ontem e hoje, externa e internamente, estendem-se para dentro da América Latina. Sugiro que, com base nestas estórias exem-
plares e seus paradoxos, é possível entabular uma comunicação oblíqua. Esta é uma tarefa propedêutica da teologia, e talvez tudo que agora impor-
ta fazer. Quiçá então, sobre este pano de fundo, faça sentido novamente contar a estória do Cristo, muito mais o segundo Caim que o segundo Adão; contar estórias daquele que também ensinava que “aos de fora (aos estrangeiros) tudo se ensina por meio de parábolas” (Mc 4.11). Teologia é o que se faz entre o silêncio de Abel e a palavra direta de Caim. Nos dois extremos habita a morte.

VII

Nas *Mil e Uma Noites* há várias estórias que conectam narrativa com vida e a sua ausência, tanto o silêncio como a fala direta, com a morte. Uma delas é a do médico Duban, que é ameaçado de morte pelo rei. Ele pede ao rei a permissão de contar a estória do crocodilo em troca de sua vida. A permissão não é concedida e Duban é morto. Mas logo antes de ser decapitado, oferece ao rei impiedoso um livro para que leia durante a execução, uma incrível inversão da conquista dentro de sua própria lógica: a conquista do conquistado! O carrasco executa seu trabalho. E a cabeça já desprendida do corpo fala:

“Ó rei, podes olhar o livro.” O rei abre o livro, suas páginas estão grudadas. Pondo o dedo na boca e molhando-o com saliva, consegue virar a primeira página. Então virou a segunda, e assim por diante. Continuou desta maneira, porque as páginas separavam-se com alguma dificuldade, até chegar à sétima página. Olhou e nela também não havia nada escrito. “Médico”, disse, “não vejo nada nestas páginas.” “Continua a folhear”, disse a cabeça. Folheou assim mais páginas, e nada encontrou. Passados alguns momentos o tóxico havia entrado no seu corpo; o livro estava impregnado com veneno. Deu um passo, cambaleou e caiu no chão.³⁴

Assim como o breviário dado a Atahualpa, como símbolo mudo da verdade a ser imposta, também o livro que não narra uma estória; mata. Um livro imposto ou um livro em branco são livros envenenados.

Notas

- 1 Devo a André NEHER, *Le puits de l'exil: la théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609)*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, a interpretação destas intuições do Maharal.
- 2 Paul RICOEUR, *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon, 1967, p. 232.
- 3 Hermann GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, p. 49.
- 4 É interessante observar que o texto hebraico anuncia, mas omite estas palavras. Seriam fortes demais as palavras ou tão inocentes a ponto de o copista não compreender sua força derradeira?
- 5 Ver GUNKEL, op. cit., p. 48.
- 6 A mais popular reconstrução desta narrativa encontra-se no mito hegeliano do senhor e do escravo. Mas diferentemente da solução hegeliana, que da luta mortal suspende o desfecho quando um indivíduo, por amor à vida, aceita a escravidão e relega a liberdade, o mito dos irmãos já abre com o desfecho radical. Não existe solução de compromisso. Ao contrário de Hegel, aqui vida é liberdade e o confronto de liberdades, uma tragédia. Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 145-155.
- 7 Konrad LORENZ, *On Aggression*, New York, Bantam, 1963, p. 230.
- 8 Christa WOLF, *Cassandra*, New York, Farrer, Straus, Giroux, 1984, p. 173.
- 9 Octavio PAZ, *La otra voz*, Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 72.
- 10 Miguel LEÓN-PORTILLA, *A conquista da América Latina vista pelos índios*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 108-109.
- 11 É importante ter em mente o impacto que causou o descobrimento depois das cartas de Américo Vespúcio que contradisseram a convicção de Colombo, revelando que as terras encontradas pelos europeus eram uma parte não computada na visão da ecumene europeia. Aqui a palavra “descobrimento” é correta. São os europeus que se descobrem não-reconhecidos pelo inusitado outro que encontram. Cf. Luis N. RIVERA PAGAN, *Evan-gelización y violencia: la conquista de América*, San Juan, Cemi, 1991, pp. 12-14.
- 12 Zvetan TÓDOROV, *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 1989, p. 105.
- 13 ID., *ibid*, p. 75.
- 14 José VASCONCELOS, El pensamiento iberoamericano, in: VV. AA., *Filosofia latino-americana: introducción al filosofar*, Bogotá, El Buho, 1984, p. 53.
- 15 Ruggiero ROMANO, *Mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*, São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 27. Sobre este ponto veja também Alberto FLORES GALINDO, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, Havana, Casa de las Américas, 1986, pp. 28-30. TÓDOROV, op. cit., p. 20, reitera esta mesma posição falando sobre o sentido de desígnio que guiava Colombo: “(...) a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não são mutuamente exclusivos; inclusive há entre eles uma relação de subordinação: a primeira é um meio e o segundo, um fim.”
- 16 ROMANO, op. cit., p. 56.
- 17 John CAREY, ed., *John Donne*, Oxford Oxford University, 1990, p. 13.
- 18 Octavio PAZ, *Sor Juana, or the Traps of Faith*, Cambridge, Belknap, 1988, p. 95.
- 19 *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University, 1981, verb. “Conquest” 4.b.
- 20 Michael TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, University of Chicago, 1987, p. 28.

- 21 De Cortez até Xuxa a regra é a mesma (na questão de Xuxa não me refiro à sua relação com as crianças, mas com a magistral infantilização da linguagem na sedução de crianças e, sobretudo, adultos): conhecer, como estratégia de poder, implica a destruição do conhecimento do outro.
- 22 Veja o belo “Depoimento de Davi Kopenawa Yanomami”, in: *Yanomami: a todos os povos da terra*, São Paulo, CCPY/Cedi/Cimi/ NDI, 1990, pp. 11-15.
- 23 LEÓN-PORTILLA, op. cit., p. 20.
- 24 ID., ibid., p. 60.
- 25 William SHAKESPEARE, *The Tempest* I, ii 310-365.
- 26 Octavio PAZ, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, pp. 59-80.
- 27 Sérgio Buarque de HOLANDA, *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1982, pp. 107-110.
- 28 Apud José de Souza MARTINS, *Caminhada no chão da noite*, São Paulo, Hucitec, 1989, p. 116.
- 29 MARTINS, op. cit., p. 116.
- 30 Ernesto SÁBATO, *Sobre héroes y tumbas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp. 247-376.
- 31 Seria por acaso que um conhecido comunicador brasileiro de hoje use como senha para passagem à alma do povo a frase: “Minha gente, não me deixem só!”?
- 32 José Carlos MARIÁTEGUI, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1973, p. 173.
- 33 Veja Tzvetan TODOROV, *The Poetics of Prose*, Oxford, Basil Blackwell, 1977, p. 25.
- 34 Apud ID., ibid. p. 74.

Vítor Westhelle
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo — RS