

**RELIGIÃO, ATEÍSMO E FÉ:
UMA LEITURA RICOEURIANA DE JOAQUIM NABUCO**

Thiago MAERKI¹

Resumo: Segundo Alfredo Bosi (2010, p. 98), “virou lugar-comum falar do cosmopolitismo de Nabuco e insinuar que ele teria sido um exilado em sua própria terra”. Por outro lado, pouco se tem comentado sobre como ele foi lido e interpretado fora das terras tupiniquins. As obras nabuconianas escritas em francês raramente têm chamado a atenção dos críticos brasileiros, que direcionaram suas análises principalmente para a obra *Minha formação*. Não obstante, das páginas de *Foi Vaulue*, traduzida para o português somente em 1985, emerge um Nabuco diferente do autor canonizado pelas obras em português; autor este que escreve em francês e procura exprimir-se através desta língua. Nesta obra, o autor descreve o itinerário de sua vida, apresentando em que termos teria se dado a sua volta à fé. Esse movimento de retorno, que leva da Religião ao ateísmo e deste à fé, parece se aproximar da tese central de Paul Ricoeur (1978) apresentada no ensaio *Religião, Ateísmo e Fé*, em que o hermenauta propõe uma relação dialética entre estes estatutos. O principal objetivo deste artigo é examinar em que medida podemos utilizar essa dialética ricoeuriana para entendermos o processo da “reconversão religiosa” de Nabuco, ao mesmo tempo em que procuramos situar *Foi Vaulue* em meio ao *corpus* nabuconiano.

Palavras-chave: Joaquim Nabuco. Paul Ricoeur. Literatura e religião. Dialética. Exercícios espirituais.

Considerações iniciais

Joaquim Nabuco (1849-1910), político, diplomata e escritor, “flor tão bela de nossa cultura”, “lição perene de beleza literária e de grandeza humana” (LIMA, s/d, p. 25) e “o poeta de um mundo cuja dissolução seria a matéria narrativa de um José Lins do Rego e a fonte antropológica de um Gilberto Freyre” (BOSI, 2010, p. 89), é um dos intelectuais brasileiros mais interessantes de sua época, estigmatizada por grandes agitações políticas, econômicas e sociais que marcariam definitivamente a história do Brasil. Em carta a Nabuco,

¹ Mestre em Teoria e História Literária (2013), pelo Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, Brasil, e doutorando pelo mesmo programa de pós-graduação. E-mail: thiagomaerki@yahoo.com.br

datada de 14 de abril de 1983, Machado de Assis (1984) escrevia não ser necessário dizer o quanto lhe tinha afeição e o quanto este lhe servira de inspiração. Dentre os acontecimentos que marcaram a geração de Nabuco, destacam-se os embates entre abolicionistas e conservadores na defesa ou na crítica à escravidão, tendo sido ele um fiel defensor dos negros, colocando no *proscenium* os séculos em que eles viveram sob a égide da violência e da exploração. À vista deste aspecto, é erigida a figura de um Nabuco que aparece, sobretudo, em *O abolicionismo*, obra publicada em 1883. Sobre esta obra, diz Alceu Amoroso Lima (s/d, p. 15): “O livro de Joaquim Nabuco sobre ‘O abolicionismo’ deveria ser de leitura obrigatória a todos os jovens brasileiros e, no entanto, ninguém o lê”. A seguir, o crítico questiona: “Quando terá o Brasil outro Joaquim Nabuco para levar avante a revolução social, a da passagem do trabalho livre ao do trabalho justo, ou melhor, do nominalmente livre ao realmente livre?” (s/d. p. 16).

Das páginas de *Minha formação*, obra memorialista escrita em solo inglês e publicada em 1900, surge um novo Nabuco, realizado, não mais tão inquieto quanto aquele ligado às causas de *O abolicionismo*, ou, como disse Claude-Henri Frèches (2014, p. 105) de *Foi Voulu* – mas que também poderia ser atribuído à obra em questão – “obra de um homem amadurecido”. Este amadurecimento o levaria, em sua obra de memórias, ao retorno à infância, declarando possuir uma singular nostalgia: a “saudade do escravo” (NABUCO, 1998, p. 183). A princípio, essa nostalgia pode ser vista como um paradoxo por parte dos leitores menos perspicazes, no entanto, o que existe é a dialética – ademais uma dialética que parece percorrer toda a obra e a vida de Nabuco –, entre o universal e o particular. Evidentemente, quando se refere à “saudade do escravo”, o autor não acena à nostalgia da escravidão (universal) que outrora havia denunciado, mas à figura do próprio escravo (particular) que em sua mente figurava como arquétipo, remetendo-o às lembranças de sua infância – já que, como ele mesmo assegura, “o traço todo da vida é para muitos um desenho da criança esquecido pelo homem” (NABUCO, 1998, p. 188) –, apreendidas, mormente, de Massangana.

A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou; ela povoou-o como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas lendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte... É ela o suspiro indefinível que exalam ao luar as nossas noites do Norte. Quanto a mim, absorvi-a no leite preto que me amamentou; ela envolveu-me como uma carícia muda toda a minha infância; aspirei-a da dedicação de velhos servidores que me reputavam o herdeiro presuntivo do pequeno domínio de que faziam parte... Entre mim e eles deve ter-se dado uma troca contínua de simpatia, de que resultou a terna e reconhecida admiração que vim mais tarde a sentir pelo seu papel (NABUCO, 1998, p. 183).

Nesta passagem, Nabuco revela a importância que os escravos tiveram em sua formação; os “mitos”, as “lendas” e “encantamentos” que este arquétipo lançou em sua alma pueril, envolvendo-o numa “carícia muda”. Portanto, a saudade que Nabuco sente não poderia ser a da escravidão, mas a do escravo: ser palpável, não abstrato, tão humano quanto ele. Uma dessas lembranças parece ter marcado ainda mais profundamente o seu caráter, evento este igualmente ligado à infância e que o acompanharia pelo resto da vida, vivamente retratado também em *Minha formação*.

Eu estava uma tarde sentado no patamar da escada exterior da casa, quando vejo precipitar-se para mim um jovem negro desconhecido, de cerca de dezoito anos, o qual se abraça aos meus pés suplicando-me pelo amor de Deus que o fizesse comprar por minha madrinha para me servir. Ele vinha das vizinhanças, procurando mudar de senhor, porque o dele, dizia-me, o castigava, e ele tinha fugido com risco de vida... Foi este o traço inesperado que me descobriu a natureza da instituição com a qual eu vivera até então familiarmente, sem suspeitar a dor que ela ocultava (NABUCO, 1998, p. 182).

Talvez tenha sido este acontecimento a mola propulsora do antiescravismo de Nabuco, o que o teria impulsionado a combater com todas as forças a escravidão, confessando que nessa “escravidão da infância” não poderia pensar sem um pesar involuntário (NABUCO, 1998, p. 183). Toda a vida de Quincas, o belo, (apelido que recebera por causa de seu porte

físico invejável) parece ser formada, então, pelo refazer daquele traço de desenho infantil esquecido pelo homem, já que a todo o momento ele seria arrebatado para seus primeiros anos vividos no engenho de Massangana², em Pernambuco.

Entre *O abolicionismo* e *Minha formação* está a redação de uma obra de Nabuco esquecida da crítica literária brasileira, que a ela faz referências apenas fugidias: *Foi Voulué* é o nome dela, escrita em francês³, como nos assegura Frèches (2014, p. 105), em Petrópolis entre 1892 e 1893. A tradução do título para o português é, no mínimo, interessante. A primeira tentativa parece ser a de Amoroso Lima (s/d), em 1966, que aparece em um prefácio à *Minha Formação*: “A volta à fé de um espírito”. O crítico revela que esta obra ainda carecia de uma tradução ao português (LIMA, s/d, p. 23). A próxima tradução de que temos conhecimento é a de Aida Batista do Val, feita para a primeira edição brasileira, de 1985, publicada pela Fundação Joaquim Nabuco (Editora Massangana): “Minha fé”. Mais recentemente, em 2010, a Academia Brasileira de Letras fez surgir uma nova tradução da obra, feita por Ruth Sylvia de Miranda Salles, cujo título foi traduzido por “A desejada fé”.

² O nome Massangana teria surgido da palavra *Massanganu*, de origem africana. No prefácio à edição de *Minha formação* publicada pelas “Edições de Ouro”, escrito em abril de 1966, Alceu Amoroso Lima comenta: “A propósito de Massangana, escrito no feminino, devo lembrar que provei certa vez, em uma comunicação à Academia, que a grafia exata do nome, tão memorável, é Massangano, como masculino e não Massangana. É nome africano, até na África grafado como masculino e nas escrituras da venda e heranças da fazenda de sua infância figura sempre com essa mesma grafia [...]. Mas Massangana ficou como tal e como tal permanecerá [...]. Há erros linguísticos que jamais devemos corrigir!” (LIMA, s/d p. 22-23). O termo “massanganu” significa “confluência”, “foz”, “lugar onde dois rios se juntam em um só”, sendo, pois, apropriado como denominação do engenho onde Nabuco passou a infância, lugar onde ocorre o cruzamento dos riachos Massangano e Algodois. O Engenho de Massangana fica situado às margens do rio Ipojuca que, como lembra Alfredo Bosi, referindo-se a uma fala do próprio Nabuco, “se embarcava o açúcar para Recife” (BOSI, 2010, p. 89).

³ O fato de Nabuco escrever em francês várias de suas obras (*Foi Voulué*, *L’Option* e *Pensées Détachées*) o enquadra dentro do espírito da época em que viveu. Curioso é notar, apenas para citar um exemplo desta tendência, que o filósofo romeno Emil Cioran (1911-1995) abdicara de sua língua materna e passara a escrever em francês. Nesta língua, escreveu sua principal obra, *Précis de Décomposition*, através da qual, segundo o próprio autor, procurou, através da escrita, realizar uma espécie de “exercício espiritual”, exercício de escrever para si mesmo, o que vai ao encontro do que afirma Nabuco: “Nestes últimos anos realizou-se em mim uma perfeita evolução católica e estou escrevendo sobre isto, embora não seja para o público” (NABUCO *apud* FRÈCHES, 2014, p. 103). Ora, se não escrevia para o público, escrevia para si, arriscamos dizer, também como uma espécie de “exercício espiritual” através do qual podia amadurecer sua fé.

Esta parece ser a tradução ideal. No entanto, é interessante notar que o subtítulo, *Mysterium Fidei* [Mistério da Fé], que consta da edição em francês, aparece também nas duas traduções brasileiras.

Desse mosaico, surgem questões desafiadoras: Qual seria a relação ente *O abolicionismo*, *A desejada fé* e *Minha formação*? Que Nabuco cada uma delas revela e qual seria o fio condutor que as uniria, já que, aparentemente, são obras que apresentam pontos divergentes? Acreditamos que as respostas poderiam ser dadas partindo de diversos pontos, mas, a fim de delimitar e dar concisão a este estudo, achamos por bem restringir nosso campo de visão. Partindo da religião, objetivamos examinar o tratamento a ela dado por Nabuco nas três obras elencadas, a fim de mostrar que esses textos, na verdade, acompanham o amadurecimento ontológico-filosófico-religioso de Quincas.

A dialética espiritual de Paul Ricoeur

O ponto de partida para a análise que esboçamos é o ensaio *Religião, ateísmo e fé* de Paul Ricoeur (1978). Nele, o autor analisa a dialética entre as três instâncias que lhe servem como título. Tendo em vista o ceticismo de Nietzsche e Freud, Ricoeur propõe que o ateísmo se situa entre a religião e a fé, que ele afirma ser pós-religiosa e que molda uma época, igualmente, pós-religiosa (1978, p. 368). “O termo ‘ateísmo’”, defende o autor, “foi situado em posição intermediária, ao mesmo tempo como um elo entre a religião e a fé. Ele olha para trás, para aquilo que nega, e para a frente, para aquilo que abre” (1978, p. 368). Desse modo, percebe-se que “religião” e “fé” possuem, na visão do filósofo, estatutos diferentes; elas não se confundem porque são distintas. Por outro lado, estão unidas por este “elo” denominado ateísmo. Parece haver um itinerário que leva o homem religioso ao ateísmo e deste à fé, constituindo este movimento uma dialética ontológica. Joaquim Nabuco, como buscaremos defender, parece ter vivido esta dialética, o que demonstraremos através da análise de suas três obras anteriormente citadas. Antes, no entanto, convém examinar mais incisivamente esta dialética proposta por Ricoeur.

O texto ricoeuriano estrutura-se em torno de dois eixos: “da acusação” e “da consolação”. Pensando no primeiro eixo, após lembrar-se da famosa declaração nietzschiana que anuncia a “morte de Deus”, o autor propõe as seguintes questões:

Todo mundo conhece a famosa frase do insensato em *O Gaio Saber*: “Deus morreu”. Mas a questão consiste, antes, em saber qual o deus que morreu; em seguida, quem o matou, se é verdade que essa morte é um assassinato; enfim, que espécie de autoridade pertence à palavra que proclama essa morte. Essas três questões qualificam o ateísmo de Nietzsche e Freud em oposição ao do empirismo inglês ou do positivismo francês [...] (RICOEUR, 1978, p. 372).

Assim, o deus criticado pelos mestres da suspeita não é o mesmo deus censurado pela tradição empírica franco-inglesa. Estes questionavam a existência de Deus; pensavam ser impossível encontrar provas concretas de sua existência. Nietzsche e Freud parecem não colocar em dúvida a existência de Deus. Ricoeur aponta que o deus cuja morte se declara é o deus metafísico, teológico, ou melhor, o da ontoteologia criada por Heidegger; é o deus moral que aparece na relação entre ética e religião estabelecida por Kant, que considera os mandamentos da consciência como mandamentos de Deus. Para Ricoeur, “esta ontoteologia encontrou na filosofia kantiana sua mais alta expressão filosófica” (1978, p. 372). Este deus metafísico, em outras palavras, é o deus da acusação e da condenação; é o deus terrível que julga a todos. Eis o deus que morreu.

O assassino do deus moral não é o ateu, mas o processo cultural que Nietzsche identificou com o niilismo, ou, na visão freudiana, o trabalho de luto aplicado à imagem do pai, que, socialmente, confunde-se com a imagem divina. A descrença para com a figura paterna gerou a descrença em Deus, já que ele representa o “pai universal”. Com isso, Ricoeur detecta que “somos, doravante, incapazes de restaurar uma forma de vida moral que se apresentaria como uma simples submissão a mandamentos, a uma vontade estranha ou suprema” (1978, p. 373). O homem, portanto, se rebela contra o pai, não quer mais acatar suas ordens, não se submete mais a seus mandamentos, não quer mais realizar a “vontade suprema”, ou seja, a vontade de Deus. O ateísmo de Nietzsche e Freud é desta ordem; ele

declara a morte deste pai, deste deus moral estritamente vinculado à religião. Ou, nas palavras de Ricoeur, “o Deus que procuramos não será a fonte de obrigação moral, o autor de mandamento, o que põe o selo do absoluto sobre a experiência ética do homem” (1978, p. 377).

Assim, se somente o deus moral “é refutado”, um longo caminho de incertezas se abre e Ricoeur questiona como poderíamos penetrá-lo. Ele mesmo dá a resposta: “Poderíamos ser tentados a ir diretamente ao fim e a dar um nome, um nome novo e antigo, a essa última etapa de nosso itinerário, a chamá-la de fé” (1978, p. 374). A fé, dessa forma, funciona como uma espécie de síntese entre a religião do deus moral e o ateísmo e, nesse sentido, o ateu também poderia ser um homem de fé. Para o autor, a fé parece ser um estado de espírito pós-religioso e pós-ateu; um homem que percorre esse itinerário e atinge essa fé seria, na visão nietzschiana, como o seu Zaratustra.

Feitas essas observações, Ricoeur propõe a análise do segundo eixo, “da consolação”. Nele, o autor defende que o deus ameaçador é o mesmo que protege, ou seja, “o deus que dá proteção é o deus moral” (1978, p. 379). Estaria por detrás desta estrutura de acusação-consolo a “lei de retribuição”, através da qual o sofrimento é ligado à maldade; a felicidade à justiça. Nesta visão, o homem que não segue os mandamentos divinos seria submetido eternamente às penas infernais, isso se configura como uma fundação absoluta da moral inserida numa “cosmologia especulativa”. O desenho de uma fé destituída desta concepção pode ser encontrado, segundo Ricoeur, na própria literatura bíblica. Jó, então, desponta como o exemplo perfeito, já que sua fé não está pautada pela lei da retribuição. Pelo contrário, sua fé é testada a todo o momento, é uma “fé trágica”, “para além de toda a segurança e de toda a proteção” (RICOEUR, 1978, p. 380). Dessa forma, o homem de fé não carece ser necessariamente um homem religioso.

Nesta formulação recoeuriana, percebemos que Nietzsche, ao declarar a morte do deus moral, na verdade, proclama a morte da religião moralista, que não possui obrigatoriamente relação com fé. Mas que fé seria esta? Que tipo de fé mereceria sobreviver à crítica de Nietzsche e Freud? É o próprio Ricoeur, mais uma vez, quem nos dá a resposta:

Seria uma fé que se lançaria nas trevas, numa nova “noite do entendimento” – para usarmos a linguagem dos místicos – diante de um Deus que não teria os atributos “da providência”, de um Deus que não me protegeria, mas que me entregaria aos perigos de uma vida digna de ser chamada de humana. Não é este o Crucificado, o Deus de que somente a fraqueza, diz Bonhöffer, pode ajudar-me? O que significa noite, para o entendimento, significa antes de tudo noite para o desejo, tanto quanto para o medo, noite para a nostalgia de um pai que protege. Para além dessa noite, e somente para além dela, poderia ser recuperada a verdadeira significação da consolação, do Deus da ressurreição, do *Pantocrator* bizantino e romano (RICOEUR, 1978, p. 384).

Ao citar esta “noite do entendimento”, o autor retoma a mística de São João da Cruz (1977, p. 08) que, num poema, revela o abandono em que se encontrava a alma: “Em uma noite escura / Com ânsias, em amores inflamada, / Ó ditosa ventura! / Sai sem ser notada, / ’stando já minha casa sossegada”. Versos que o próprio místico explica no prólogo da obra *Subida do Monte Carmelo*:

Para declarar e dar a entender esta noite escura pela qual a alma tem de passar a fim de chegar à luz divina da perfeita união do amor de Deus, quando é possível nesta vida, seria mister outra maior luz de ciência e de experiência do que a minha; pois são tantas e tão profundas as trevas e os trabalhos, tanto espirituais como temporais, que as ditosas almas têm ordinariamente de passar para poderem chegar ao alto estado da perfeição, que não basta ciência humana para o poder compreender, nem experiência para o saber dizer; pois somente quem por isso passa, o saberá sentir, mas não dizer” (JOÃO DA CRUZ, 1977, p. 09).

Essa seria uma fé a-religiosa, que “nos lançaria nas trevas”, na “noite do entendimento”, ou, numa linguagem carmelitana, numa “noite escura”, em que o homem questionaria, como Jó, sua própria existência, colocaria em xeque sua própria fé, momento em que o homem passaria por uma “crise” no sentido de que toda sua existência caminharia ontologicamente para uma mudança radical. É tempo de angústia em que Deus parece abandonar o homem, que se vê sem saída, provado, rejeitado. É a fé que aparece na *Ciência da Cruz*, de Edith Stein, é a fé no crucificado mantida por São Francisco, é a fé em um Deus destituído de toda a acusação e consolação, já que o homem não obtém consolo algum. É a fé mesmo diante do abandono de Deus que retumba na fala de Cristo: “*Eli, Eli, lema*

sabacthani?”; em latim: “*Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*”⁴ [“Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonastes?”] (Mt 27, 46). Este é, antes de tudo, o Deus do abandono, jamais o Deus da acusação e da consolação. Este é o Deus que resiste à crítica tecida pelos mestres da suspeita, o que parece ser a indicação de Ricoeur no seguinte trecho:

O ateísmo nos ensina a renunciar à imagem do pai. Superada como ídolo, a imagem do pai pode ser recuperada como símbolo. Este símbolo seria uma parábola do fundamento do amor; seria a contrapartida, numa teologia do amor, da progressão que nos conduziu da simples resignação a uma vida poética. Esta é, creio, a significação religiosa do ateísmo. É necessário que um ídolo morra, para que comece a falar um símbolo do ser (RICOEUR, 1978, p. 389).

Como vimos, Ricoeur associa esta fé aos místicos, mas limitá-la a eles seria incorrer em erro. Como ela se distingue da religião, seria possível vivê-la sem pertencer à denominação religiosa alguma. É quando morre o “ídolo da religião” que começa a falar o “ídolo da fé”. Fé que perpassa não só a tradição filosófico-teológica, como também a literária. Talvez fosse a esta fé que, por exemplo, Mário de Andrade se referia, em 1924, numa carta a Carlos Drummond ao dizer: “Só há um jeito feliz de viver a vida: é ter espírito religioso. Explico-me melhor: não se trata de ter espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso para com a vida, isto é, viver com religião a vida” (ANDRADE, 2002, p. 21). É provável que, em certa medida, o “espírito católico ou budista” e o “espírito religioso” de Mário de Andrade correspondam respectivamente aos conceitos de religião e de fé à maneira defendida por Paul Ricoeur.

Nabuco: crítica à religião e retorno à fé

Tendo como pano de fundo o aparato intelectual de Ricoeur (1978), analisaremos a dialética entre religião, ateísmo e fé na obra de Joaquim Nabuco. Tomamos como estrutura argumentativa a própria dinâmica do texto ricoeuriano, de forma que primeiramente

⁴ Vulgata; *Evangelium secundum Matthaeum*.

apresentaremos a crítica de Nabuco à religião para, depois, examinarmos sua volta à fé, ou, para utilizar a expressão de Luiz Paulo Horta (2010), a “reconversão” nabuconiana.

Falar deste evento da vida de Nabuco não fora fácil nem ao próprio autor, como sugere, em 1966, Alceu Amoroso Lima em prefácio à *Minha Formação*:

A propósito de sua oscilação entre Fé e Ceticismo, provocada pela influência de Renan, seria mister invocar o volume “Mysterium Fidei”, que figura entre os manuscritos ainda inéditos, embora já em grande parte publicado em “Pensées détachées”. Tão bem traduzidas para o português por sua filha e biógrafa, Carolina Nabuco. Seria preciso lembrar, por exemplo, que Nabuco, depois de contar com sua conversão ao catolicismo no volume que teria por título “A Volta à Fé de um Espírito”, levou-o a José Veríssimo. E esse, solidamente educado no seu ceticismo, ponderou a Nabuco que era preferível não publicar o livro, “pois uma conversão só interessa ao convertido”, por essas palavras ou outras análogas, como me contou Afrânio Peixoto, tal como as ouvira do próprio Veríssimo (LIMA, s/d, p. 13).

Para Amoroso Lima (s/d), as ideias religiosas de Nabuco contrastavam com os desinteresses religiosos do século XIX, mas adiantava a volta ao espírito religioso que marcaria sua geração no século XX, dando início a uma nova era religiosa em terras tupiniquins.

Aparentemente, o ateísmo de Nabuco parece advir tanto de sua defesa do escravo – que fê-lo desacreditar em uma Igreja que pregava a libertação “da boca para fora” – quanto de suas leituras de juventude, principalmente a *Vida de Jesus*, de Renan, como também sugere Amoroso Lima. Em *O Abolicionismo*, ele critica a instituição religiosa em diversos trechos.

Em outros países, a propaganda da emancipação foi um movimento religioso, pregado do púlpito, sustentado com fervor pelas diferentes igrejas e comunhões religiosas. Entre nós, o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. No sacerdote, estes não viam senão um homem que os podia comprar, e aqueles a última pessoa que se lembraria de acusá-los. A deserção, pelo nosso clero, do posto que o Evangelho lhe marcou, foi a mais vergonhosa possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o

cativoiro, e para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou, nunca, impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime religioso das senzalas. A Igreja Católica, apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação (NABUCO, 2003, p. 79-80)⁵.

Percebe-se que a crítica nabuconiana dirige-se à esfera religiosa, à instituição, à Igreja, aos clérigos e, jamais, à fé. O autor acusa a Igreja do Estado de, além de não apoiar a causa abolicionista, manter a escravidão em seus próprios conventos. Isso é, na visão de Nabuco, um desvio da prática anunciada pelos *Evangelhos* pregados pela própria Igreja; haveria, pois, na atitude do clero, um descompasso visível entre aquilo que pregam e aquilo que vivem. O autor enxerga na autoridade eclesiástica um potencial enorme de luta contra a escravidão, como havia acontecido em outros países. No Brasil, diferentemente, a causa abolicionista nada devia à Igreja, que teria fechado os olhos à exploração do negro no país. Contrariamente, “o que dá força ao abolicionismo”, defende o autor, “não é principalmente o sentimento religioso, o qual não é a alavanca de progresso que poderia ser, por ter sido desnaturado pelo próprio clero” (NABUCO, 2003, p. 80). Há, nesta reflexão, uma clara e árdua crítica à Igreja Católica que destoa, como mostraremos, do Nabuco que emerge de *Foi Voulue*.

A crítica de Nabuco continua:

Um membro do nosso Parlamento, o sr. Ferreira Viana, lavrou na sessão passada a sua presença condenatória da propaganda abolicionista, dizendo que era perverso quem fazia nascer no coração do infeliz uma esperança que não podia ser realizada.

Essa frase condena por perverso todos os que têm levantado no coração dos oprimidos, durante a vida da humanidade esperanças irrealizáveis. Reveja bem o ilustre orador a lista dos que assim proscree e nela há de achar os fundadores de todas as religiões – e, se essa classe não lhe parece respeitável, os vultos do catolicismo –, os mártires de todas as ideias, todas as minorias esmagadas, os vencidos das grandes causas. Para ele, pregador leigo da religião católica, perverso não é quem oprime, viola o direito, prostitui o Evangelho, ultraja a pátria, diminui a humanidade: mas sim o que diz ao oprimido, nesse caso o escravo: “Não desanimes, o teu cativoiro não há de ser perpétuo, o direito há de vencer a força, a natureza humana há de

⁵ Todas as citações de *O Abolicionismo* foram, por nós, atualizadas às normas ortográficas atuais.

reagir em teu favor, nos próprios que a mutilam em ti; a pátria há de alargar as suas fronteiras morais até te abranger” (NABUCO, 2003, p. 87).

É notório, novamente, que a censura de Nabuco é dirigida à Igreja Católica, mais especificamente a Ferreira Viana, “pregador leigo da religião católica”, que é contrário à causa abolicionista, dizendo que ela alimenta nos negros uma ilusão, algo impossível. O contra-argumento nabuconiano é digno de nota; acusa a todos os fundadores de religião de agirem da mesma forma, levando os fiéis a acreditarem em causas verdadeiramente ilusórias. A religião parece submergir do texto como uma ilusão, concepção que surgiria anos depois sistematizada por Freud em *Die Zukunft einer Illusion*: “Se, depois de nos orientarmos, nos voltarmos outra vez às doutrinas religiosas, podemos repetir: todas são ilusões” (FREUD, 2010, p. 86). Para Nabuco, Viana e a Igreja são os verdadeiros opressores porque diminuem a humanidade dos negros e violam seus direitos, “prostituído o Evangelho”. Neste ponto, o autor novamente acusa a Igreja de não seguir os ensinamentos de seu livro por excelência. Para ele, a instituição religiosa, além disso, se identifica com a escravidão, fazendo dela “um dos instrumentos das suas pretensões” (NABUCO, 2010, p. 205).

Criticando a atitude de muitos padres, Nabuco, por outro lado, parece ter em mente a concepção de uma religião diferente, não materialista:

Grande número de padres possuem escravas, sem que o celibato clerical o proíba. Esse contato, ou antes, contágio da escravidão, deu à religião, ente nós, o caráter materialista que ela tem, destruiu-lhe a face ideal, e tirou-lhe toda a possibilidade de desempenhar na vida social do país o papel de uma força consciente (NABUCO, 2010, p. 207).

Quais seriam os elementos formadores, além de um não materialismo, dessa “face ideal” da religião? Nabuco não responde a esta pergunta, não em *O abolicionismo*, o que parece fazer, entretanto, em *Minha Formação* e em *Foi Voulue*.

Conforme já assinalamos, a crítica nabuconiana à religião parece provir também das leituras que o teriam influenciado na juventude. Segundo Alfredo Bosi (2010, p. 97), em *Minha formação*, por exemplo, percebe-se um “ecletismo de referências”, que mostra o

apaixonado leitor que ele fora desde a infância. Nabuco declara que, em Filosofia, teria sido formado por Espinosa, Plotino, Kant e Hegel. Em literatura, estava sob a influência de Sainte-Beuve, Taine e Scherer; em poesia, de Lamartine, Victor Hugo, Musset, Shelley, Goethe e Dante. Nabuco (1998, p. 75) cita ainda outras leituras impactantes: Banville, José Maria Heredia, Chateaubriand, Cícero, Macaulay, Mommsen, Curtius, Ranke, Taine, Burckhardt, Jules Sandeau e Cousin. Em religião, “eu”, diz Nabuco, “estava sob a influência de Strauss, Renan, Havet, e formava, também eu, com os fragmentos de todos eles a minha lenda pessoal de Jesus” (1998, p. 75). De toda essa gama de autores, Renan parece ter tido papel especial na figura de Jesus pensada pelo jovem Nabuco e, conseqüentemente, em sua visão sobre a religião e a fé que desembocaria na crítica à Igreja em *O abolicionismo*. Tanto em *Minha formação* quanto em *Foi Voulue*, Nabuco dedica um capítulo a Renan. Podemos considerar a primeira obra amadurecimento da segunda; nesta, inclusive, onde, pela primeira vez, aparece o capítulo “Massangana”, que figuraria, posteriormente, também em *Minha Formação*. “Das influências literárias que sofri, nenhuma se igualou à de Renan” (NABUCO, 2010, p. 15), confirma o próprio autor. Falando sobre um Nabuco que começa a se afastar da religião de sua infância, vivida em Massangana, diz Luiz Paulo Horta:

O Nabuco de vinte e poucos anos tinha diante dele duas seduções: a da língua francesa, que se tornou quase a sua primeira língua (como o demonstra este livro editado originalmente em Paris) e a de uma figura como Renan, que era apenas uma geração mais velho que Nabuco e que, naquele miolo de século XIX, chegava a uma irradiação intelectual notável. A sua *Vida de Jesus*, publicada em 1863, fez furor tanto pela beleza do estilo como pelo fato de que Renan descrevia um Jesus que não ultrapassava as dimensões humanas – um homem extraordinário, um sábio, mas não um Deus, nem filho de Deus. Operação ideal para um momento histórico que se embriagava de novidades científicas e voltava decididamente as costas à metafísica (HORTA, 2010, p. x-xi).

Guiado por Renan, Nabuco tecerá sua crítica à “religião moral”, para ficarmos na esteira de Nietzsche e Freud, e à metafísica kantiana, já que o Jesus de Renan não é um ser metafísico, mas humano, “pé no chão”. Essas ideias devem ter abalado radicalmente a visão

religiosa e católica do jovem Nabuco, instituindo-lhe uma profunda crise religiosa e metafísica. Houve, segundo apresenta o próprio autor, uma ruptura que o levou a uma descrença na religião (NABUCO, 2010, p. 19).

Foi Renan que realizou em mim a separação da imaginação e do raciocínio em matéria de religião. Com ele, a religião se tornou uma forma literária sedutora, uma tentação refinada do espírito, e não como antes um obstáculo e uma coação moral absoluta... (NABUCO, 2010, p. 19).

Percebe-se que, como os mestres da suspeita, Nabuco nega uma religião moral pautada pela coação. Nisto, percebe-se aquele mesmo movimento, identificado por Ricoeur (1978) em Nietzsche e Freud, que leva da Religião à declaração da morte de um deus moral, ou, nas palavras do hermeneuta, de um deus da acusação e da consolação; que leva da Religião ao ceticismo. Este cético, por outro lado, não está, como também defende Ricoeur, destituído de fé, já que a crítica não é direcionada à fé, de forma que ela ainda continua latente no cético que nega o deus acusador e a Religião. Parece que, ao reconstruir a vida de Jesus, Renan objetiva criar “uma espécie de entendimento literário entre o mundo dos crentes e o mundo dos céticos, sem se preocupar em saber qual deles colheria o benefício” (NABUCO, 2010, p. 24). O impacto de Renan no espírito de Nabuco fora tão forte que havia-lhe “decomposto a imagem de Cristo” e “destruído a coesão de seu espírito”. Assim, com a fé abalada, só restava ao jovem Nabuco os interesses da ciência – negando o criacionismo em que outrora acreditara para voltar-se ao evolucionismo que, agora, lhe parecia mais cabível – e da política, direcionando-se, posteriormente, à causa abolicionista.

Todo esse caminho de negação da religião, que leva ao ceticismo, e a volta de Nabuco à fé é magistralmente retratado em *Foi Voulue*. Nesta obra, a intenção nabuconiana é, precisamente, descrever todo itinerário de sua vida. A própria estruturação dos capítulos parece sugerir o movimento ricoeuriano: da religião para o ceticismo e deste à fé. O capítulo de abertura é justamente “Massangana – lembranças da infância”, em que surge uma fé ainda sem a influência da crítica renaniana, fé da infância que se parece com aquela defendida pela religião; depois aparecerão os capítulos que formam a “dúvida”, ou a negação da religião, um

afastar-se desta fé de menino de engenho; e, finalmente, o momento de restauração da fé, formada, sobretudo, pelo último capítulo intitulado “A desejada fé”.

Esta “reconversão” de Nabuco não é um processo tranquilo como aparenta ser à primeira vista. Por detrás dela há, para utilizar a linguagem dos místicos, uma passagem pela “noite escura”, pelo sofrimento e pela angústia que atormenta o espírito, como mostra Nabuco em diversas passagens de *Minha Formação* e de *Foi Voulue*. É um processo doloroso que transforma o Nabuco que concebia a religião “o remanso das mulheres e das crianças” (NABUCO, 1998, p. 92) em um Nabuco que defende a fé, agora de um homem amadurecido e provado. “Quando eu estava com vinte anos,” escreve Nabuco, “bastou um ou dois pontos erguidos pela dúvida para que toda a trama da fé se desfizesse. Do mesmo modo, eu agora achava que bastaria um ponto refeito para recompô-la inteira” (NABUCO, 2010, p. 131). As linhas de *Foi Voulue* que descrevem esse processo de reconversão, cujo acontecimento decisivo deu-se no Oratório de Brompton, na Inglaterra, merecem ser transcritas em sua maior parte:

Eu estava ali como um estranho e, sentado longe demais para ouvir o sermão, deixava meu espírito vagar livremente pelo mistério do cristianismo. Eu conservara uma impressão inesquecível de minha fé da infância. A dignidade do edifício católico, mesmo em ruínas em minha alma, era tão imponente que tudo desaparecia diante disso. Nessa atmosfera de recolhimento e de oração, eu deixava o encanto do sonho penetrar em mim insensivelmente e despertar, uma por uma, as reminiscências adormecidas.

[...]

Se Renan, por exemplo, no momento de começar sua vida de Jesus, tivesse recebido o impulso da fé e não da dúvida, ou seja, a humildade de espírito que aceita em vez da independência do coração que desconfia, teríamos tido, com as mesmas paisagens, o mesmo horizonte, as mesmas pessoas, e num estilo mais doce e mais transparente ainda, a mais completa concordância dos Evangelhos.

[...]

Quem muda de ponto de vista é, por isso mesmo, incapaz de estabelecer por si mesmo os pontos fixos da humanidade, que devem ser os seus. Se eu tivesse de achar totalmente isento de dúvida só o que se impõe à minha razão isolada da fé, não haveria quase princípio algum que não estivesse em perigo. Se as camadas do espírito estão solidificadas é porque a base está definitivamente assentada, ou seja, fora de questão. Se essa base também fosse contestada, tudo o que está sobre ela se dissolveria como antes. Ora,

essa base só poderia ser a fé. Aqueles que não tivessem no espírito, sob as camadas superpostas da razão, algum assentamento irreduzível de fé, da boa fé primitiva, não sendo apenas a crença em seu próprio instinto, não conheceriam nem o repouso intelectual, nem o repouso moral. Se a razão tivesse o controle dessa base, só haveria confusão em todas as naturezas, sem exceção. O mundo moral seria ainda o caos.

Se, pelo contrário, a camada superior flutua sem perigo algum, é porque está apoiada sobre uma outra camada já mais sólida, e assim em seguida, até o substrato inabalável da fé, que sustenta o todo. Durante essas horas de recolhimento, cheguei assim a essa dúvida racional de mim mesmo, que é o começo da fé (NABUCO, 2010, p. 84-116.).

Como sugere Nabuco, é impossível existir fé verdadeira. Dúvida esta que parece perpassar o espírito do autor e abalar também o seu convicto ceticismo. Depois de reestabelecida a fé, ele procura pelos sacramentos da Igreja, a mesma que havia fortemente criticado em *O abolicionismo*. Percebe então que sua fé, de certa maneira, se diferencia daquela que cultivava antes de ler Renan, era uma “crença voluntária”, “não obrigatória” (NABUCO, 2010, p. 191) em que se dissipava o “deus da acusação” e “da consolação”. Assim, para ele, Jesus tornava a ser o “Deus que tinha sido” (NABUCO, 2010, p. 194). “Resolvido pela consciência a ter um culto,” revela ele, “via-me ligado ao do Cristo e, uma vez cristão, via-me católico” (2010, p. 194). Para Nabuco, a Religião adquire menos importância que a fé. Ele havia decidido professar novamente uma fé e, por sentir-se ligado a Cristo, decidira retornar ao Cristianismo e, mais especificamente, ao Catolicismo. Contudo, não se considerava um místico, apenas “havia adquirido esse repouso intelectual, que é a primeira condição da alma para poder refletir Deus” (NABUCO, 2010, p. 198) e “se a fé pôde desmoronar na juventude, é que a razão suplantou o amor” (NABUCO, 2010, p. 195).

Paulo Horta (2010) questiona se essa volta de Nabuco à fé poderia ser considerada um resquício sentimental de sua infância. Horta mesmo responde aludindo que isso seria impossível numa mente tão poderosa quanto a mostrada por Nabuco em *Foi Voulue*, já que, nesta obra, “ele vai contar como se afastou dessa fé infantil e como, depois, voltou a pisar essas paragens, já armado de todas as experiências da idade adulta” (HORTA, 2010, p. x). Outra dúvida que poderia ser levantada é se a reconversão de Nabuco não seria fruto do

período de seu ostracismo, momento em que viveu, por um decênio, afastado da vida pública depois da República. Dúvida que é igualmente refutada por Horta (2010), já que, apesar de haver uma negação da Religião, jamais houve em Nabuco a negação fé, de forma que seria mais apropriado falar de um retorno à religião institucionalizada do que, propriamente, de um retorno à fé. O próprio Nabuco, em anotação de 1876, ainda em sua mocidade, já embebido em reflexões renanianas, afirmava que:

Se alguma vez eu proferir, ou escrever alguma palavra que me faça parecer como um ente pouco religioso, deve-se atribuir essa manifestação a um estado transitório, a uma sorte de embriaguez ou de exterioridade em que a vida social me coloca. Reconcentrado em mim mesmo, com o espírito livre, eu sinto que a minha natureza íntima é profundamente religiosa (NABUCO *apud* HORTA, 2010, p. xvi-xv).

Ao contrário, o período de ostracismo de Nabuco serviu, como defende Alceu Amoroso Lima (s/d), para maturar várias de suas concepções, inclusive religiosas. “Pois só assim pôde Nabuco escrever com calma e recolhimento, longe dos debates parlamentares e da tribuna popular” (LIMA, s/d, p. 17). Foi o período em que ele pôde refletir melhor sobre as antinomias que formulara durante sua vida e detectadas por Amoroso Lima (s/d, p. 20-21): “Senhores e Escravos”; “Aristocracia e Democracia”; “Nacionalidade e Universalidade”; “Monarquia e República”; “Literatura e Política”; e, claro, “Fé e Ceticismo”.

Considerações finais

Tomando como ponto de partida o artigo “Religião, ateísmo e fé” de Paul Ricoeur (1978), principalmente a dialética entre estes estatutos que, como abordado, leva o homem da religião ao ceticismo e deste à fé, procuramos traçar resumidamente o itinerário de Nabuco de retorno à fé. Parece, como demonstramos, que a vida do autor de *Minha formação* segue essa dialética proposta por Ricoeur. Com isso, contudo, não queremos reduzir a vida de Nabuco a uma interpretação puramente esquemática. Ao contrário, a sugestão é que este aspecto, a

tensão entre descrença e fé, seja apenas um dos pontos que aflora da vida de um homem de complexidade inesgotável. O objetivo não foi também estudar a vida de Nabuco de forma biográfica, reconstruindo eventos de sua vida de forma incontestável a fim de pintar uma personagem ilustre, digna de imitação. Ao contrário, o Nabuco que apresentamos foi absorvido dos textos que escreveu; é evidente que ao crítico literário interessa mais a obra de determinado autor que a vida dele. Não se pode perder de vista também que, quando o autor fala de si, seja em livros de memórias, seja em textos de caráter autobiográfico, pode estar construindo uma personagem a partir de sua experiência pessoal. Não queremos, entretanto, sugerir que o Nabuco da fé seja uma personagem construída por ele mesmo; ao estudioso de literatura não cabe o julgamento de verdade/realidade, mas os construtos que emergem dos textos. A partir deles, aparentemente, Nabuco não abandonara a fé, ela apenas havia sido enfraquecida por Renan, teria ficado latente em seu espírito aguardando o momento de vir novamente à tona.

A experiência no Oratório de Brompton, como foi apontado, marcaria profundamente a vivência religiosa de Nabuco; este evento, mas não somente ele, foi o que lhe proporcionou, não o reconhecimento de Deus – pois isso aparentemente nunca abandonara-o –, mas a concepção de que o contato com o divino poderia dar-se também através de uma religião. Por causa de sua ligação com o Catolicismo e de toda a influência que dele havia recebido na infância enquanto menino de engenho, principalmente através de sua madrinha, Ana Rosa Falcão de Carvalho, era mais natural que se voltasse às crenças dos anos vividos em Massangana. Assim, “o homem público – abolicionista e reformador social, esteticista do melhor estilo renaniano – podia ter saudades não da escravidão, mas dos escravos, das suas litâneas religiosas na senzala, das orações da infância” (PEREIRA, 1985, p. 148). Nabuco passara então de “homem público” para um homem retirado, voltado ao seu interior, “numa solidão oratoriana, de onde parece sair um Nabuco que parece fugir ao brilho do mundo para ser um crente” (PEREIRA, 1985, p. 148); tornar-se-ia, com *Foi Voulue*, quase um teólogo, “num trabalho de prospecção espiritual que não é menos poderoso, como força criadora, do que aquele outro que lhe dera fama e glória: o da libertação daqueles a quem chamou os seus

‘santos pretos’” (PEREIRA, 1985, p. 148). Para Nabuco, estamos convencidos, a fé e o retorno a ela são realmente um *mysterium*, como o próprio autor sugere no subtítulo de *Foi Voulue*.

Agradecimentos: Agradeço ao Prof. Dr. Alfredo Cesar Barbosa de Melo, do Instituto de Estudos da Linguagem (UNICAMP), pela interlocução acadêmica que proporcionou a produção deste artigo.

Religion, atheism and faith: a reading of Joaquim Nabuco using Paul Ricoeur

Abstract: *According to Alfredo Bosi (2010), "to speak of Nabuco's cosmopolitanism and to insinuate that he had been an exiled in his own land became commonplace" (p. 98). On the other hand, researchers have rarely studied as he has been read and interpreted outside Brazilian lands. The Nabuco's works written in French has rarely attracted the attention of Brazilian critics, who directed their analysis mainly to work Minha Formação. Nevertheless, of the Foi Voulue pages, it was translated into Portuguese in 1985, emerges a Nabucco different of the author canonized by the works in Portuguese; this author writes in French and is looking to express himself through this language. In this work, the author describes the path of his life, showing how he would have returned to the faith. This return movement, which goes of Religion to atheism and of this to faith, seems to approach the central thesis of Paul Ricoeur presented in the essay "Religion, Atheism and Faith," in which the author proposes a dialectical relationship between these statutes. The main purpose of this paper is to examine to what extent we can use this Ricoeur dialectic to understand the process of "religious conversion" of Nabuco, the same time as we seek to situate Foi Voulue amid Nabuco's corpus.*

Keywords: *Joaquim Nabuco. Paul Ricoeur. Literature and Religion. Dialectic. Spiritual exercises.*

Referências

ANDRADE, Mário de. **Carlos e Mário:** correspondência de Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Bem-te-vi, 2002.

ASSIS, Machado de. **Correspondências de Machado de Assis**. Livro de domínio público. *Kindle Version*. Texto de referência: Machado de Assis, Obra completa, vol. III, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1984.

BOSI, Alfredo. Joaquim Nabuco memorialista. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 24, n. 69, 2010, 87-104. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 mar. 2014.

CIORAN, Emil. **Breviário de decomposição**. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Roco, 1995.

Evangelium secundum Matthaeum. **Vulgata**. Disponível em:

<http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium-matthaeum_lt.html#27>. Acesso em: 25 de mar. 2014.

FRÈCHES, Claude-Henri. Introdução. In: NABUCO, Joaquim. **Minha fé. *Mysterium Fidei***. Tradução de Aida Batista do Val. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1985, pp. 15-24.

_____. **Introdução à ‘Foi Voulué’**. Tradução de Neusa Pinsard Caccese. Disponível em:

<<http://200.144.255.123/Imagens/Revista/REV006/Media/REV06-06.pdf>>. Acesso em: 22 de mar. 2014, pp. 99-118.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HORTA, Luiz Paulo. Nabuco, filósofo religioso. In: NABUCO, Joaquim. **A desejada fé**. Tradução de Ruth Sylvia de Miranda Salles. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010, pp. VII-XX.

JOÃO DA CRUZ. Subida do Monte Carmelo: purificação ativa do sentido e do espírito.

In: _____. **Obras completas do doutor místico São João da Cruz**. Tradução de Silvério de Santa Teresa. Fátima: Carmelo de São José, 1977, pp. 03-387.

LIMA, Alceu Amoroso. Pró Memória. In: NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d, pp. 09-25.

NABUCO, Joaquim. **Minha fé. *Mysterium Fidei***. Tradução Aida Batista do Val. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1985.

_____. **Minha formação**. Coleção biblioteca básica brasileira / Senado Federal, 1998.

_____. **O abolicionismo**. Brasília: Editora da UNB, 2003.

_____. **A desejada fé. *Mysterium Fidei***. Tradução de Ruth Sylvia de Miranda Salles. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010.

PEREIRA, Nilo. Joaquim Nabuco e o seu humanismo religioso. In: NABUCO, Joaquim.

Minha fé. *Mysterium Fidei*. Tradução Aida Batista do Val. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1985, pp. 147-155.

RICOEUR, Paul. Religião, ateísmo e fé. In: _____. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Tradução Hilton Jaiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978, pp. 368-389.