



Homo Sacer: Francisco de Assis e a (bio)politização da santidade em José Saramago

PALAVRAS-CHAVE: santidade, conflito, exotopia, biopolítica
KEYWORDS: sanctity, conflict, exotopy, biopolitics

"O Céu não é um sítio, mas um estado"
EÇA DE QUEIRÓS

1. Teopolítica e conflito

Presença frequente na obra saramaguiana desde, pelo menos, *Memorial do Convento*, S. Francisco de Assis surge a Ricardo Reis na imagem de um painel de azulejos, que o heterónimo contempla numa das suas deambulações pela Lisboa pós-pessoana. Não é a do santo, todavia, a imagem de um homem em pose extática e submissa (cedendo, no momento de receber os estigmas, a humildade do seu corpo ainda humano à imaterialidade definitiva de Cristo), mas a de um santo aflito, crispado com o retiro definitivo de Jesus e que o *poverello* de Assis, através das cordas de sangue que lhe chegam das alturas, se esforça por reconduzir ao chão profano do mundo. Em rigor, talvez até não seja esta exatamente a imagem que do santo se reproduz à entrada do antigo convento de S. Pedro de Alcântara, mas é esta a que Saramago impõe à visão de Ricardo Reis, recém-chegado da pátria visível de Pã e pouco habituado ainda às subtilezas da iconografia cristã. Torna-se necessário, pois, que Ricardo Reis veja em S. Francisco o gesto de um santo em movimento denegativo do exílio de Cristo para que o autor possa depois sustentar, legitimando-a através da visão da personagem, a necessidade de uma “nova teologia, toda ao contrário da outra” (Saramago, 1984: 63)¹. Na verdade, tal

¹ Cf. “Com os pés e as mãos sangrando, com o seu lado aberto, segura S. Francisco de Assis a Jesus na Cruz para que não desapareça nas irrespiráveis alturas, lá onde o pai está chamando pelo filho, Vem, vem, acabou-se o tempo de seres homem, por isso é que podemos ver o santo santamente crispado pelo esforço que está fazendo, e continua, enquanto murmura, cuidando alguns que é oração, Não te deixo ir, não te deixo ir, por estes casos

como tem sido já sobejamente salientado pela crítica², é no sentido da defesa de uma nova teologia que parece ter-se orientado grande parte do universo literário de José Saramago, com óbvio destaque para aqueles livros que, de um modo mais direto, encontraram no universo simbólico e espiritual da religião um domínio teoepistemológico pleno de possibilidades ficcionais: *Memorial do Convento* (1982), *A Segunda Vida de Francisco de Assis* (1987), *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1992), *In Nomine Dei* (1995) e *Caim* (2009).

Repetidamente considerado pelo escritor como o campo imaterial de grande parte dos conflitos humanos, espécie de arena irrefreável de um espírito constantemente enovelado na difícil aprendizagem da tolerância, o rosto pantanoso de Deus parece transmudar-se, na ficção saramaguiana, no espelho da própria vocação política do homem, porquanto é certo que à essência de qualquer religião, independentemente do seu credo, dos seus crentes e até dos ateus que a sustentam, subjaz um inequívoco princípio de gestão política do espírito. Emprego a palavra *política*, aplicada à fenomenologia da religião, no sentido mais nobre do termo e que me atrevo aqui a definir como a capacidade do Homem para, projetando no domínio do bem comum aquilo que há de humanamente irrepetível em cada indivíduo, promover eficazes modelos de organização, sejam eles económicos, sociais ou espirituais. Assim, de alcance tendencialmente ideológico (porque no fundo tudo o é), a *nova teologia* proposta por Saramago acaba por consubstanciar-se na proposta de um novo modelo de orientação política do espírito, construído agora sem a ajuda de Deus, dos milagres e dos santos que povoam os altares, mas só com o Homem, passando a venerar-se deste modo a projetiva representação (simultaneamente utópica e vigilante) de uma doutrina do espírito unicamente sustentada pelo preceito da mais impoluta humanidade.

É claro que, por forma a poder assegurar-se a provocatória legitimidade desta *nova teologia*, afigura-se necessário demonstrar a inoperacionalidade da antiga, o que, como sabemos, Saramago sempre procurou fazer, ficcionalizando-a não apenas na sua fórmula textual de eleição, o romance (de que destaco, a este propósito, *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* e *Caim*), mas ainda em episódicos desvios pela textualidade alternativa do drama, a qual, geneticamente avessa a uma discursivização literária de teor dissertativo (como de facto é a do escritor), poderia perfeitamente, sobretudo pela dinâmica conflitual que a enforma, abrir

acontecidos, mas só agora revelados, se reconhecerá quanto é urgente rasgar ou dar sumiço à teologia velha e fazer uma nova teologia, toda ao contrário da outra” (Saramago, 1984: 63-64).

² Considerem-se sobretudo as referências seguintes: FERRAZ, Salma (2012). *As faces de Deus na obra de um ateu: José Saramago*. Blumenau: Edifurb; FERRAZ, Salma (1998). *O quinto evangelista: o (des) evangelho segundo José Saramago*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; KAUFMAN, Helena (1994). “Evangelical Truths: José Saramago on the Life of Christ”. *Revista Hispánica Moderna*, 47, 440-458; LOURENÇO, Eduardo (1993). “Saramago: um «Teólogo» no fio da navalha”. In *O Canto do Signo. Existência e Literatura*. Lisboa: Presença, 184-188; SILVA, Teresa cristina Cerdeira da (1996). “O Evangelho Segundo Jesus Cristo ou a consagração do sacrilégio”. In *Il bagaglio dello scrittore (a cura di Giulia Lanciani)*. Roma: Bulzoni: 163-176; SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da (1993). “O quinto evangelista ou a tigela do Graal”. *Vértice*. II Série, 52, 17-21.

caminho à representação textual da intolerância e do terror conflitivos de que, em nome do próprio Deus, a velha teologia se tem nutrido. É isto, pois, que sucede na peça de teatro composta por José Saramago em 1993 - a recriação ficcional do conflito sanguinário que opôs em Münster, no século XVI, católicos a protestantes em nome de um mesmo Deus (*In nomine Dei*) e de que cito algumas linhas da advertência prologal do autor:

Entre o homem, com a sua razão, e os animais, com o seu instinto, quem, afinal, estará mais bem dotado para o governo da vida? Se os cães tivessem inventado um deus, brigariam por diferenças de opinião quanto ao nome a dar-lhe, Perdigueiro fosse, ou Lobo-d'Alsácia? E, no caso de estarem de acordo quanto ao apelativo, andariam, gerações após gerações, a morder-se mutuamente por causa da forma das orelhas ou do tufado da cauda do seu canino deus? [...] Os acontecimentos descritos nesta peça representam, tão-só, um trágico capítulo da longa e, pelos vistos, irremediável história da intolerância humana. Que o leiam assim, e assim o entendam, crentes e não crentes, e farão, talvez um favor a si próprios. Os animais, claro está, não precisam. (Saramago, 1993: 9)

Todavia, se descontarmos *In Nomine Dei* e (talvez) *Don Giovanni ou O dissoluto absolvido* (a provocadora revisitação do mito de Don Giovanni que José Saramago escreveu em 2005), nenhum outro texto dramático, dos cinco que o autor compôs³, parece querer fundar a sua especificidade discursiva naquele que é, justamente, o mais importante dos protocolos estruturais do modo – a enunciação em ato da relação tensional entre as personagens, relação esta que se mostra sumamente responsável pela agilização de um conflito que, no drama, se volve simultaneamente em conteúdo e forma do objeto literário onde se produz. De facto, fruto em parte do seu pessimismo filosófico (em trânsito pendular entre a orientação distópica e a imaginação utópica), a dimensão agónica da obra saramaguiana mostra-se razoavelmente incapaz de transcender o espaço discursivamente mais distendido do romance, até porque, habituado o autor à longa apneia da narrativa, só o verbo dissertante poderia ser o chão da sua casa. Nos seus textos dramáticos, incluindo, é claro, *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, o sentido de colisão dramática (sempre mais de carácter ético do que psicológico) como que adquire uma natureza extratextual, vivendo assim mais na crença pessoal do autor do que na interação conflitual das personagens, o que acaba por transformar o tecido discursivo onde esse mesmo conflito deveria materializar-se na matéria excrecente de um embate vivido já um pouco mais além (ou aquém)⁴. É de crer, contudo, que esta espécie de desacerto de lin-

³ Trata-se dos textos *A Noite* (1979), que revive em clave ficcional a noite de 24 de abril de 1974 na redação de um jornal; *Que farei com este livro?* (1980), onde se problematizam, em jeito de reverente homenagem a Camões, as circunstâncias da publicação de *Os Lusíadas*; *A Segunda Vida de Francisco de Assis* (1987), com o santo de Assis de regresso ao mundo contemporâneo dos homens; *In Nomine Dei* (1993), onde, entre 1532 e 1536, se digladiam católicos e anabaptistas em Münster; e *Don Giovanni ou O dissoluto absolvido* (2005), o qual, à semelhança da poética revisionista de Saramago, propõe uma releitura crítica do mito do sedutor dissoluto.

⁴ Maria Alzira Seixo alertou já para esta questão, ao afirmar que “o seu modo dramático mais não é que uma obediência ao cânone dialogal do género, e ganham relevo no seu teatro, mais que a acção ou as personagens, o modo psicológico de adaptação dos eventos conhecidos e o alcance, de cada vez mais fortemente simbólico,

guagem entre a escrita dramaturgica de Saramago e a determinação modal que a enforma encontra a sua raiz mais próxima no facto de todas as incursões do autor pela urdidura algo incómoda do drama terem surgido de propostas ou de encomendas exteriores à sua íntima linguagem de criação⁵, dando assim origem, tal como salienta Maria Alzira Seixo, a obras onde acaba por revelar-se “uma mesma mundividência literária” (Seixo, 1999: 35) através de “uma fórmula textual diferenciada” (*ibid.*: 35).

2. Santidade e metamorfose

Em 1892, cerca de um século antes da publicação de *A Segunda Vida de Francisco de Assis* e cerca de meio século antes das indagações político-filosóficas de Hanna Arendt e Foucault (Giorgio Agamben, comparativamente mais novo, começaria apenas a publicar na década de 70), sai na *Gazeta de Notícias* um texto de Eça de Queirós, intitulado “Um Santo

que o autor procura conferir-lhes (Seixo, 1999: 33). Na recensão crítica que elaborou desta obra de Saramago, Maria João Brilhante reitera esta ideia, ao afirmar que “trata-se de um teatro de ideias sustentado por um ténue fio de intriga, ao longo do qual se revela sempre mais interessante seguir o debate, a troca de palavras do que os conflitos psicológicos das personagens” (Brilhante, 1988: 124). Não deixa, por isso, de ser curioso o facto de *A Segunda Vida de Francisco de Assis* apresentar uma estrutura semelhante àquela que determina, na narrativa, a necessidade de divisão capitular da matéria diegética – a peça é constituída por apenas dois atos, sem a explícita convocação da cena no seio de cada um deles.

⁵ A este propósito confessa José Saramago, em entrevista a Carlos Reis: “Todas as peças de teatro que escrevi resultaram de convites e de propostas, desde *A Noite*, que me foi pedida pela Luzia Maria Martins – e não sei por que carga de água se lhe meteu isso na cabeça. Eu tinha acabado de sair do Diário de Notícias; ela achou que eu percebia alguma coisa da vida no interior de uma redacção de jornal e propôs-me que escrevesse uma obra de teatro sobre esse tema. Disse-lhe que não, primeiro porque nunca tinha feito teatro, não sabia como é que se fazia, nem nunca fui grande leitor de teatro. Mas depois, passados dois dias, tive a ideia de que talvez a coisa fosse possível, desde que eu colocasse isso na noite de 24 para 25 de Abril” (Reis, 1998: 113-114). “No caso de *Que Farei com Este Livro?*, foi o Joaquim Benite quem me disse: «Agora estamos nas celebrações do Camões, por que é que não escreves uma peça sobre o Camões?». Achei piada à ideia e escrevi a peça sobre o Camões. // *A Segunda Vida de Francisco de Assis* nasce bastantes anos antes, de uma coisa desagradável, em Assis, quando eu me encontrava lá, num claustro, com dois frades franciscanos a vender bugigangas religiosas, estampinhas, crucifixos e rosários. E como já é um lugar-comum dizer-se que não há nada tão escrupuloso em matéria de religião como um agnóstico ou um ateu, aquilo chocou-me: então o Francisco de Assis, o santo, era a pobreza e estes tipos estão para aqui a vender estas coisas? Deviam fazê-las e dá-las, se quisessem. Mais tarde o João Lourenço diz-me: «Você podia-me fazer uma peça»; e eu respondo: «Tenho esta ideia, talvez isto resulte». [...] O *In Nomine Dei* nasceu disto: o Teatro de Ópera de Münster pediu-me (fiquei completamente desconcertado nessa altura) um texto de teatro sobre os anabaptistas, com destino a uma ópera” (*ibid.*: 114). Por seu turno, a última obra dramática do autor vem na sequência do encontro já antigo entre o escritor e o compositor Azio Corghi (com o qual Saramago havia já trabalhado, em 1993, na retextualização operática de *In Nomine Dei* - que veio a receber o título de *Divara*), como se explica no texto de apresentação da ópera *Don Giovanni o Il Dissoluto Assolto* no programa do Teatro alla Scala, da autoria de Graziella Seminara, e que a obra de Saramago reproduz em posfácio: “Com *Il Dissoluto Assolto* (O dissoluto absolvido) Corghi e Saramago encontraram-se para enfrentar uma teatralidade de novo tipo e contudo não completamente estranha aos seus respectivos trajectos pessoais. A ópera foi encomendada a Corghi pelo Teatro alla Scala de Milão em 2003 e concebida por Saramago em resposta a uma solicitação precisa do músico” (Seminara, 2005: 106).

Moderno”, em que o autor disserta, de um modo hagiograficamente muito pouco convencional, sobre a santidade do Cardeal Manning, cardeal-arcebispo de Westminster e primaz da Igreja Católica de Inglaterra. Recordando que “a essência da santidade não difere com os tempos” (Queirós, s/d: 175), Eça não deixa de assinalar o que há de convencional no trajeto espiritual da santidade desenvolvido por Manning (que vai da experiência enganosa do erro até à conversão iluminadora da fé), embora a ortodoxia hagiográfica deste *novo santo* se veja depois abalada pela definição de um perfil ideológico e espiritual pouco menos do que revolucionário, situando-o Eça de Queirós, e “dentro das limitações do tempo e da doutrina” (*ibid.*: 177), algures entre S. Paulo e Karl Marx. Assim, por sobre a essência intemporal da santidade, e tornando-se necessário justificar a ousada modernidade do cardeal (às portas, pelo menos na pena soberana do escritor, de um processo de canonização refigurador do modelo hagiográfico tradicional), não deixa o autor de *A Relíquia* de advertir o seguinte:

A forma, porém, dessa santidade tem de ser completamente diferente para que os homens a compreendam, lhe reconheçam a origem divina e a aceitem como força remidora que os vem tornar melhores. Um Santo Antão, coberto de chagas de penitência, comendo raízes numa toca, à beira de um rio caudaloso, e rechaçando de noite, com brados desoladores, os assaltos de Satanás; um S. Francisco de Assis, roubando o pai para edificar capelas, abraçando as árvores a chorar da abundância do seu amor e pregando ardentemente às aves e aos gados no meio dos campos [...] – não poderiam persistir durante um dia no meio da nossa civilização, onde tudo o que excede a mediania e desconcerta a rotina harmoniosa é eliminado pela polícia em nome da ordem. (*ibid.*: 175-176. O santo que a Inglaterra acaba de perder [...] tinha uma alma de tanta piedade como Santo Antão, [...] mas nasceu depois da Enciclopédia, foi educado na Universidade de Oxford, viveu na Era Vitoriana – e a sua santidade tomou naturalmente a *forma social*. (*ibid.*: 176)

A verdadeira metamorfose da santidade (para Eça e, quase um século depois, também para Saramago), radicar-se-á então na reconversão formal dessa súpula impossível de virtudes congregadas na identidade (in)corpórea do santo e que tornará não só desejável como também possível (pelo menos na pulsão utópica de Saramago) a transfiguração do “passivo e poético humanitarismo” (*ibid.*: 178) característico da visão canónica dos santos num sentido de missão próximo daquele que parece ter perseguido o arcebispo de Westminster – “uma missão exaltada, inventiva, iniciadora, que o lançava sempre para o lado daqueles que sofrem e que pedem uma melhor distribuição dos bens humanos” (*ibid.*: 178).

Pontuando que “hoje já não é o Papa, mas o povo que canoniza” (*ibid.*: 179), Eça regista ainda, no seu breve texto de 1892, esta frase absolutamente lapidar: “o céu não é um sítio, mas um estado” (*ibid.*: 177). Ora, quer se adote aqui o termo estado na aceção de qualidade ou condição de algo, ou como sinónimo da soberania institucional de um país, o Céu, enquanto radicalização simbólica do Bem, não pode já (nem no tempo de Eça e muito menos no de Saramago) comprazer-se na valorização espiritual da carência como princípio consubstanciador da santidade, porque passa a exigir-se do santo um compromisso de

projetiva implicação política, tanto na erradicação da pobreza, como no resgate de todos os cidadãos banidos pela infortuna social que, desde o advento do Capitalismo, tem vindo a atingir a *vida nua* dos homens.

3. Exotopia e biopolítica da santidade

Expondo involuntariamente a uma nova luz o sentido de modernidade inerente ao santo queirosiano de Westminster, o olhar que Saramago lança sobre o *poverello* de Assis é construído a partir da visão exotópica do santo denegada pelo cânone hagiográfico de S. Francisco, o qual promove, em favor da intemporalidade do seu exemplo, uma abordagem reiteradamente intrascendente da sua figura⁶ - é o que sucede nos textos de edificação de Tomás de Celano e de São Boaventura, redigidos (pelo menos os de Celano), durante o processo de canonização de Francisco e em inevitável harmonia com o hagiológico medieval⁷. É certo que o conceito bakhtiniano de *exotopia* surge na sequência das reflexões do autor sobre a ontologia constitutiva do herói, onde Bakhtine defende a possibilidade de se incorporar no *óntos* inalienável do homem o *excedente de visão* que sempre escapa a este último (na medida em que ninguém consegue ser o que é fora de si próprio) e que o outro em relação a si poderá justamente devolver-lhe, através dessa transcendência de perspectiva que garante a afirmação da própria alteridade. Sobre a vida de Francisco de Assis recai assim, na peça de Saramago, o peso desse *excedente de visão* programaticamente impossível na hagiografia medieval, acabando o escritor não apenas por secularizar a imagem canónica de um santo recontextualizado no espaço cronológico e político da modernidade, mas ainda a de um herói celeste da cristandade que a si próprio não pôde conhecer-se até ao momento, aparentemente inócuo, do seu confronto com o *excedente ético* da visão de Pedro, o representante dos pobres que surge a Francisco nas últimas páginas do drama (aspeto este a que voltarei). Vale a pena atentar, para já, nas palavras de Bakhtine, por forma a compreendermos melhor a importância estruturante do conceito de *exotopia* no desenvolvimento do drama saramaguiano, onde o escritor ocupará a posição dialógica do *eu*, correspondendo ao santo a posição do *outro*:

⁶ Nas reflexões que dedica à questão da hagiografia esclarece Bakhtine: “a hagiografia, da mesma maneira que a pintura de ícones, evita os elementos transcendentais à personagem, que levariam a concretizá-la e a delimitá-la, na medida em que estes são fatores de enfraquecimento da autoridade; cumpre excluir tudo o que é típico de uma época, de uma nação [...], de uma classe social, de uma idade, o que é concreto numa fisionomia, no pormenor de uma vida, o que é precisão espaço-temporal da ação – tudo o que acentua os aspetos determinados da existência da pessoa (o que é típico, o que é característico, até mesmo o que é concretamente biográfico) e lhe diminui a autoridade (a vida do santo parece desde o início transcorrer na eternidade)” (Bakhtine, 1992: 199).

⁷ A este propósito, veja-se a breve resenha hagiográfica de S. Francisco de Assis elaborada por Ana Paula Carraro Borges (Borges, 2008: 22-47) no trabalho que a autora dedica ao estudo de *A Segunda Vida de Francisco de Assis* de José Saramago.

O excedente da minha visão, com relação ao outro, instaura uma esfera particular da minha atividade, isto é, um conjunto de atos internos ou externos que só eu posso pré-formar a respeito desse outro e que o completam justamente onde ele não pode completar-se (Bakhtine, 1992: 44). O excedente da minha visão contém em germe a forma acabada do outro, cujo desabrochar requer que eu lhe complete o horizonte sem lhe tirar a originalidade. Devo identificar-me com o outro e ver o mundo através do seu sistema de valores, tal como ele o vê; devo colocar-me no seu lugar, e depois, de volta ao meu lugar, completar o seu horizonte com tudo o que se descobre do lugar que ocupo, fora dele. (*ibid.*: 45)

Contemplando S. Francisco através desse *excedente* inacessível ao próprio santo, José Saramago não deixa, ainda assim, de recuperar aquilo que, da forma inacabada do santo, era já pertença do cânone hagiográfico do frade de Assis – por exemplo, a difícil relação com Pedro, o pai rico que lhe mudou o nome e foi depois, pelo próprio filho, espoliado em favor dos pobres; a irmandade mística de S. Francisco com Santa Clara; a fraterna cumplicidade do santo com os companheiros Rufino, Maseo, Leão ou Júnipero e o acidentado percurso de Frei Elias Bombarone na chefia da Ordem dos Frades Menores. De facto, tal como no texto saramaguiano (cuja sombra conflitual reproduz a dissensão vivida no seio da companhia em virtude da defesa, por parte de Francisco, de um retorno à antiga prática de pobreza, e da imposição, firmada por Elias, de uma gestão pró-capitalista dos lucros), também a Ordem dos Frades Menores foi, nas primeiras décadas do século XIII, palco de idêntica contenda, quando, ao renunciar o seu fundador à direção da Ordem, a mesma acabou por ir parar às mãos de Elias, que algumas fontes hagiográficas (como a coletânea de episódios e milagres da vida do santo conhecida por *I Fioretti*) apontam como o corruptor da pureza evangélica da Ordem.

Creio, todavia, que a exotopia saramaguiana consubstanciada em *A Segunda Vida de Francisco de Assis* reclama ainda uma leitura à luz das indagações político-filosóficas que Giorgio Agamben, na sequência de trabalhos anteriores de Hannah Arendt e Michel Foucault (a quem de facto se deve a arqueologia do conceito), reuniu sob o conceito de *biopolítica*⁸, o qual procura descrever os processos de sujeição da *vida nua* dos cidadãos à atividade política dos poderes soberanos, atividade esta que, com o advento da modernidade, passou, por exem-

⁸ Tanto o conceito de biopolítica (para cuja formulação apontavam já as investigações de Hanna Arendt sobre raça e ideologia e que Foucault efetivamente definiu, apontando-o como o paradigma sociopolítico da modernidade), como o conceito agambiano de vida nua foram já sujeitos a processos de instrumentalização hermenêutica no domínio do texto literário. De entre eles, sublinho a pertinência do ensaio que Helena Buescu (Buescu, 2001) escreveu sobre a obra de Maria Judite de Carvalho à luz da problemática agambiana da soberania e da vida nua e, em particular, o valioso trabalho que André Bernardo dedicou ao estudo da obra de José Saramago (Bernardo, 2012). Intitulado *Entre a Vida e a Morte: Uma reflexão sobre “Biopolítica”, “Distopia” e “Morte” em José Saramago*, o ensaio académico de André Bernardo propõe uma interessante leitura de *Ensaio sobre a Lucidez* à luz dos já referidos conceitos de soberania e vida nua (*ibid.*: 51-60), do romance *A Caverna* enquanto reflexão distópica sobre as sociedades contemporâneas (*ibid.*: 60-70) e de *As Intermittências da Morte* a partir de uma problematização de índole tanatológica do biopoder (*ibid.*: 70-87).

plo, a desinvestir na politização do território para passar a concentrar-se na implicação desse grau zero da vida humana (a evidência biológica de se estar vivo) na gestão política do estado.

A formulação agambiana da *vida nua* sobre que repousa o entendimento da política como biopolítica é, pelo autor, sustentada através do conceito de *homo sacer*, cujo sentido remonta ao de uma ambígua figura jurídica da Roma antiga que, por um lado, previa a possibilidade de homicídio de um indivíduo sem que daí adviesse qualquer punição para o assassino (escapando este último ao alcance do *ius humanum*) e que inviabilizava, por outro, a morte ritualizada desse mesmo indivíduo, que assim se considerava expulso do *ius divinum*. Sofrendo, pois, de uma dupla exclusão (ao desabrigo do direito dos homens e fora da esfera do divino), o *homo sacer* situava-se numa espécie de limbo jurídico e corporizava, por isso, a verdadeira figura do banido, sobre o qual não poderia sequer recair o branqueamento lustral da consagração. Como sublinha Agamben, “enquanto a *consecratio* faz normalmente passar um objecto do *ius humanum* ao divino, do profano ao sagrado [...], no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta de fora da jurisdição humana sem passar para a divina” (Agamben, 1998: 82). Assim sendo, a condição do *homo sacer* “inaugura uma esfera da acção humana que não é a do *sacrum facere* nem a da acção profana” (*ibid.*: 83) e que, para o filósofo italiano, parece concretizar-se no domínio do poder soberano, atingido este de um paradoxo idêntico ao que regula a vida do *homo sacer* – o soberano está simultaneamente dentro e fora da lei, porque pode sempre suspendê-la através do estado de exceção, apesar de, mesmo aí, não poder escapar completamente ao seu alcance jurídico.

Assim, o paralelo estabelecido por Agamben entre a *sacratio* e o conceito de soberania radica justamente no entendimento do fenómeno da exceção soberana como uma forma de exclusão semelhante à do *homo sacer*. Como alerta ainda o autor, a figura da *exceção* e a da sua formulação correlata, o *exemplo*, correspondem no fundo a duas modalidades de exclusão, embora difiram no modo de objetivação do juízo exclusivo que as sustenta. A *exceção*, dentro e fora da vida dos estados soberanos, assinala a existência de um caso particular que, por um ou outro motivo, surge desaplicado da norma, permanecendo todavia ligado a ela sob a forma da sua suspensão – a *exceção* é, por isso, como explica Agamben, uma *exclusão inclusiva*, porque exclui da norma o que dela não se desobriga por completo. O *exemplo*, ao contrário, exclui-se ou destaca-se da norma na justa medida em que exhibe o seu estatuto de figurativa subordinação a ela, constituindo assim uma *inclusão exclusiva*, porque separa ou destaca, do todo compósito da norma, um elemento para assim poder afirmar o seu sentido de pertença.

Em suma, a analogia estabelecida pelo filósofo entre a soberania e a *sacratio* posiciona quer o soberano quer o *homo sacer* “nos limites extremos da ordem jurídica” (*ibid.*: 85), uma vez que ambos “comunicam na figura de um agir que, subtraindo-se tanto ao direito humano como ao direito divino, [...] delimita num certo sentido o primeiro espaço político em sentido próprio” (*ibid.*: 85). Deste modo, no seguimento das reflexões agambianas, julgo que

talvez seja possível definir o domínio hagiográfico do santo como uma declinação do *homo sacer*, uma vez que, afastando-se como *exemplo* do corpo único que é Deus (o santo declina a perfeição do Deus, mas não é Deus), é ainda excluído como *exceção* do corpo múltiplo do homem (está fora da esfera do humano, embora seja ainda humano o corpo percível que entrega à terra).

S. Francisco de Assis, na atípica sintaxe da santidade que o define no drama de Saramago, acaba por partilhar do sentido de dupla exclusão inerente ao *homo sacer*, materializando assim o santo, embora em momentos diferentes do texto, tanto a figura da *exceção* como a do *exemplo*. Na verdade, de regresso à Ordem de que a morte o havia despedido sete séculos atrás, Francisco passa a ser objeto de um visível procedimento de exclusão, ao ser-lhe retirado, por decisão soberana de um conselho encabeçado por Elias, qualquer poder decisivo na Companhia, apesar de lhe ser facultada a possibilidade de nela continuar a manter assento. Aferrado ainda à pureza evangélica que caracteriza o seu perfil hagiográfico (tomando, por isso, um simples cabide como o sinal já irreconhecível da cruz), Francisco constitui, na contemporaneidade, a *exceção* vivida como tal no seio de uma companhia⁹ de confessa vocação capitalista, à qual, curiosamente, o santo não deixa de pertencer, acabando assim por ser acolhido na irmandade economicista da nova Ordem ao mesmo tempo que é expulso dela:

ELIAS

Não irei propor a tua expulsão da companhia. Nem sequer a tua demissão do conselho. Proponho, apenas, que te sejam retirados todos os poderes. Ficarás aqui pelo tempo que quiseres, mas não poderás participar em qualquer discussão nem decidir sobre nenhum assunto. A tua cadeira não te será retirada, mas é indiferente que nela te sentes ou não. Se falares, ninguém está obrigado a responder-te. As tuas palavras não serão registadas na acta. Simplesmente, não existes. (Saramago, 1987: 107) Disse que, se falares, ninguém é obrigado a responder-te. Mas a ninguém estará proibido falar contigo. Proibido, sim, é cumprirem ordens ou satisfazerem pedidos teus. (*ibid.*: 107-108) De ti nem a centuplicação da nossa riqueza aceitaríamos. (*ibid.*: 108)

⁹ Considerando a companhia enquanto microcosmos da soberania institucional que governa o mundo para o qual se dirige Francisco no final da peça, é ainda notória a semelhança entre a orgânica do poder que lhe subjaz e a orgânica do conceito agambiano de campo, a meu ver fundamental no enquadramento hermenêutico de *Ensaio sobre a Cegueira*. Numa tentativa de rever a sintaxe ideológica do holocausto nazi, Agamben concebe o campo não como uma estrutura de mero acolhimento geográfico do horror, mas como o espaço natural (e, por isso, plenamente atual) da sua conformação: “o campo não é mais do que o lugar em que se realizou a mais absoluta *conditio* inumana que se conheceu na terra: é isto, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade. Seguiremos aqui deliberadamente uma orientação inversa. Em vez de deduzirmos a definição de campo dos acontecimentos que aí se deram, perguntaremos antes: o que é um campo, qual é a sua estrutura jurídico-política, por que é que tais acontecimentos puderam aí ter lugar? O que nos conduzirá a olhar o campo não como um facto histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que podendo ainda verificar-se em termos semelhantes), mas, de algum modo, como a matriz escondida, o nomos do espaço político em que vivemos ainda” (Agamben, 1998: 159).

Nas páginas finais da peça, na posse já do *excedente de visão* que o olhar de Pedro, o representante dos pobres, lhe proporcionou, Francisco parece desobrigar-se da crença que sempre tinha sido a sua (a da imposição disciplinar da pobreza como via de acesso à santidade) para, no fundo, poder continuar a ser o que sempre foi (um frade ao serviço dos pobres, embora até então do lado errado desse serviço), materializando assim, na pseudometamorfose de que é, em simultâneo, objeto e agente, a figuração agambiana do *exemplo*, que descreve, como vimos, a realidade de uma instância cujo objetivo é manifestar a inclusão de algo através da sua (aparente) deslocação exclusiva. Atente-se em alguns fragmentos do diálogo final de Francisco e Pedro, o representante dos pobres:

FRANCISCO

[...] Por amar os pobres, ou dizer amá-los, é que eu, rico, me entreguei à pobreza. Vivi e fiz viver outros de esmolas, dei o que tive e o que me davam, fui, ou quis ser, o mais pobre dos pobres. Não recebi a pobreza como uma herança, procurei-a, conquistei-a, devo-a ao fogo da vocação e ao gelo da vontade. [...] Tornei pobres os que vieram a mim. Vivemos juntos em pobreza, muitas vezes sem vestidos, sem pão, sem tecto. (*ibid.*: 124)

PEDRO

Não somos pobres iguais. Tu tornaste-te pobre para poderes ganhar o céu, e nós, que pobres fomos e pobres continuamos a ser, nem a terra conseguimos conquistar. Nenhum pobre te agradeceu quando abandonaste as riquezas de teu pai.

FRANCISCO

Não esperava agradecimentos. Tratava-se de salvar as almas.

PEDRO

Não sei se salvaste alguma. Mas, ao louvares a pobreza, afirmaste a bondade do sofrimento dos pobres. E este é o pecado de que nenhuma absolvição te lavará. (*ibid.*: 128) Eu vou-me embora. Mas toma cuidado. Para onde quer que vás, deves ser tão bom como é a tua fama, porque ainda há muita gente que tem confiança em ti. Por isso te deixo esta advertência: nunca faças nada que possa enganar a esperança. (*ibid.*: 130)

FRANCISCO

Agora vou lutar contra a pobreza. É a pobreza que deve ser eliminada do mundo. A pobreza não é santa. [...] Tantos séculos para compreender isto. Pobre Francisco. [...] Tomarei o nome de João, que é o meu nome verdadeiro. Se vou para outra vida, outro homem serei. (*ibid.*: 131)

Tendo lutado S. Francisco, nos primórdios da sua atividade evangélica, pela credibilidade santificadora da pobreza, o final do drama de Saramago como que insinua o deslocamento espiritual do santo para o campo aberto de uma nova crença (a crença na possibilidade de erradicação da pobreza, convertida em miséria pela máquina voraz do capitalismo), aspeto este que, de acordo com a formulação avançada por Agamben sobre a constituição figurativa do *exemplo* (aquilo que é isolado de um conjunto exatamente pelo facto de lhe pertencer), talvez nos permita considerar a metamorfose final de Francisco não como uma reconversão excludente da crença que o santo até aí professava, mas apenas como a reconfiguração

argumentativa de uma fé sedimentada ao longo de vários séculos. Deste modo, Francisco continuará, na imaginação utópica de Saramago, a colocar-se ao serviço dos pobres (e é essa a continuidade *inclusiva* do seu *exemplo*), mas fá-lo não por acreditar, como até então, numa qualquer mais-valia espiritual inerente à defesa programática da pobreza, mas por ter finalmente compreendido (como a seu tempo o santo moderno de Eça) que a soberania do estado capitalista acaba inevitavelmente por desviar o sentido modelar da santidade de um plano apenas espiritual para o domínio social da *vida nua* do homem, verdadeiro *homo sacer* na multiplicidade de exclusões a que é votado no mundo contemporâneo.

No trajeto hagiográfico do santo de Assis, embora as fontes disponíveis apontem para roteiros de conversão um pouco distintos, é bem conhecido o significado do encontro de Francisco com a voz de Cristo que, do alto de um crucifixo, interpela o futuro frade na capela em ruínas de S. Damião: “Vai e repara a minha casa que, como vês, está toda destruída”, diz-lhe Jesus. Independentemente do alcance conferido à palavra *casa* (sinalizando apenas a ruína da capela onde Francisco orava ou estendendo-se em metáfora ao edifício imaterial da igreja), não há como não atribuir a esta interpelação o sentido projetivo de uma ação que se vê, na peça escrita por Saramago, como que instigada pela pulsão utópica do autor – Francisco desvincula-se da Companhia para reconstruir, reorientando a direção dos próprios passos, não já a igreja de Cristo, mas o templo em ruínas do Homem, onde o simples ofício de estar vivo (a *vida nua* de que fala Agamben) vem recolocar o indivíduo no centro político da *polis*, através do reequacionamento político de alguns dos fenómenos que sustentam a retórica do *biopoder* (como a morte, a saúde ou a segregação racial), fenómenos estes a que a solidez ideológica de Saramago não deixa de associar o solo indigno e firme da fome e da pobreza.

Publicado em 1987, cinco anos antes de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo, A Segunda Vida de Francisco de Assis* parece assim integrar o ciclo da edificação da estátua, para evocar aqui parte da expressão que dá título a uma obra recentemente publicada pela Fundação José Saramago: refiro-me ao volume *A estátua e a pedra*, que reúne, para além de outros textos (maioritariamente de carácter pré ou posfacial, redigidos por estudiosos como Giancarlo Depretis, Luciana Stegagno Picchio e Fernando Gómez Aguilera), um texto de pendur autorreflexivo da autoria de José Saramago, onde o escritor repondera, a partir da eloquente metáfora da estátua e da pedra, o sentido do seu percurso literário até ao romance *O Homem Duplicado* (2002). Esclarece o escritor:

Com este meu livro [*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*] terminou a estátua. A partir de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, e isto sei-o agora que o tempo passou, começou outro período da minha vida de escritor. [...] Não falo de qualidade, falo de perspectiva. É como se desde *Manual de Pintura e Caligrafia* até *O Evangelho Seguindo Jesus Cristo*, durante catorze anos, me tivesse dedicado a descrever uma estátua (Saramago, 2013: 33). [...] A estátua é a superfície da pedra, o resultado de retirar pedra da pedra. Descrever a estátua, o rosto, o gesto, as roupagens, a figura, é descrever o exterior da pedra, e essa descrição, metaforicamente, é o que

encontramos nos romances a que me referi até agora. Quando terminei o Evangelho ainda não sabia que até então tinha andado a descrever estátuas. Tive de entender o novo mundo que se me apresentava ao abandonar a superfície da pedra e passar para o seu interior e isso aconteceu com *Ensaio sobre a Cegueira* (*ibid.*: 33-34). (...) [Este] livro já não se empenha na descrição da estátua, é uma tentativa de entrar no interior da pedra, [...] é uma tentativa de nos perguntamos o quê e quem somos. (*ibid.*: 34)

É evidentemente certa a autoanálise do escritor e todavia atrevo-me a recordar que, madeira e ferro não havendo, é da pedra que se erguem as estátuas e que por isso (como advertiu Miguel Ângelo) nelas está já contida essa implícita medula de que são a forma. Na estátua saramaguiana de S. Francisco está, pois, em modo dormente, a pedra bruta que lhe mora dentro, numa espécie de sono mineral do ser que a sua futura do escritor viria mais tarde a despertar, irmanando a etérea humanidade do santo aos veios igualmente humanos de que são feitos Tertuliano Máximo Afonso, a mulher do médico ou o Senhor José: razão, temor, sensibilidade e dúvida. Entre a santidade reverencial do hagiólogo e a reponderação militante da contemporaneidade, Francisco de Assis é um santo mas é também um homem, cujo legado espiritual não pode senão conduzir-nos ao “interior da pedra” (*ibid.*: 34), ao “mais profundo de nós mesmos” (*ibid.*: 34).

Bibliografia:

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *O Poder Soberano e a Vida Nua. Homo Sacer*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença.
- BAKHTINE, Mikhail (1992). *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- BERNARDO, André (2012). *Entre a Vida e a Morte: Uma reflexão sobre “Biopolítica”, “Distopia” e “Morte” em José Saramago*. Dissertação de Mestrado em Estudos Comparatistas. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- BORGES, Ana Paula Carraro (2008). *Do Santo ao Homem: Francisco de Assis sob o olhar de Saramago*. Universidade de São Paulo (Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa).
- BRILHANTE, Maria João (1988). “Recensão crítica a «A Segunda Vida de Francisco de Assis», de José Saramago”. *Colóquio/Letras* 101, 124-125.
- BUESCU, Helena Carvalhão (2001). “Somos todos homines sacri: uma leitura agambiana de Maria Judite de Carvalho”. In *Chiaroscuro. Modernidade e Literatura*. Porto: Campo das Letras, 293-316.
- QUEIRÓS, Eça de (s/d). “Um Santo Moderno”. In *Notas Contemporâneas*. Fixação do texto e notas de Helena Cidade Moura. Lisboa: Livros do Brasil, 175-179.
- REIS, Carlos (1998). *Diálogos com José Saramago*. Lisboa: Caminho.
- SARAMAGO, José (1984). *O Ano da Morte de Ricardo Reis*. Lisboa: Caminho.
- (1987). *A Segunda Vida de Francisco de Assis*. Lisboa: Caminho.
- (1993). *In Nomine Dei*. Lisboa: Caminho.
- (2013). *A estátua e a pedra*. Lisboa: Fundação José Saramago.
- SEIXO, Maria Alzira (1999). “A sedução do teatro”. In *Lugares da Ficção em José Saramago*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 31-35.
- SEMINARA, Graziella (2005). “Génese de um libreto”. In SARAMAGO, José. *Don Giovanni ou O dissoluto absolvido*. Lisboa: Caminho, 101-135.

.....

RESUMO

O presente ensaio sobre *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, de José Saramago, propõe o reequacionamento hermenêutico da santidade do *poverello* de Assis através do desenvolvimento operatório do conceito bakhtiniano de *exotopia* e da formulação agambiana do *biopoder*, salientando-se, assim, o modo como a definição de *homo sacer* se revela pertinente na leitura crítica do santo recriado por Saramago.

ABSTRACT

This essay focuses on José Saramago's play *A Segunda Vida de Francisco de Assis* proposes the hermeneutic reassessment of the *Poverello* of Assisi's sanctity in the light of Bakhtine's concept of *exotopy* and Agamben's formulation of *biopower*, by underlining the relevance of the definition of the *homo sacer* for the critical understanding of the figure of the saint recreated by Saramago.

