

AS PROMESSAS FUTURAS DO PRESENTE BRASILEIRO: ANÁLISE COMPARATIVA DE TRÊS MITOS TRANSFORMADORES

Nicolás Barbosa López

Brown University

Resumo: O artigo analisa as teorias de identidade nacional de dois autores brasileiros, Darcy Ribeiro e Leonardo Boff, à luz da proposta do filósofo francês Georges Sorel sobre o mito socialista no início do século XX. Argumentar-se-á, principalmente, que existem paralelos retóricos nos três autores: 1) o reconhecimento do mito como eixo na construção duma identidade nacional; 2) a crença no transcendente como aquilo que permite a coesão dum povo; e 3) o não-racional como condição necessária para qualquer tipo de revolução no mundo tangível. Portanto, a análise comparativa tentará mostrar que a visão que Sorel propõe duma greve *geral* é análoga à duma igreja *universal* em Boff, e que ambas resultam dum mecanismo também presente em Ribeiro: a criação duma linguagem mitificadora cujo efeito principal seja a aglutinação social.

Palavras-chaves: Socialismo; mito; libertação; Brasil; excepcionalismo; Darcy Ribeiro; Leonardo Boff; Georges Sorel.

Abstract: This article analyzes the theories of national identities of two Brazilian authors, Darcy Ribeiro and Leonardo Boff, in the light of French philosopher Georges Sorel's theory on the socialist myth in the early twentieth century. The article argues that there are rhetorical parallels among the three authors: 1) the acknowledgment of myths as a tool to build a national identity; 2) the belief in a transcendental realm as an element of social cohesion; and 3) non-rationality as a necessary condition for any revolution in the tangible realm. Therefore, this comparative analysis intends to show that Sorel's vision of a *general* strike is analogous to Boff's *universal* church, and that both result from a mechanism that Ribeiro also applies: the establishment of a mythical language that unites people.

Keywords: Socialism; myth; liberation; Brasil; exceptionalism; Darcy Ribeiro; Leonardo Boff; Georges Sorel.

Darcy Ribeiro (1922-1997) e Leonardo Boff (1938---) sustentam uma grande parte dos seus estudos sobre a identidade e a situação sociopolítica brasileiras na construção dum espírito brasileiro transcendente. Apesar de ter funções e efeitos diferentes, o componente metafísico está presente em ambos os autores. A seguir analisar-se-ão passagens dos textos *O povo brasileiro* (1995), de Ribeiro, e *Igreja: carisma e poder* (1981), de Boff, para mostrar que, embora com diferentes graus de desenvolvimento, existe em ambos uma criação mítica da identidade a partir da qual se sustenta uma crítica do presente e da realidade material. A ordem em que ambas as obras serão analisadas, se bem contrária à cronologia da sua publicação, corresponderá a uma das premissas centrais neste trabalho: que a concepção do mítico em Ribeiro constitui um estágio preliminar que a teologia da libertação conseguirá transformar num método aplicado. Argumentar-se-á que esta conjunção entre a busca transcendente do mito e a preocupação pelo tangível não é exclusivamente brasileira, mas análoga a postulados semelhantes, difundidos na Europa mediante a teoria do mito que o filósofo francês Georges Sorel propôs no início do século XX. Portanto, comparar-se-á cada proposta e propor-se-á que nos três autores vemos estágios diferentes dum objetivo ulterior: sacudir o contexto sociopolítico com base na ideia coletiva duma identidade e um futuro míticos.

Por conseguinte, é necessário dilucidar o que Sorel entende por mito na obra em que oferece uma definição mais concreta do termo: *Reflexões Sobre a Violência* (1908). Isto exige uma compreensão geral de certos elementos do contexto filosófico e político que foram cruciais na sua noção de mito. Segundo Jeremy Jennings, editor e prefaciador da edição inglesa do livro (1999), foram duas as influências principais no filósofo. A primeira é o auge, no início do século XX, do movimento sindicalista francês, uma de cujas conquistas mais significativas foi a formação da Confederação Geral de Trabalho. Este órgão, de facto, liderou e incitou sucessivas greves gerais de trabalhadores. No seu livro, Sorel critica a retórica do socialismo que, segundo ele, não desencadeia verdadeiras mudanças ou revoluções, e, portanto, não concorda com todos os postulados do sindicalismo francês. Contudo, salienta o fato de este ser um movimento em busca das suas próprias origens teóricas. Para Sorel, as premissas do Marxismo tinham sido incorretamente interpretadas, e era preciso procurar as origens

da identidade do povo e, paralelamente, as origens das teorias que aspiravam a defendê-lo.

A segunda grande influência que Jennings identifica é o contexto intelectual que determina muitas das posturas de Sorel. Como leitor voraz de várias disciplinas, Sorel foi, por exemplo, dos primeiros franceses que escreveram sobre a teoria marxista em profundidade. As suas leituras de Max Nordau, Théodule Ribot, Gustave le Bon e Henri Bergson, entre outros autores, foram fundamentais, pois como explica Jennings foi a partir deles que Sorel formou uma das premissas centrais na sua teoria sobre o mito: o facto de a motivação humana ter raízes não-rationais (11). De fato, a concepção do mito em Sorel se sustenta na ideia de o ser humano precisar, inelutavelmente, do que transcende as suas capacidades racionais, como instrumento para reagir no presente. O papel das crenças e do que não pode ser explicado completamente pela razão humana é, para Jennings, uma herança que vem de leituras e críticas que Sorel fez, especificamente, de Eduard von Hartmann e Blaise Pascal.

Nas suas *Reflexões*, Sorel faz uma apologia do pessimismo e apela por uma aceitação das fraquezas humanas e, especificamente, do que para ele é um discurso progressista fracassado ao longo do século XIX, evidente nos processos frustrados de revolução social. Este ceticismo perante ideias baseadas justamente no discurso da razão faz com que Sorel justifique a necessidade dum componente não-rationais no discurso e não tenha uma visão fatalista da ineludível falta de racionalidade no ser humano. Nesse sentido, perante as limitações que os homens têm ao tentarem sacudir o sistema exclusivamente por via do racional, as ideias transcendentais são necessárias para qualquer comunidade com objetivos políticos. Em consequência, o primeiro passo nas lutas sociais é estabelecer, previamente, um objetivo comum no plano não-rationais: “awaken within every man a metaphysical fire” (Sorel 12).

Com base nestas influências e premissas — a necessidade de buscar as origens e a importância do não-rationais — Sorel propõe uma abordagem do mito como antítese da utopia, em três sentidos: 1) o mito é uma expressão da vontade e da necessidade de agir; 2) os mitos são o resultado do desejo do homem por transcender a sua compreensão dos fatos, isto é, ir para além das verdades exteriores e entender a razão interior — a essência — das coisas; e 3) o mito é uma crença que nasce das

convicções profundas duma sociedade e que, diferentemente das utopias, não é maleável e decomponível em partes que a comunidade ache úteis ou não.

Este último ponto é significativo, pois blinda o mito da fragmentação ou das diferenças de interpretação, problemas que Sorel já tinha identificado no discurso marxista e na sua aplicação. O filósofo escreve:

[Myths] lead men to prepare themselves for a combat which will destroy the existing state of things (...). A myth cannot be refuted since it is, at the bottom, identical to the convictions of a group, being the expression of these convictions in the language of movement; and it is, in consequence, unanalyzable into parts (Sorel 28-29).

Vemos, então, que a fortaleza do mito se constrói a partir da sua indivisibilidade. E, como veremos, a unificação do mito terá, pela sua vez, um efeito unificador no grupo que acredite nele. A unidade é necessária para que a crença no mito seja coletiva e, portanto, possa ter uma incidência na realidade presente das pessoas.

O seguinte passo que Sorel reconhece é a maneira como o mito, transcendente e unificado, deve ser comunicado. O autor previne:

The communication of thought is always very difficult for someone who has strong metaphysical preoccupations: he thinks that speech will spoil the most fundamental parts of his thought, those which are very close to the motive power of the mind, those which appear so natural to him that he never seeks to express them (Sorel 6).

Esta observação deixa-nos ver que Sorel estabelece uma relação entre a comunicação oral e a crença no transcendente, como dois conceitos inicialmente desligados (o primeiro é um veículo insatisfatório para o segundo), mas cuja união é precisamente um dos objetivos da luta social. A transmissão das ideias transcendentais dentro duma comunidade é imperativa na união em torno do objetivo sociopolítico. A dita união entre a linguagem e o transcendente, segundo o autor, faria com que o sindicalismo tivesse repercussões tangíveis nas condições dos trabalhadores, mediante a organização de greves gerais efetivas.

Como veremos depois, este é um dos conceitos centrais na comparação entre Sorel, Ribeiro e Boff, pois no contexto brasileiro também é evidente a preocupação pela retórica do transcendente. Com o reconhecimento duma união necessária entre língua e metafísica, Sorel também está a identificar uma dificuldade (um dilema que

veremos igualmente patente em Boff): o metafísico não é facilmente comunicável através da linguagem habitual, ou pelo menos da linguagem usada para falar do mundo físico. Por conseguinte, é indispensável formar uma linguagem — um mecanismo facilitador — que dissemine as criações metafísicas que uma comunidade partilha, isto é, um mito unificador.

Como já foi dito, uma das críticas principais que Sorel faz de várias correntes filosóficas do século XIX é a falsa ideia duma resolução, isto é, a incapacidade do próprio discurso para mudar as condições tangíveis dum povo. “The immense successes obtained by industrial civilization has created the belief that, in the near future, happiness will be produced automatically for everybody” (Sorel 9). Coerente com a sua defesa do pessimismo, Sorel critica a esperança vazia do intelectualismo idealista, ou pelo menos a ideia de que o futuro, fatal e necessariamente, será melhor. Paradoxalmente, a sua definição de mito não apaga por completo a ideia dum futuro triunfal: quer dizer, aquilo que Sorel adapta na sua teoria é a consciência que se tem daquela esperança idealista.

“Men who are participating in great social movements always picture their coming action in the form of images of battle in which their cause is certain to triumph. I proposed to give the name of ‘myths’ to these constructions” (Sorel 20). Na definição do mito, Sorel salienta a índole artificial do mito, no sentido de ele ser uma “construção”. Para Sorel, a sua definição de mito é diferente, pois os cidadãos que ele prevê acreditam numa felicidade futura ao mesmo tempo que estão conscientes do caráter mítico dessa construção, quer dizer, da mentira parcial que ela representa.

Esta consciência do caráter mítico do mito implica a formação duma sociedade preparada para assumir o potencial interpretativo da linguagem e os símbolos que ela possa criar. É uma sociedade, portanto, que possa acreditar no símbolo tanto quanto — ou ainda mais do que — na linguagem não-simbólica, cuja veracidade é facilmente verificável na realidade tangível. O que aparentemente poderia constituir uma contradição — a de acreditar em algo cuja veracidade literal é posta em causa — representa a noção de “verdade pragmática” que é fundamental no fio argumentativo de Sorel, e que aparece na sua análise da religião. A abordagem que Sorel faz da religião a partir duma lógica de verdade pragmática é relevante dado que, como veremos, é análoga ao caso de Boff. Sorel sustenta grande parte desta ideia nas suas

leituras do filósofo francês Ernest Renan, que argumenta como a religião exemplifica a tensão entre o racional e a necessidade duma crença no metafísico. Esta tensão resolver-se-ia mediante a aceitação duma verdade pragmática, isto é, a necessidade de articular o metafísico num discurso inteligível que integre o povo sob uma mesma crença. Sorel, de facto, cita nas suas *Reflexões* um trecho crucial da obra de Renan: “Religion is a necessary imposture. Even the most necessary ways of throwing dust in people’s eyes cannot be neglected” (citado em Sorel 23). Dado que Sorel intui a proximidade entre os mecanismos do mito socialista e os da religião, ele acaba por reconhecer que ambas as esferas estão inevitavelmente ligadas, uma ideia que, pela sua vez, também é fundamental no trabalho de Boff: “People who are living in this world of myths are secure from all refutation; something which has led many to assert that socialism is a kind of religion” (Sorel 30).

Em consequência, para Sorel a fé no mito é concomitante com a realização parcial dele. À medida que as pessoas acreditam no que o mito professa, parte do discurso transforma-se em realidade. Trata-se, portanto, dum mito fundamentado numa verdade construída não apenas a priori, mas também no processo. No contexto específico de Sorel, o filósofo confiava em que a crença no mito do socialismo vindouro, fundamentado nos mitos já existentes e próprios da tradição do povo francês, permitiriam que este se unisse e acreditasse coletivamente na verdade pragmática do discurso. O resultado seria uma realização parcial, no presente tangível, das promessas daquele mito do socialismo futuro. O mito, portanto, é ao mesmo tempo uma arma de poder que outros podem tentar reprimir, em vista dos seus efeitos na realidade. Sorel acreditou firmemente no valor do mito e na sua veracidade pragmática: “you will not condemn me for having attached great worth to a myth which gives socialism such high moral value and such great honesty. It is because the theory of myths produces such fine results that so many people seek to dispute it” (24).

A existência dum mito e a crença coletiva nele são as duas condições que Sorel identifica para que o mito provoque consequências práticas no presente. Quer dizer, o mito cumpre com um propósito utilitário apesar da sua natureza metafísica e atemporal. A crença, partilhada com outros, dum futuro diferente (quer a chegada dum sistema político mais justo, quer a criação dum reino mítico ou a chegada dum

messias) teria repercussões nas condições reais do presente apesar de que aquilo que o mito *literalmente* reclama não tenha possibilidades na realidade. Se bem que o sistema político, o messias ou o reino mítico possam nunca chegar, a mera crença neles pode desencadear mudanças positivas para a comunidade que o partilha, e o mito poderá realizar-se ao menos parcialmente. É por isto que, para Sorel, a ausência de mitos redundava numa ausência de revoluções sociais: “As long as there are no myths accepted by the masses, one may go on talking of revolts indefinitely without ever provoking any revolutionary movement” (28).

Nos textos mencionados de Darcy Ribeiro e Leonard Boff vemos que existe uma ideia parcialmente análoga ao mito de Sorel. No primeiro caso, o autor propõe uma reconstrução da gestação de povo brasileiro e, como Sorel, preocupa-se por uma busca das origens tanto identitárias quanto do discurso teórico. No percurso, Ribeiro acaba por implementar ideias quase míticas, e a sua caracterização do povo brasileiro acaba por ser comparável com aquele primeiro passo que já foi mencionado no processo de construção mítica em Sorel: a criação — na forma dum mito — duma linguagem coletiva. Por outro lado, o que vemos em Boff, além da criação duma linguagem do transcendente, que no seu caso se refere ao reino de Deus, é a sua aplicação no tempo presente. E viável afirmar, portanto, que ambos os autores representam dois estágios análogos aos que Sorel identifica na potencialidade do mito.

O povo e o território brasileiros que Ribeiro descreve não são explicitamente míticos, mas aqui argumentamos que eles adquirem este caráter por dois motivos: a relação que têm com o tempo e a índole heroica que o autor lhes atribui. Nos capítulos iniciais da sua obra, Ribeiro escreve: “Mais que uma simples etnia, porém, o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação, assentado num território próprio e enquadrado dentro de um mesmo Estado para nele viver seu destino” (22). É relevante salientar a associação que Ribeiro faz entre os homens e o território, dado que outorga aos brasileiros uma perdurabilidade no tempo. Isto é, ao serem associados à terra, a sua existência no mundo não está limitada pelo tempo humano, mas o transcende e se prologa até aos limites temporais do terreno, muito mais afastados e difusos. Por outro lado, segundo a citação, o enquadramento territorial é, ao mesmo tempo, o enquadramento intangível do Estado, que pela sua vez é a representação duns limites, pois é “dentro” dele que os brasileiros podem viver o seu destino.

Embora Ribeiro tire o homem da sua materialidade corpórea e lhe atribua um caráter duradouro na sua associação térrea, persiste a ideia dum destino e, com ela, a noção dum fim ou duma realização. O tempo, apesar de ser mais extenso, tem para Ribeiro um propósito que parece mítico, dado que ao falar em “destino” sugere que todos os atos, enquadrados nesse tempo e espaço que representa o Estado, cumprem o propósito de aproximar o homem do seu futuro predestinado.

A natureza temporal que Ribeiro concede ao Brasil implica uma visão mítica não apenas por causa da ideia de destino e do tempo prolongado do homem brasileiro que se funde no território, mas também por causa do caráter originário que lhe atribui. Ribeiro fala reiteradamente de o Brasil ser “um povo novo”, constituído por uma etnia “diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras” (Ribeiro 19). Nesse sentido, o Brasil é um povo que é e ao mesmo tempo não é filho, uma espécie de povo a meio caminho entre ser filho, órfão e semente, e cuja imagem não espelha origem nenhuma. De certa maneira, Ribeiro sugere que o Brasil é diferente das suas origens, como se ele fosse uma nova origem ou até a origem de si próprio. Nesta dificuldade para traçar uma linha contínua entre o Brasil e um passado, Ribeiro insinua que o Brasil é excepcional, como um povo mítico: ele próprio é um começo e, portanto, lega um paradigma em vez de ser um simples herdeiro.

Implicitamente, a postura de Ribeiro parece indicar que a formação do Brasil também é a inauguração dum tempo. A novidade do Brasil implica uma novidade no sistema político implementado, próprio e diferente de modelos anteriores. De fato, Ribeiro salienta a “forma singular de organização socioeconômica, fundada num tipo renovado de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial” (19). Sobressaem as palavras “singular”, “fundada” e “renovado”, pois indicam que o modelo brasileiro é considerado parcialmente originário, excepcional, mas também anacrónico. O tempo brasileiro, por ser particular e não uma simples continuação dum tempo herdado do estrangeiro, fica fora do tempo do mundo.

Por outro lado, o caráter novo vem ocasionalmente misturado com o seu contrário: um povo que também é velho e herdeiro duma tradição, que por um lado é “novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo género humano diferente de quantos existam” (Ribeiro 19); mas que ao mesmo tempo é o “implante ultramarino da expansão europeia”, a variante “da versão lusitana da

tradição civilizatória europeia ocidental”, e um povo “velho, porém, porque se viabiliza como um proletariado externo” (Ribeiro 20).

Ribeiro não constrói apenas uma identidade com traços míticos, mas propõe implicitamente — e esta é uma grande semelhança com Sorel — que é necessário criar uma linguagem transcendente, coletiva, e que sirva como discurso para a reconstrução da identidade nacional: “nenhum povo vive sem uma teoria de si mesmo” (269). O autor, portanto, está consciente do potencial que tem o discurso baseado no transcendente como aglutinador social:

É simplesmente espantoso que esses núcleos tão iguais e tão diferentes se tenham mantido aglutinados numa só nação. Durante o período colonial, cada um deles teve relação direta com a metrópole e o “natural” é que, como ocorreu na América hispânica, tivessem alcançado a independência como comunidades autônomas. Mas a história é caprichosa, o “natural” não ocorreu. Ocorreu o extraordinário, nos fizemos um povo-nação, englobando todas aquelas províncias ecológicas numa só entidade cívica e política. (Ribeiro 273)

O “mito” de Ribeiro parece estar ciente do seu próprio caráter hiperbólico, e nesse sentido aproxima-se da verdade pragmática que já mencionamos no caso de Sorel: um destino em que se acredita coletivamente, que pode se realizar parcialmente e ter efeitos práticos no presente justamente porque o seu sustento é algo ainda mais poderoso do que a realidade factual: à fé aglutinadora. Na hipérbole, Ribeiro está a expandir aquele Brasil mítico que estabelece na sua introdução: um povo que funda um tempo novo fora do tempo do resto do mundo, erguido num estatuto *sobrenatural* que, inevitavelmente, o isola ao torná-lo excepcional.

Poderíamos considerar a teoria de Ribeiro como uma espécie de dobradiça entre os autores aqui analisados, pois é em Boff onde veremos melhor a conjunção dos dois estágios desenvolvidos por Sorel e parcialmente por Ribeiro: o estabelecimento dum futuro transcendente ou mítico, cuja fé tem efeitos reais e tangíveis no presente.

A argumentação de Boff começa a partir duma premissa central: “A Igreja não pode ser entendida nela e por ela mesma, pois está a serviço de realidades que a transcendem, o Reino e o mundo” (16). O Reino, por um lado, seria a “utopia realizada no mundo”, enquanto que o mundo seria “o lugar da realização histórica do Reino” (*idem*). Por outro lado, Boff explica que “a Igreja não é o Reino mas seu sinal (concreção explícita) e instrumento (mediação) de implementação no mundo” (*idem*).

Esta diferenciação de termos é comparável com as definições que Sorel fornece. A Igreja, segundo a definição de Boff, seria um instrumento análogo ao que a greve geral ou a confederação de trabalhadores representa para Sorel: a expressão no presente duma linguagem comum que facilita o processo de aglutinação e que transmite uma crença transcendente.

Boff chega ao modelo que consideramos análogo ao de Sorel mediante um processo de crítica das alternativas. Primeiro defende a articulação adequada entre Reino-mundo-Igreja, nem muito próxima entre si nem muito isolada, isto é, evitando uma Igreja muito centrada em si própria. Depois oferece cenários alternativos das possíveis articulações entre os três planos. No primeiro, a Igreja como *civitas dei*, vemos uma espécie de linguagem comum sem mito, como uma “greve geral” sem o mito futuro dum socialismo vindouro. Com este tipo de Igreja, “o mundo não possui consistência teológica” (Boff 17), e abandona-se uma articulação entre o presente e o futuro: “O poder religioso não é entendido como uma forma de leitura de toda a realidade, um ‘espírito’ com o qual se abordam as coisas todas, mas uma região delimitada da realidade, cuja competência cabe à Hierarquia. Não existe uma articulação com a realidade do Reino” (Boff 18).

No segundo modelo, o da Igreja como *mater et magistra*, vemos que persiste o mesmo problema de desarticulação. Na sua conjunção com o Estado, a Igreja “continua a [ver o Reino] realizado exclusivamente na Igreja ou no mundo pela mediação da Igreja” (Boff 19). Isto significa que o Reino não é compreendido como um modelo ou crença futuros, ou como um mito segundo o define Sorel, mas como a expressão presente dessa mesma Igreja. Por conseguinte, neste modelo de Igreja que Boff critica, a diferença entre o sistema presente e a linguagem articuladora e aglutinadora (que deveria ser o mito futuro) dilui-se.

O terceiro tipo de Igreja, a *sacramentum salutis*, é o que mais se aproxima duma analogia com o modelo de Sorel, mas ainda persiste um problema de autonomia. Neste modelo, Boff identifica uma Igreja atenta à reflexão teológica, que se torna no instrumento “mediante o qual Cristo e seu Espírito atuam e aceleram a concretização do Reino na história do mundo e de forma explícita e densa no espaço da Igreja” (22). A lógica é semelhante à ideia de mito em Sorel: um mito duma identidade coletiva e dum futuro socialista, que facilite a execução da greve geral e,

portanto, provoque a implementação dum sistema parcialmente parecido com aquele que o mito propõe. Contudo — e esta é precisamente a crítica principal que Boff faz deste modelo —, o mito do Reino de Deus na Igreja sacramental está, na verdade, sujeito a outros “mitos”: aos poderes seculares que comprometem a liberdade da Igreja e que minam a sua margem de manobra. O mito implementado na realidade presente é outro, e a Igreja constitui-se unicamente como instrumento de mitos alheios. Dado que não estaríamos perante uma cadeia autônoma de mitos que consigam aglutinar, mas que de fato se atomizam nos diferentes interesses alheios, este modelo não atingiria o efeito aglutinador de que fala Sorel.

É no modelo final que Boff propõe, o da “Igreja a partir dos pobres”, onde há uma dupla libertação consciente das múltiplas realidades do homem: a libertação dos homens no Reino, mas também “as libertações históricas como forma de antecipação e concretização da libertação última, só possível no termo da história em Deus” (24). É importante salientar que Boff usa o termo “história”, aludindo assim à libertação da precariedade presente e tangível dos pobres, e indicando que se trata dum plano contido num mais abrangente e transcendente: Deus.

Isto torna-se uma condição necessária para o que Boff afirma em seguida: “É aqui que se faz importante a verificação de como o povo faz a passagem do religioso ao político”, uma ideia que desenvolve na secção intitulada “Uma Igreja que nasce da fé do povo” (25). O autor salienta a importância duma crença, necessariamente coletiva, a partir da qual se gera a linguagem comum (a Igreja) que facilita a realização dum efeito prático no presente (a libertação da pobreza física e espiritual). Vemos, então, que tanto em Boff quanto em Sorel se defende a instituição duma crença no transcendente, quer mito, quer fé. E, sintomaticamente, Boff escreve: “[A passagem] começa pelo religioso” (25). Em consequência, não é gratuito que tanto Boff quanto Sorel coincidam num dos efeitos principais desta fé no mito, pois lhe atribuem um potencial tão alto que o resultado não poderia ser outro senão a aglutinação social: denominada greve *geral* em Sorel, e Igreja *universal* em Boff.

A abordagem comparativa entre os teóricos brasileiros Darcy Ribeiro e Leonardo Boff, à luz da teoria do filósofo francês Georges Sorel, permite-nos ver que embora não seja um termo usado explicitamente pelos autores brasileiros, é possível falar do Brasil como um imaginário mítico, parcialmente construído por Ribeiro e

elevado, no caso de Boff, ao estatuto superior dum Reino de Deus. Afinal, vemos que a argumentação de Sorel segue uma lógica que Boff, pela sua vez, também desenvolve: aquilo que é verdadeiramente importante para a existência presente não é o mito socialista por si próprio, mas a certeza dupla no mito: certeza de que ele é verdadeiro, e que a dita certeza provoca um efeito tangível; isto é, que a verdadeira transformação vem por via da fé.

TRABALHOS CITADOS

BOFF, Leonard. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

JENNINGS, Jeremy. Introduction. In: SOREL, Georges. *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 7-21.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOREL, Georges. *Reflections on Violence*. Ed. Jeremy Jennings. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Nicolás Barbosa López é doutorando em Estudos Portugueses e Brasileiros na Brown University. É tradutor literário, responsável pela publicação em espanhol de 15 obras de autores lusófonos. Como editor crítico, publicou três edições bilingues de prosa, teatro e poesia de Fernando Pessoa: *El banquero anarquista*, *El marinero* (Tragaluz, 2013 e 2015) e *Pessoa múltiple* (FCE, 2016). Sua pesquisa atual estuda a relação do Modernismo português e as vanguardas brasileiras e hispânicas.

Artigo recebido em 22/05/2018. Aprovado em 30/05/2018.