

LÁZARO: REVERBERAÇÕES LITERÁRIAS

Josué Chaves¹

RESUMO

A análise desenvolvida no presente artigo enfoca a recriação de Lázaro, personagem do evangelho de João, no conto *Fulgor na noite* de Júlio de Queiroz. Dentro da perspectiva aqui proposta, a recriação de personagens bíblicos pode sugerir uma reavaliação de paradigmas teológicos. Por isso, objetiva-se neste artigo uma análise das estratégias literárias e dos resultados consequentes, estabelecendo assim um diálogo pertinente entre Teologia e Literatura.

Palavras-chave

Teologia, Literatura, recriação, personagem bíblico.

ABSTRACT

The analysis developed in this article emphasizes the re-creation of Lazarus, a character from the Gospel of John, in Júlio de Queiroz short story *Fulgor na noite*. According to the perspective proposed here, the re-creation of biblical characters can suggest a review of theological paradigms. Therefore, the objective intended is to perceive the contributions of the literary strategies analysis, through which is possible to establish a relevant dialogue between Theology and Literature.

Key words

Theology, Literature, re-creation, biblical character.

Introdução

O interesse pela relação entre Literatura e Teologia é fruto de uma necessidade teórica que foi surgindo durante o processo de desenvolvimento de duas áreas que sempre

¹ Mestre em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina.

estiveram próximas, mas que, durante uma grande parte de seu percurso histórico, foram relacionadas de maneira inadequada.² A dinâmica do referido encontro, no entanto, passou recentemente a ser entendida, analisada e metodologicamente redimensionada como critério capital para a compreensão de alguns aspectos do fenômeno literário³ e do desenvolvimento da crítica aos discursos teológicos.

O presente artigo pretende se inserir modestamente neste segundo aspecto do debate, procurando, assim, as contribuições para a Teologia, oriundas da Literatura. Muitos são os estudos que enfatizam a importância de outras linguagens para o desenvolvimento do discurso teológico. A Literatura, no entanto, tem a possibilidade de proporcionar à Teologia uma profunda reavaliação de seus dogmas e princípios.

Torna-se isto possível por ser a Literatura uma forma especial de linguagem, para a qual os princípios de ruptura dos paradigmas são elementos essenciais de sua constituição. José Carlos Barcellos em *Literatura e espiritualidade – Uma leitura de Jeunes Annés de Julien Green* esclarece:

Tomando por base a distinção proposta por Ferdinand de Saussure entre sintagma e paradigma, consideramos literatura como uma forma específica de uso da língua, em que combinações sintagmáticas inusitadas (nos níveis fônico, morfológico, lexical, sintático, semântico e, mesmo, gráfico) impliquem necessariamente a ruptura dos paradigmas habituais em que se constela uma dada visão de mundo e, assim, desafiem o receptor à construção de novos paradigmas, simultaneamente mais particulares e mais amplos que os socialmente dados pela linguagem corrente ou pelos discursos especializados da filosofia, teologia, política, etc” (2001: 63-64).

Levando em consideração o referido conceito, Barcellos se mostra interessado no estatuto epistemológico da Literatura para a Teologia e propõe aproximações a partir do conteúdo das relações sintagmáticas de alguns textos selecionados.

Para Barcellos, a Teologia não é apenas uma perspectiva crítica da fé sobre sua linguagem e conteúdo, mas também uma reflexão sobre a realidade humana à luz da fé. Desse modo, os elementos na literatura que testemunham a existência de realidades humanas distintas são passíveis de uma análise teológica, qualquer que seja o conteúdo ou

² Antônio Magalhães apresenta em linhas gerais alguns aspectos históricos dessa relação em *Deus no espelho das palavras – Teologia e Literatura em diálogo*.

³ Em seu conhecido livro, *Código dos códigos – A Bíblia e a Literatura*, Northrop Frye analisa a influência da Bíblia na cultura Ocidental.

abordagem sugerida pela obra.

Outra relação possível é aquela que sugere no texto uma contribuição, reflexão ou crítica teológica como sugerido no início do artigo. Tal contribuição, entretanto, pode estar envolvida em diferentes graus de ambiguidade, já que, em muitos textos, palavras e conceitos religiosos vagam desagregados pelos discursos literários e filosóficos, não sendo possível a percepção de uma crítica direta aos paradigmas teológicos.

Barcellos, por isso, estabelece critérios para se perceber a contribuição teológica de uma obra, sem cair em equívocos metodológicos:

Isso se dá quando as combinações sintagmáticas do texto implicam uma reformulação do subconjunto de paradigmas em que se codifica o discurso religioso ou já o próprio discurso teológico de uma dada sociedade. Assim, os processos de estranhamento empregados nos obrigam a repensar em profundidade as formas e conteúdos da fé. Nesse caso, já se faz teologia na própria literatura e precisamente a partir da estrutura lingüística que garante a esta última sua literariedade. É claro que o produto teológico daí resultante nem sempre será ortodoxo, mas nem por isso perderá seu caráter de reflexão crítica sobre o conteúdo da fé (2001: 69-70).

Quando se fala no presente artigo de crítica da Literatura ao discurso religioso, não se está propondo uma desarticulação absoluta ou negação do discurso teológico. Busca-se, em outras palavras, um encontro entre áreas autônomas e legítimas, a partir do qual a Teologia possa encontrar elementos para repensar o conteúdo e a forma de sua linguagem, sem perder sua identidade escriturística essencial.

O método da analogia estrutural, proposto por Karl-Josef Kuschel em *Os Escritores e as Escrituras – retratos teológicos-literários*, pode fundamentar adequadamente o objetivo pretendido:

Objetiva-se aqui uma teologia que procure o diálogo com a literatura em favor do próprio discurso teológico acerca de Deus, sem incorrer, de sua parte, em mera adaptação cultural ou na nivelção anuladora de uma ausência de contornos claros para si mesma. Objetiva-se uma teologia com estilo diverso: o estabelecimento de critérios literários para um discurso confiável acerca do Deus cristão. Objetiva-se, assim, expressar o objeto da teologia cristã com auxílio de critérios literários de estilo, de modo que a lealdade aos textos cristãos fundamentais possa associar-se à interpretação da realidade proposta pela alta literatura. Em suma: com o pensamento em termos de correspondências almeja-se a conquista de uma teopoética, uma estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje (1999: 223).

O presente artigo, por conseguinte, estará voltado para esse exercício crítico, no qual o discurso teológico, ainda nos termos de Kuschel, estará consciente da “problemática de sua própria dicção: do desgaste de suas imagens e de sua linguagem, das fórmulas vazias em que pode incorrer sua expressão” (1999: 225).

Sendo a Bíblia a principal fonte imagética e discursiva dos pressupostos teológicos do cristianismo, à recriação de personagens bíblicos pode ser atribuída a função crítica até aqui analisada. Não se está afirmando com isso que todo autor que usa o recurso da apropriação de personagens bíblicos tem deliberadamente a intenção de desenvolver uma crítica à Teologia. No entanto, mesmo que não seja uma intenção autoral, as possibilidades de percebê-la e construí-las são consistentes.

Torna-se isso possível porque à Bíblia cristã (Antigo e Novo Testamento), assim como à Bíblia Hebraica foram agregadas poderosas tradições hermenêuticas, com a finalidade de controlar as interpretações do texto sagrado. Segundo Júlio Trebolle Barrera (1996: 514; 593) no momento em que surge o cristianismo, a Bíblia escrita convivia com um vasto conjunto de tradições orais e exegéticas, que influenciaram a interpretação do AT pelo NT dentro de uma perspectiva cristológica.

Assim, o Cristianismo parece ter absorvido de sua precursora (Judaísmo) algumas estratégias de manutenção da autoridade de sua obra capital e de adequação de sua mensagem às novas fases e demandas históricas. Na perspectiva dessa poderosa manutenção, a recriação de personagens implica, conseqüentemente, a releitura de postulados teológicos.

No modesto horizonte teórico aqui desenvolvido, a percepção de uma crítica aos lugares comuns da Teologia pode servir de ponto de partida para uma reavaliação positiva da linguagem e dos princípios que tentam captar Deus em seu mistério. O texto a ser analisado no segundo momento do artigo, por isso, pertence a um autor que tem dedicado boa parte de sua produção literária à recriação de personagens bíblicos: Júlio de Queiroz.

Natural de Alegre, Espírito Santo e radicado em Florianópolis desde 1959, Júlio de Queiroz é graduado em Filosofia e ligado como oblato à Ordem Cisterciense do Brasil, localizada em Itaporanga, São Paulo. Estudou mística medieval alemã em Bonn e Munique e exerceu, de volta ao Brasil, funções administrativas no Governo do Estado.

Júlio pôde ainda realizar como bolsista estudos sobre técnica de treinamento e administração pública no Real Instituto de Administração Pública da Inglaterra e Fundação

Alexander Von Humbolt em Berlim Ocidental. Além disso, trabalhou como colaborador de um dos principais jornais do Estado, dedicando-se também à produção de crônicas, contos e poesias. Hoje, Julio de Queiroz ocupa a cadeira 10 da Academia Catarinense de Letras. O texto a ser analisado propõe uma recriação de Lázaro em um conto *Fulgor na noite*.

Morte de um Lázaro vivo

O referido conto está na coletânea *Encontros de abismos*, publicada pela Editora Insular em 2002 e 2006, *Fulgor na noite*. O protagonista é um personagem que surge de maneira marcante no capítulo 11 do evangelho de João, em um episódio de 46 versículos.

Para que se compreenda o sentido da ruptura ou do desvirtuamento produzido pelo conto, torna-se necessário compreender a função do personagem no referido evangelho. Opta-se, desse modo, por iniciar a análise pelo texto em que o autor determina a finalidade de sua obra no capítulo 20, versículos 30 e 31: “Na verdade, fez Jesus diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos nesse livro. Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (1999: 169).

O evangelho, desse modo, é escrito com vistas ao despertamento da fé. Ao apresentar as obras e ensinamentos do mestre nazareno, pretende que os leitores acreditem na filiação divina de Jesus e, como consequência, recebam os benefícios dessa decisão. Outro elemento importante do texto citado acima é a ênfase nos sinais que evidenciam aos homens o poder de Jesus, sua glória e autoridade.

Tendo esta preocupação em mente, o evangelista seleciona cuidadosamente apenas sete sinais⁴ e afirma serem suficientes para a realização de seu objetivo. A escolha do referido número está relacionada com sua dimensão simbólica na história da religião e da literatura bíblica. Juan Mateos e Fernando Camacho afirmam que o sete era sinônimo de plenitude, totalidade e, conseqüentemente de perfeição (1989: 74).

A ressurreição de Lázaro (sétimo milagre), personagem central nesse momento da

⁴O primeiro deles inaugura (João 2.1-11) a trajetória messiânica de Jesus. Trata-se do milagre da transformação da água em vinho nas bodas de Caná. O segundo é a cura do filho de um oficial Romano (4.46-54). No terceiro episódio, Jesus cura um homem que estava enfermo por 38 anos e que não consegue tocar a água milagrosa, agitada por um anjo no taque chamado Betesda (5.1-18). O quarto sinal tem paralelos nos Sinóticos: a multiplicação dos pães (6.1-15). Ainda no capítulo 6, pode-se encontrar o sinal (quinto) que atribui a Jesus o poder de andar sobre as águas (6.16-21). E, finalmente, a cura de um cego de nascença (9.1-12) e a ressurreição de Lázaro (11.1-46) fecham a série de sete milagres.

análise, está no ápice dessa seqüência de sinais ou evidências messiânicas. Por isso, é importante compreender sua função na trama proposta pelo evangelista.

Para alguns comentaristas, a referida ênfase na narrativa da ressurreição de Lázaro é atestada também por sua posição estratégica na estrutura literária do livro. Bruno Maggioni afirma que todos os autores dividem o evangelho de João em duas partes: o livro dos sinais (1.19-12.20) e o livro da glorificação (13.1-20.31).

Conseqüentemente, afirma ainda Maggioni, “três textos se tornam imediatamente importantes como pontos nodais da estrutura: o prólogo (1.1-18), a transição entre a primeira e a segunda parte (12.37-50) e a conclusão (20.30-31)”. (1998: 259) Tal afirmação coloca a narrativa sobre Lázaro entre as principais perícopes do evangelho, pois o texto de transição (12.37-50) só é possível porque o capítulo 11 o possibilita.

Maggioni não deixa essa relação entre a transição e o episódio de Lázaro passar despercebida e afirma em seus comentários sobre o capítulo 11:

O episódio ocupa um lugar central no evangelho: é a dobradiça entre a primeira e a segunda parte. Estudando este caráter central percebe-se seu significado global: a prefiguração da ressurreição de Jesus. A ressurreição de Lázaro é, por um lado, o gesto de Cristo que faz o drama se precipitar, convencendo as autoridades de condená-lo à morte (v. 53) e, por outro lado, o gesto que revela o significado profundo dessa morte (1998: 392).

Percebe-se assim que o personagem recriado por Júlio de Queiroz está entre os mais importantes do evangelho. No entanto, apesar de seu evidente destaque, parece ser um anônimo, cujas idiossincrasias e dramas pessoais são desconsiderados. Lázaro não diz absolutamente nada em uma perícopa longa para os padrões do evangelho. Nada é dito a respeito de sua profissão, das causas de sua morte e de seus dramas pessoais.

As afirmações de Cristo e as citações propostas anteriormente explicam a impressão descrita acima. O objetivo da enfermidade e morte é a glória de Deus e de Jesus. Além disso, Jesus usa a situação para atestar seu poder e proclamar-se portador da ressurreição e da vida. Lázaro, desse modo, é apresentado como um coadjuvante ou uma prefiguração⁵ que só ganha razão de ser quando colocada diante do fulgor messiânico do Cristo joanino.

Conclui-se com isso que o episódio de Lázaro tem um aspecto de vulto, aparência, caracterizando-se como uma representação de algo que terá seu sentido revelado em um

⁵ Cf. a última citação de Maggioni.

referencial futuro⁶. Logo, apesar da importância da narrativa para a estrutura do livro, pode-se caracterizá-la como um esboço que recebe todas as cores e nuances apenas na ressurreição de Cristo, o milagre que dá sentido a todos os outros.

Em uma perspectiva convergente, Harold Bloom percebe a presença de nuances gregas na construção do Cristo joanino e da Teologia Católica, enquanto Marcos mantém sua relação com o misterioso Javé do Antigo Testamento. (2006: 30) O evangelho de João, desse modo, não possui as lacunas interpretativas presentes no evangelho de Marcos. Naquele, tudo está explicado e concatenado para que a fé no Cristo glorioso seja despertada no leitor.

Este objetivo tem uma importante função para a hermenêutica cristã e o objetivo da interpretação do conto não é descartar esse papel, mas acrescentar à constituição existencial do personagem outras possibilidades de interpretação. Para Julia Kristeva, esta seria uma apropriação ativa do outro, típica da prática literária: “O verbo ler tinha para os antigos uma significação que merece ser lembrada e valorizada, com vistas a uma compreensão da prática literária. Ler denota, pois, uma participação agressiva, uma apropriação ativa do outro” (2005: 104).

O Lázaro de *Fulgor na noite* não é um modelo de aceitação ou uma prefiguração do Cristo joanino. Sua existência ganha profundidade, sua vida dramaticidade. Em outras palavras, na recriação de Lázaro, tal perspectiva ficcional pressupõe a possibilidade de “estabelecer e ilustrar o jogo das causas, descendo a profundidades reveladoras do espírito” (CANDIDO, 1998: 66).

Quem exatamente é Lázaro? Qual sua formação religiosa, ou melhor, qual a posição político-religiosa que ocupa no contexto do primeiro século? Qual sua profissão, rotina? Quais dramas pessoais teve que enfrentar depois da ressurreição de sua carne? As questões sugeridas não encontram respostas no evangelho de João e revelam lacunas que instigam a mente criativa, o exercício literário.

Algumas das respostas às perguntas sugeridas acima são encontradas logo no início do conto e traçam um perfil resumido da vida de Lázaro, antes de sua experiência singular. Esse sumário é construído nas três primeiras páginas do conto dentro de uma perspectiva literária estratégica. Trata-se da narrativa metadieética ou de segundo grau, conforme proposta por Genette (1972: 230-231).

⁶ As versões para a palavra *figura* aparecem na nota de Flávio Aguiar, tradutor da obra citada de Northrop Frye (p. 108).

A narrativa de segundo grau é inserida logo após a primeira frase do conto: “Logo de início pensei que fossem visões trazidas pela febre” (2006: 103). Em seguida, Lázaro suspende os elementos do enredo que revelariam os motivos de tal afirmação e se volta para sua rotina do passado. Assim, entre a primeira frase e o parágrafo seguinte a narrativa passa do nível zero, a ação contada e o ato narrativo em perspectiva simultânea, para o segundo grau, uma narrativa dentro de outra, ou melhor, uma distância espaço-temporal entre o ato narrativo e os fatos narrados.

Cria-se, assim, uma expectativa que é resolvida no momento em que a narrativa alcança o nível zero (GENETTE, 1972: 231) na fala do protagonista: “Foi então que veio a febre. Então morrer é só isso?” (2006: 105-106). A primeira oração citada acima complementa a metanarrativa e conecta a primeira frase do conto ao episódio da morte, introduzido pela pergunta também transcrita acima.

As ilusões atribuídas de maneira dúbia à febre são, por conseguinte, as primeiras sendas percorridas por Lázaro em sua morte. Torna-se evidente, desse modo, uma das funções da metanarrativa proposta pelo conto: apresentar a causa das visões não compreendidas logo de início pelo narrador personagem. Além disso, a narrativa de segundo grau tem a finalidade de criar um contraste entre o cotidiano de Lázaro e sua impactante experiência de encontro com a Luz.

Lázaro se apresenta no conto como um cordoeiro, comerciante modesto, e irmão de duas mulheres, Marta e Maria. A primeira velha demais para casar, a segunda impedida pela profissão que exerce na porta da cidade (2006: 103). Apesar de não definir a natureza da profissão de Maria, a tradição que harmoniza Lucas 7.36-50 e João 12.1-8 é a herança discursiva implícita que propõe algo importante nesse momento.

No evangelho de João, Maria, irmã de Lázaro, unge os pés de Jesus e os enxuga com seus cabelos. Em Lucas, quando na casa de um fariseu, quem unge os pés do Mestre e os enxuga com os cabelos é uma pecadora, provavelmente prostituta. Alguns intérpretes concluem, harmonizando os textos, que a mulher de Lucas é a mesma de João e, por isso, a irmã de Lázaro poderia ser uma prostituta.

A referida opção traditiva pretende atribuir a Lázaro, e conseqüentemente à sua família, um perfil adequando para os objetivos literários e teológicos presentes no texto. Qual seria então o objetivo de criar um Lázaro pobre, irmão de uma prostituta, solteiro e

amante de uma jovem viúva chamada Raquel?

Nas palavras do próprio narrador, eis as implicações desse último fato para sua cultura e sociedade:

Não é fácil ser judeu. Quase tudo que é permitido aos pagãos nos é proibido. Além disso, todos nos vigiamos reciprocamente. Raquel era viúva e jovem. Seu marido não tinha tido irmãos com quem ela tivesse que se casar. Eu era solteiro. Não porque o quisesse, mas por que o boato de minha lepra havia se grudado em mim mais duramente do que as manchas na minha pele. Mas um homem, com pele manchada ou não, é um homem, e, às escondidas e à noite, eu ia vê-la de quando em quando. Se eu fosse um egípcio nada haveria contra estarmos juntos em público. Mas, somos judeus; não devemos. “É contra a lei” assevera o Reib; repetem os anciães e todos os vizinhos controlam para que ninguém a desobedeça. Mas um homem é um homem; precisa de uma mulher. Raquel, viúva e pobre, era sozinha, como eu. Nós nos bastávamos (QUEIROZ, 2006: 126).

Para o contexto sócio-econômico do primeiro século Lázaro e Raquel são pobres, insignificantes. Para as expectativas religiosas de seu povo, transgressores em potencial e indignos de um relacionamento amoroso. Além disso, Lázaro foi condenado pela suspeita da lepra, uma doença também relacionada com a transgressão religiosa e punida com a marginalização.

Na época de Jesus, a vida religiosa estava dividida em partidos. Os Saduceus formavam o grupo dos sacerdotes e defendiam o poder do Templo; o zelotes esperavam e lutavam pela libertação de Israel das garras romanas; os fariseus formavam um partido reformista e defendiam o cumprimento rigoroso da Torá; os essênios optaram pela vida monástica, vivendo uma piedade radical (DREHER, 1993: 14-15).

A qual desses grupos pertence o Lázaro pobre, *leproso*, marginal e suspeito de transgressão? Para responder a essa pergunta, cabe outra afirmação do historiador utilizado anteriormente. Para Dreher, à margem dos partidos religiosos existiam os *am-há-arez* ou silenciosos. Estes viviam sua fé sem as influências dos partidos religiosos mais radicais. Jesus, afirma Dreher, pertencia a esse grupo. Algumas afirmações de Lázaro no conto sugerem a mesma posição religiosa e social:

Sou um simples cordoeiro, como sabem todos em Betânia. Do que defendem os fariseus, é bem melhor perguntar a um deles. E, do que advogam os saduceus, não há falta deles, em Jerusalém. Fico muito honrado com a pergunta, mas não é a um pobre e simples cordoeiro que se indaga sobre tais coisas (QUEIROZ, 2006: 138).

Todos os elementos que caracterizam e contextualizam o personagem em seu universo fictício inspiram em Lázaro um sentimento de inadequação e desconforto. Sua família é inadequada para os padrões da época, sua presença na sociedade é insignificante e notada apenas quando surge a suspeita da lepra. Seu amor tem que ser marginal, sua palavra é o silêncio, sua obediência é aquiescência.

Quando no Templo, em sua retrospectiva de segundo grau, sua situação sugere os mesmos sentimentos: “Chegados ao Templo, numa enorme sala subterrânea, longe do Átrio das Mulheres e ainda mais longe do Átrio dos Homens, deixaram-me a espera por muito tempo” (2006: 104). Não existe um lugar adequado ou definido para Lázaro no símbolo do poder religioso. Por isso, fica deslocado e vai, como leproso, para um lugar subterrâneo, escuro, distante dos lugares comuns.

Essa é também sua situação no mundo cultural e religioso em que está inserido. Assim viveu por vários anos, afirma no final de sua narrativa de segundo grau, quando veio a febre, a morte, o encontro não consumado com Elohim. A partir desse contraste entre vida e morte, inicia-se na vida do personagem um processo paulatino de agravamento de sua experiência de deslocamento e alienação social.

Esse é outro motivo porque o autor implícito propõe o breve retorno ao passado. Seu objetivo é levar o leitor ao vislumbre de uma crise que já está presente em Lázaro, mas que ganha contornos insuportáveis depois de sua morte e ressurreição. Logo depois do milagre, a caminho de sua cidade, o protagonista começa a evidenciar sinais do agravamento de sua crise existencial.

No diálogo com suas irmãs e um saduceu, o narrador protagonista começa a revelar os sentimentos e atitudes que vão acompanhá-lo durante o restante conto:

Que sabia ela de mortes e ressurreições? Disso sabia eu! Mas não o contaria a elas. Não aqui, no meio desses vizinhos. Talvez um dia, na tarde de um sábado, depois do retorno da sinagoga, na paz do dia santificado, eu lhes revelasse meu segredo maravilhoso. Talvez. – Não há ressurreição – afirmou Simão, o coxo, a meu lado – Nós, os saduceus, sabemos disto. A promessa é vida longa, cheia de filhos e netos. A bênção é a vida! Olheio-o. Nunca lhe havia querido bem. Mas, agora, ainda o prezava menos. Como se atrevia a discutir o que não conhecia, por apenas ter ouvido falar quem sabia ainda menos? [...] Eu caminhava quieto. Não tinha motivos para lhes revelar a verdade. Todos a viveriam, um dia. Mas seriam mais felizes do que eu, pois não precisariam abandoná-la (2006: 112).

Lázaro percebe que está em um estágio superior de consciência, mas não encontra motivação para revelar os detalhes de sua experiência. Pelo contrário, sente-se ainda mais deslocado e começa a criar uma profunda amargura. Todos passariam pela mesma experiência maravilhosa, afirma, mas não terão que voltar. Os sentimentos amenizam, quando é recebido por Jacó ben Hader em Betânia para uma celebração.

Depois da festa, entretanto, Lázaro começa a sentir novamente uma espécie de estranhamento diante de suas irmãs. Sentimento que se torna ainda mais agudo e dramático, quando percebe que sua cama fora vendida, para pagar as despesas do funeral e do Templo, e suas roupas queimadas. Nesse momento, Lázaro perde seu chão e é inserido pelo conto em uma terra de ninguém.

Tenta retomar à rotina, mas, comparado com aquilo que vira em sua morte, não encontra qualquer razão para fazê-lo. Recita uma das orações obrigatórias dos judeus, mas sua religião já não lhe comunica qualquer orgulho ou sentimento positivo. Procura, por isso, alguém que possa lhe oferecer alguma experiência de identificação. Escolhe Gideão, o pastor.

Eis o motivo de sua escolha:

Olhei-o firmemente. Não estava zombando. Nem zombar dos outros é da sua natureza. Pastores, por passarem todos seus dias, às vezes, semanas inteiras, a sós, em lugares ermos, tendo apenas os céus, as montanhas e alguma relva mais verde como companhia, apenas gritando ordens para seus cães de guarda, nunca são faladores, e Gideão pastoreava desde a infância (2006: 116).

Lázaro procura um homem solitário que pouco sabe dos acontecimentos e que anda por lugares ermos. É assim que se sente, habitante de um lugar desabitado. Por isso procura alguém para compartilhar sua solidão. Busca o silêncio, já que as palavras o fazem evocar a profunda frustração que vivera, por ocasião de sua ressurreição.

Quando tenta retomar às atividades de sua profissão, percebe que deixou de ser o “leproso” para ser o “ressuscitado” (2006: 119) ou o “morto” (2006: 132). Torna-se, desse modo, uma atração mórbida para todos aqueles que o procuram em sua tenda. Logo depois, encontra um grupo de crianças zombeteiras, que o leva a concluir: “Era isso que eu, minha morte e o grande encontro com Elohim tínhamos nos tornado: petulância das gentes e brincadeira de crianças!” (2006: 125).

Depois de ser descartado por sua amante e engolir o fel amargo da rejeição, Lázaro sai da cidade e encontra um leproso condenado injustamente. Descobre, através de suas palavras, que o Vale dos Mortos, o exílio dos leprosos, é o vale dos vivos. Mais uma vez, Lázaro encontra uma terra de ninguém, identifica-se com ela e, como acontece em sua rápida relação com o pastor, descobre sinais de vida entre aqueles que estão mortos para a sociedade e a religião da época.

Os sinais de vida encontrados entre os marginalizados, no entanto, não têm o poder de iluminar sua alma. A luz de Elohim teimosamente persiste em ofuscar qualquer outro brilho fugaz e efêmero de sua segunda vida. Conseqüentemente, a crise de Lázaro cresce, aprofunda-se, agiganta-se. Quando fica sabendo da morte de Jesus por discípulos que caminham de Jerusalém para Betânia, o desespero ganha uma força enlouquecedora:

Levantei-me, dei-lhes a paz e voltei para as montanhas. Além delas, eu iria para o deserto. Enquanto refazia o caminho, ravinas e escarpas acima, como um louco, ora falava alto comigo mesmo, ora escondia meus pensamentos na tortura do silêncio. Eu estava só! Tão só como nunca estivera em toda minha vida. Eu vinha acalentando a idéia de procurar o Rabi Joshua, lançar-me a seus pés e implorar-lhe que em fizesse morrer de novo. Nada, a não se miséria e sofrimento, tinha me trazido seu milagre. Seu poder já estava comprovado. Que ele me matasse! Eu o lisonjearia, o chamaria de Filho do Altíssimo, do próprio Altíssimo, se isso lhe agradasse, mas que me tirasse daquele horror em que minha vida tinha se transformado. Só que agora ele próprio estava morto! Com ninguém lhe faria o que feito a mim, que me restava senão a noite escura e sem fim do desespero? Ter que continuar esse turbilhão sem sentido, esse despencar-me de terror em terror, fugitivo, com medo de sombras, negando até a mim mesmo! (2006: 142-143).

Apesar de não gostar do Rabi Nazareno, via nele uma esperança de retornar para Elohim. Morto Jesus, aumenta-lhe o desespero e o sentimento de solidão que o acompanha desde sua experiência de morte e ressurreição. Este é o auge da crise. Sem saber ao certo o que acontece consigo, Lázaro procura novamente um lugar solitário, onde possa fugir de sua vida sombria, motivo de terror e desespero. À medida que sobe a montanha, encontra o desfecho lógico para sua crise:

Não sabia em que passada, ou em que tropeço, o pensamento tinha se transformado em plano; não distinguia quando o plano dera lugar à resolução. Certo era o que eu iria fazer: matar-me. Nem todos os demônios do inferno, nem todos os santos rabis da Galiléia poderiam impedir minha determinação (2006: 144).

Antes de se matar, entretanto, assaltantes fazem por ele o que pretendia fazer para encontrar o amor de Elohim. Fora do corpo, visita suas irmãs, que choram a morte de Jesus e se perguntam pelo paradeiro ignorado de seu irmão. Quando no túnel que leva para a Luz, percebe a morte dos vivos, a lepra dosãos: seus assaltantes e a mulher que ameaçava sua amante com a delação apresentam o corpo todo manchado.

Cabe, neste momento, uma análise da experiência que agrava a crise existencial do personagem. A morte não é apenas um dentre outros temas importantes no conto, mas o centro ao redor do qual gravita as mais pertinentes possibilidades de sentido. Torna-se prudente, por esse motivo, considerar as poderosas formações discursivas a que pertence essa palavra, ou melhor, sua herança semântica e ideológica. Como a visão sugerida pelo conto esta inserida no contexto das formações discursivas sobre a morte e como essa contextualização pode aprofundar a análise?

Dentro dessa perspectiva sugerida, cabe inserir aquilo que Eni Puccinelli Orlandi (2007: 31; 43) chama de “formação discursiva”, ou seja, as “regionalizações dos interdiscursos ou configurações específicas dos discursos em suas formações”. O interdiscurso é definido pela referida especialista como aquilo que fala antes e em outro lugar de maneira independente, formando assim o pressuposto do dizível.

Em outras palavras, pode-se afirmar que o interdiscurso é a herança semântica e ideológica que cada palavra possui e que, independente da intenção autoral ou à revelia desta, produzem sentido. Sem procurar indícios que apontem ou não para a presença da intenção autoral no texto, não se pode negar a influência de formações discursivas presentes na descrição da morte do personagem.

A visão platônica do homem é certamente uma das formações discursivas evidentes. De acordo com Paul Tillich (2000: 28-29), pelo menos cinco elementos relacionados à tradição platônica influenciaram o pensamento cristão. Dois deles podem esclarecer alguns aspectos da análise. O primeiro preconiza a queda da alma de sua participação no mundo espiritual e sua degradação e aprisionamento em um corpo físico. O segundo é o retorno e a libertação gradativos do mundo material para o mundo essencial. Ideias semelhantes estão presentes nos místicos cristãos e nos pais da igreja, afirma ainda o autor.

Outro elemento citado por Tillich está também ligado à tradição platônica, mas é arquitetado por Aristóteles. Para a filosofia aristotélica, o divino é forma sem matéria, ato puro, e atrai todas as coisas finitas para si através do amor. Para o sistema de amor

desenvolvido por Aristóteles, toda a realidade deseja unir-se à forma suprema, o que significaria libertar-se da escravidão da matéria. Não existem na filosofia de Aristóteles, entretanto, as características pessoais do Deus cristão.

Sem muito esforço, logo se percebe que a morte de Lázaro, evento central para o conto, está construída sobre fundamentos discursivos conhecidos e difundidos no Ocidente. Suas palavras testificam tal afirmação:

De nada sabiam eles da minha transformação em luz e em Elohim. Nem poderiam saber, pois presos dentro de seus corpos, mesmo sem faixas, estavam mais tolhidos do que eu, enfaixado, estivera. Eles eram os mortos. Eu tinha sentido o gosto da plenitude da vida (2006: 111).

Em outra ocasião, quando impedido de se encontrar plenamente com Elohim, a súplica de Lázaro revela enfaticamente o contraste entre a vida espiritual e as vicissitudes de uma vida corporal:

Não me puxes de volta para a dor, a fome, o comer com dentes quebrados o duro pão de um cordeiro. Não me arrastes para o agacharme e o doer-me todo quando expulso do corpo o que o corpo já não quer. Não me busques para a degradação daquele corpo fervente que quase apodrece na enxerga. Em comparação com esta luz, que me perpassa, não há como querer a luz do dia ou a claridade da noite estrelada. Não! Mil vezes não ao respirar que precisa de pulmões, do ar, da boca, da garganta. Aqui nem preciso deles ou de nada disso! Não! Não me forces de volta a pés que exigem ser levantados para movimentar um corpo que já me é indiferente. Não me devolvas para olhos que já estavam enfraquecidos; que só viam cordas e fibras de palmeiras, mesmo quando as mãos não se ocupavam delas! Para que mãos? Todo o universo é meu, sou eu! (2006: 109).

Além disso, percebe-se na experiência do Lázaro recriado, reflexos do sistema de amor desenvolvido por Aristóteles e utilizado pelo cristianismo. O personagem narrador é atraído pelo amor de Elohim, abandonando o mundo material que o aprisiona. Nada pode fazer para evitar, porque seu desejo é sua sina: “Não, não era o vento que me puxava ou empurrava. Eu era o vento! Como podia ser isso? Como podia me impulsionar e ser impulsionado ao mesmo tempo?” (2006: 107).

Entre os místicos, parece que os elementos do sistema aristotélico serviram de chave hermenêutica para a interpretação da ascese cristã. Para John Main, por exemplo, beneditino e fundador do Priorado Beneditino de Montreal, toda a criação está inserida nesse movimento de unificação, que realizará plenamente a harmonia divina. Nesse

processo, nenhuma beleza será aniquilada e ganhará sua realização plena (2005: 5).

O conceito de amor místico do *Dicionário crítico de Teologia* aponta na mesma direção e acrescenta outro elemento:

Se a ponta extrema do amor é o vazio que ele produz, a desapropriação de si, então é bem o eros que é sua manifestação mais divina. O eros é, em si mesmo, uma Kenose, porque o amante deve abandonar as imagens de que tinha recoberto sua personalidade, afim de se descobrir em sua nudez. Se eu nada sou sem ti, preciso passar por esse nada para chegar a ti. A ascese do desnudamento, levada até o extremo do nada, caracteriza o misticismo como erotismo. O erro comum é pensar o misticismo, como o erotismo, a partir da união e da posse, quando o seu comum êxtase é a separação de si, espoliamento de si (2004: 115-116).

O morrer de Lázaro no conto, passa, antes de seu encontro com Elohim, por um processo de “desapropriação de si”. Neste momento, o personagem é envolvido absolutamente pela noite, em oposição à luz que o aguarda posteriormente, não entende o que está acontecendo com seu espírito, sente-se impotente e até desesperado (2006: 107). De acordo com a última citação transcrita, esse é o estágio do desnudamento, do esvaziamento que torna necessário e prepara o narrador para seu encontro com Elohim.

Diante das conexões propostas e buscando um aprofundamento da análise, deve-se perguntar a respeito das razões para a utilização das referidas heranças discursivas. A dicotomia platônica e o sistema de amor aristotélico-cristão servem para aprofundar e matizar o contraste já proposto entre o viver do Lázaro morto e o morrer do Lázaro vivo.

Sua vida no corpo está em oposição à sua vida no espírito e o amor de Elohim, destituído de qualquer sinal de acusação ou julgamento, está em oposição aos amores experimentados na vida corpórea. Para o conto, sendo assim, a morte não está relacionada à qualquer tipo de acerto de contas, mas ao amor absolutamente incondicional de um Deus benevolente.

No final do conto, a experiência amorosa absoluta atribui significado a tudo aquilo que Lázaro viveu entre suas duas mortes. Só então encontra a razão de sua aventura de desespero e solidão, tornando-se o Lázaro ressuscitado de João. Suas próprias palavras podem ser assim interpretadas:

Percebi quão necessário e valioso tinha sido aquele curto tempo entre minhas duas mortes. Quanto eu havia crescido nele e o que ele tinha significado e significaria na vida futura de Marta e Maria, de Raquel, de Benjamim e de Gideão, o pastor. E, através da vida desses, na vida de tantos outros. [...] A morte de Lázaro, o cordeiro, teria sido um nada

comparada com o ecoar, no corredores do futuro, da morte de Lázaro, o ressuscitado (2006: 147).

Considerando tudo que foi dito até aqui, percebe-se que o encontro com o amor de Elohim é para Lázaro a solução para sua profunda crise existencial. Se no mundo em que viveu não existia espaço para ele, no amor divino encontrou aceitação absoluta e sentido pleno, em outras palavras, Lázaro foi em direção a uma experiência de plena sacralidade. Mircea Eliade define, para um maior esclarecimento, o significado do que é Sagrado:

Essa tendência é compreensível, pois para os “primitivos”, como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia (1999: 18).

Desse modo, a experiência da morte no conto é estrategicamente construída para que o leitor compreenda e sinta o drama vivido pelo protagonista. Não existe qualquer pretensão neste artigo de discutir modelos escatológicos, mas apenas de perceber como um texto literário pode contribuir para a reflexão teológica. Torna-se necessário, por isso, algumas considerações finais.

Considerações finais

No conto, Lázaro deixa de ser um tipo de aceitação ou uma prefiguração ofuscada pelo Cristo joanino, para se tornar um homem de crises e dramas existenciais. O narrador protagonista, melhor dizendo, é tirado do pólo da aceitação, mas não é colocado no pólo comum da rejeição a Cristo. Torna-se, como foi dito anteriormente, habitante de lugar nenhum, solitário e confuso em relação àquele que o ressuscitou.

Sem descartar a importância do evangelho bíblico para o desenvolvimento da espiritualidade cristã, o conto propõe uma releitura de tal espiritualidade não em bases dicotômicas, aceitação ou recusa, mas levando em consideração toda a complexidade do homem na busca por um sentido existencial. Inerente a este anseio está a relação de Lázaro e seu mundo com a morte.

A constituição singular de protagonista para os padrões dos evangelhos canônicos, sua narrativa em primeira pessoa, bem como as outras estratégias literárias de recriação citadas anteriormente propõem uma oposição entre a vida do Lázaro morto e a morte do

Lázaro vivo. A morte física, por esse motivo, torna-se a verdadeira experiência de vida, enquanto a vida é apresentada como uma espécie de morte existencial.

Desde o início do conto, os sinais dessa morte existencial na vida de Lázaro são perceptíveis. Depois de uma suspeita de lepra, ele ganha um apelido que o persegue e o impede de casar. (2006: 126) Após sua experiência de morte e ressurreição, Lázaro deixa de ser o *leproso* para se tornar o “morto”. É o que ouve de alguém que habita no Vale dos Mortos Vivos, o exílio dos leprosos: “Não te afastes tanto, Lázaro. Também foste chamado de leproso antes de terem chamado de morto. Vês? Não há muito diferença entre nós dois” (2006: 132).

Em uma entrevista com os sacerdotes, um deles pergunta se Lázaro retornou do vale das sombras em sua ressurreição (2006: 137). Nota-se aqui o contraste entre a experiência luminosa descrita pelo narrador protagonista, por ocasião de sua morte, e a concepção judaica sobre o mesmo tema. A expressão “vale das sombras” é uma alusão evidente ao Xeol, o lugar dos mortos para muitos textos do Antigo Testamento. Mackenzie esclarece:

O estado de defunto no Xeol é de uma total inanição; é menos uma concepção positiva de sobrevivência do que uma pitoresca negação de tudo aquilo que se entende por vida e atividade. O Xeol não louva a Iahweh, nem a morte o glorifica (Is 38,18): No Xeol não há lembrança nem louvor de Iahweh (Sl 6,5). Não há obra, nem pensamento, nem conhecimento, nem sabedoria no Xeol (Ez 9,10). Iahweh não se lembra dos mortos; eles jazem em regiões de trevas e abismos; ele não opera maravilhas para os mortos; os Rafaim não o louvam; o amor e a fidelidade a Iahweh não se manifestam no Xeol e no Abaddon; as suas maravilhas não são conhecidas nas trevas, nem seus atos salvíficos na terra do esquecimento (Sl 88,5-13) (1984: 973).

Essa concepção da vida após a morte, simbolizada pelo Xeol e definida por Mackenzie como “negação de tudo aquilo que se entende por vida”, está muito próxima da perspectiva moderna e materialista referente ao tema. Para ambas, a morte é vista como uma experiência negativa ou destituída de significado. Lázaro é, desse modo, a consciência dessa crise entre a humanidade e sua perspectiva atual sobre a morte.

Lázaro é apresentado como um estranho em seu universo ficcional, porque a beleza de sua experiência nada tem a ver com o mundo que o cerca. Sua morte gera nos conterrâneos e nas autoridades medo, angústia, curiosidade, ciúmes, discriminação. Por isso, o *leproso* passa a se sentir *morto* quando retorna à vida e suas estruturas de poder destinadas à manipulação, condenação e mascaramento de seu limite inexorável: a morte.

Em uma entrevista cedida a Suzana Mafra, Júlio de Queiroz sinaliza na mesma direção: “No *Encontros de abismos* quis mostrar a incapacidade de encontrar-se com Jesus Cristo a partir das estruturas do poder religioso e do mero conhecimento histórico” (2005: 108). *Fulgor na noite* está na coletânea citada e parece também conter elementos da mesma crítica.

Ainda seguindo as pistas deixadas por Júlio de Queiroz⁷, afirma o autor que a maneira como o mundo ocidental interpreta e se relaciona com a morte e o morrer pressupõe duas tradições diversas: o judaísmo e o helenismo, ambas interpretadas pelo pensamento cristão (2008: 69). Com o advento do progresso científico e do desenvolvimento econômico, muitas das convicções religiosas foram descartadas e o morrer se tornou um inimigo a ser combatido, um sinal de impotência e incompetência a ser camuflado por uma sociedade confiante no poder de seu conhecimento e riquezas.

Eis o motivo da ocultação moderna do morrer, que, segundo Júlio, começa cedo. Crianças são afastadas de qualquer situação em que a morte seja uma realidade, idosos são transferidos geralmente para hospitais e casas de repouso, onde o morrer se tornou uma experiência impessoal e, por isso, desesperadora. Além disso, “o ritual confortador foi substituído pelo procedimento cirúrgico e o gesto de bênção final teve que dar lugar à solidão das unidades de tratamento intensivo e aos tubos impeditivos da dignidade do morrer consciente” (2008: 83).

Essas são as razões que levam Júlio de Queiroz a uma contundente afirmação na obra já citada: “Envelhece-se e, sobretudo, morre-se mal nos séculos da ciência” (2008: 85). Apesar de vislumbrar constantemente a morte em seu horizonte existencial, o homem do mundo científico não pode aprender a morrer, como sugere a citação acima, visto ser este subprocesso do viver⁸ apenas o fim da existência e, por isso, a impossibilidade de encontrar qualquer tipo de sentido para ela.

Em sua *Escatologia da pessoa*, Renold J. Blank estabelece elementos adequados para a compreensão da atitude do homem moderno diante da morte:

Se a morte significa o fim propriamente dito, então é certo dedicar-se à vida e esquecer a morte: assim, não há morte porque eu a reprimo, e com razão. Assim, a morte não existe porque é apagada do meu consciente

⁷ Além de escrever contos, crônicas e poesias, Júlio de Queiroz é um estudioso da Tanatologia. A obra consultada está em um de seus livros referente ao tema: *Morrer para principiantes e repetentes – Ensaios*.

⁸ Para Júlio de Queiroz, viver é um processo formado por subprocessos que se desenvolvem de maneira simultânea e sucessiva. Dentro dessa lógica, afirma, o último subprocesso do viver é o morrer (2007:13-14).

para que eu possa viver. O que conta, então, é a vida e nada mais. E à medida que a vida se mostra sem sentido, apesar de toda insinuação da propaganda, a morte também se torna fato absurdo que, de repente, surpreende o ser humano (2000: 8).

Considerando tudo que foi dito até aqui, torna-se possível concluir que o Lázaro da ressurreição passa a ser o Lázaro da morte em *Fulgor na noite*, porque o mundo construído sobre bases materialistas e cientificistas que não aceita ilusoriamente seus limites é também o mundo do protagonista. Nele, Lázaro é uma consciência iluminada, o cerne de uma crise que a Luz divina instaura e resolve.

O Lázaro do conto não pode ser enquadrado dentro de um esquema tipológico ou representativo, porque tem vida própria e um caminho singular para seu encontro com Elohim. Trata-se de homem marcado pelo medo, frustração e profunda angústia em um mundo dominado por heróis ilusórios e repleto de seus imitadores. A morte de Lázaro é uma ruptura absoluta com essa realidade ilusória.

Assim, repensando a constituição de um personagem bíblico, o conto atualizada e redimensiona aspectos da mensagem cristã, propondo novas perspectivas para a compreensão da espiritualidade humana em uma época de profundas crises existenciais, na qual as fórmulas fixas de atualização e reflexão da mensagem cristã parecem inoperantes.

Referências bibliográficas

BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e espiritualidade: uma leitura de Jeunes Annés*. Bauru: Edusc, 2001.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: Introdução à história da Bíblia*. Tradução de Pe. Ramiro Mincato. Petrópolis: [S.l.], 1996.

BEAUCHAMP, Paul; BEDOUELLE, Thierry; BOULNOIS, Olivier. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2004.

BÍBLIA de Estudos Almeida. 2. ed. rev. e atualizada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BLANK, Renold J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição* 6. ed. São Paulo: Paulus, 2006 (Escatologia I).

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: *A personagem de ficção*. 9. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. v. 1. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1993 (Coleção História da Igreja).

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 4. ed. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. 3. ed. Tradução de Giovanni Di Biasio (Lc) e Johan Konings (Jo). São Paulo: Edições Loyola, 1992 (Coleção Bíblica Loyola).

FRYE, Northrop. *O Código dos códigos: A Bíblia e a Literatura*. Tradução de Flávio Aguiar. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

GENETTE, Gérard. *Discurso da Narrativa*. Lisboa: Vega, 1972.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. 2. ed. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KUSCHEL, Karl - Josef. *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MACHENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

MAFRA, Suzana da Silva. *Quando se morre duas vezes: Lázaro por Hilda, J. Queiroz e Saramago* / Suzana da Silva Mafra. Florianópolis, 2005.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: Teologia e Literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

MAIN, John. *A palavra que leva ao silêncio* 8. ed. Tradução de Isabel Fontes L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 2005 (Coleção Meditações).

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Evangelho, figuras e símbolos*. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991.

ORLANDI, Eni P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 7. ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

QUEIROZ, Júlio de. *Encontros de abismos*. 2. ed. Florianópolis: Insular, 2006.

_____. *Morrer para principiantes e repetentes*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2008.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 2. ed. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.