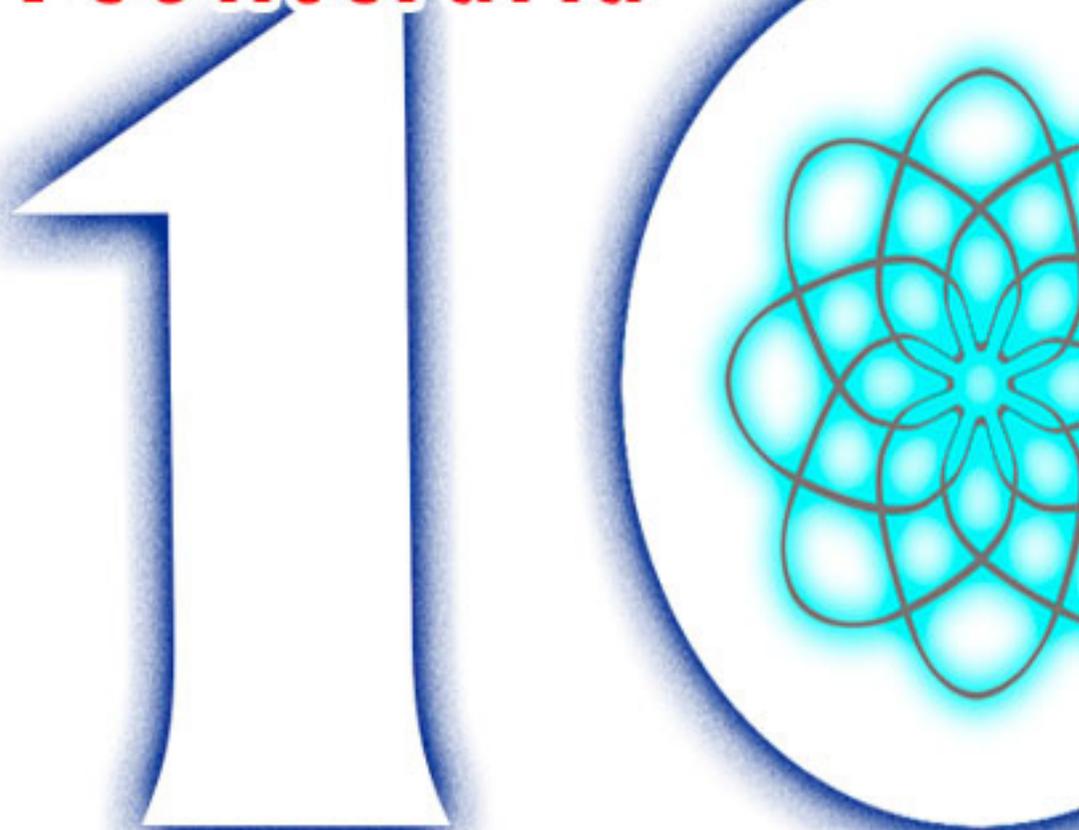


10 anos da Teoliterária





Projeto Gráfico e Editoração
CAPA: arte - Francisco Emílio Surian

V. 11 - N. 24 - 2021



PUC-SP



PUCPR



UNICAMP



BRAGANÇA - LITORAL - SÃO PAULO



Associação Latino-americana
de Literatura e Teologia

Revista de Literaturas e Teologias

teoliteraria.rev@gmail.com

ISSN - 2236-9937

Prefixo DOI 10.23925/2236-9937

Teoliterária: (Revista de Literaturas e Teologias) é uma publicação inicialmente semestral, e passando a quadrimestral à partir de 2019, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP) e do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), em parceria com a Associação Latino Americana de Literatura e Teologia (ALALITE), o Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (CELTA) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e o Centro de Investigação em Teologia e Estudos da Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). A Teoliterária é classificada como A2 no Qualis CAPES. ISSN 2236-9937.

Missão: A Teoliterária tem por missão veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa na área do diálogo entre literaturas e teologias, bem como demais interfaces de linguagem como arte, teatro, cinema e outros. A Teoliterária assume tanto a pluralidade de literaturas quanto a pluralidade teológica em seu escopo epistemológico, objetivando um diálogo crítico e integrador, aberta assim ao diálogo, a interdisciplinariedade e a pluralidade de ideias.

Teoliteraria - Journal of Literatures and Theologies was a semesterly publication that became quadrimestral since 2019, forming part of the Graduate Program in Theology at Pontifical Catholic University of

São Paulo (PUCSP) and of the Graduate Program in Theology at the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR), in partnership with the Latin American Association of Literature and Theology (ALALITE), the Centre for Studies in Literature, Theories of Religious Phenomena and Arts (CELTA) at the State University of Campinas (UNICAMP), and Research Centre for Theology and Religious Studies (CITER) at the Catholic Portuguese University (UCP). This Journal is classified as A2 by Qualis CAPES. ISSN 2236-9937.

Mission: Teoliteraria aims to convey scientific works contributing to advance research in the dialogue area between Literature and Theology. It assumes, therefore, the plurality of both literatures and theologies as an extension of the epistemological scope, aiming a critical and integral academic work, open to dialogue, interdisciplinary approach and plurality of ideas.

Corpo Editorial

Editores Executivos

[Antonio Manzatto](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil
[Jefferson Zeferino](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Brasil

Editores Associados

[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Francisco Emílio Surian](#), Universidade Católica de Santos (UNISANTOS), Brasil
[Glaucio Alberto Faria de Souza](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
[Marcos Lopes](#), Universidade Estadual de Campinas, Brasil
[Sebastião Lindoberg da Silva Campos](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Comissão Editorial

[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP) | Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal
[Ana Rodriguez Falcón](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA), Argentina
[Christian Wehr](#), Universität Würzburg, Alemanha
[Cristina Bustamante](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Elias Wolff](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Geneviève Fabry](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Peter Casarella](#), University of Notre Dame, Estados Unidos da América do Norte

Conselho Científico

[Agenor Brighenti](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Alexander Nava](#), University of Arizona
[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP) | Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal
[Alfredo Bosi](#), Universidade de São Paulo (USP), Brasil
[Camille Focant](#), Université Catholique du Louvain, Bélgica
[Cecília Inês Avenatti de Palumbo](#), Pontifícia Universidad Católica Argentina (UCA)
[Clemens August Franken Kurzen](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile (PUC-Chile)
[Georg Langenhorst](#), Universität Augsburg (Alemanha)
[José Carlos Seabra Pereira](#), Universidade de Coimbra (UC)
[Karl Josef Kuschel](#), Universität Tübingen (Alemanha)
[Luiz Rivera Pagán](#), Princeton Theological Seminary - Universidad de Princeton y Facultad de Estudios Generales -Universidad de Puerto Rico
[Maria Aparecida Rodrigues Fontes](#), Università di Bologna, Itália

[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Maria Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca
[Ramiro Podetti](#), Universidad del Montivideo
[Roberto Onell](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Silvia Julia Campana](#), Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina
[Wendel Farrell O'Gorman](#), De Paul University

Conselho Editorial

[Adna Candido de Paula](#), Universidade Federal de Grandes Dourados (UFGD)
[Afonso Ligório Soares](#), Pontifícia Universidade Católica de S.Paulo (PUC-SP) - *In Memoriam*
[Agustina Serrano](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile- *In Memoriam*
[Alejandro Bertolini](#), Pontifícia Universidad Católica de Argentina (UCA), Argentina
[Antonio Carlos de Melo Magalhães](#), UEPB, Brasil
[Auriclêa das Neves](#), Universidade Estadual do Amazonas (UEA)
[Carlos Caldas](#), Universidade Presbiteriana Mackenzie (Mackenzie)
[Douglas Rodrigues da Conceição](#), Universidade do Estado do Pará (UEPA)
[Eduardo Gross](#), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
[Eliana Yunes](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Eli Brandão da Silva](#), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
[Etienne Higuete](#), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
[Eva Eva Reyes Gacitua](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile
[Geraldo De Mori](#), Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE)
[Geraldo Dondici](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Gilbraz Aragão](#), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
[Gilda Maria de Carvalho](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Jean Luís Lauand](#), Universidade de São Paulo (USP)
[Salma Ferraz](#), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
[Suzie Frankl Sperber](#), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Direitos autorais

A [Teoliterária – Revista de Literaturas e Teologias](#) é detentora dos direitos autorais de todos os artigos publicados por ela. A reprodução total dos artigos desta revista em outras publicações, ou para qualquer outro fim, por quaisquer meios, requer autorização por escrito do editor deste periódico. Reproduções parciais de artigos (resumo, abstract, mais de 500 palavras de texto, tabelas, figuras e outras ilustrações) deverão ter permissão por escrito do editor e dos autores.

Endereços Eletônicos

Site: <http://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria>
e-mail: teoliteraria.rev@gmail.com

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.11, n.24 (2º quadrim. 2021). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR, 2021. v.

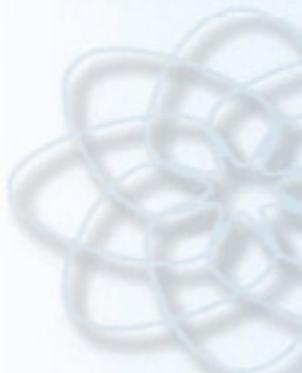
Quadrimestral

ISSN 2236-9937 - Revista eletrônica

1. Teologia – Periódicos. 2. Literatura – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná: Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. ALALITE – Associação Latino Americana de Literaturas e Teologias. IV. CELTA - Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes (UNICAMP). V. CITER - Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, Universidade Católica Portuguesa (Braga - Lisboa - Porto).

CDU: 2-184

CDU: 82.091



Enviado em
04.06.2020
Aprovado em
20.10.2021*

V. 11 - N. 24 - 2021

* Coordenador e Investigador Principal do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor Visitante da Universidade Católica de Moçambique. Contato: alexvboas@ucp.pt

Teoliterária 10 anos

*Alex Villas Boas

“empenha-te em dar sentido às lutas
desconexas do ser humano”

Nikos Kazantzakis,
The Odyssey: A Modern Sequel, n. 78-85

A releitura do poema épico homérico feita por Kazantzakis que ele intitula como “sequência moderna” se relaciona ao seu eu-lírico, Ulisses, que ao voltar para Ítaca constata que a cidade já não é a mesma que quando a deixou. Os valores da *polis* já não são os mesmos, os afetos com as pessoas próximas tampouco, transmutados pelas incertezas da conclusão de um périplo desacreditado pelo desgaste do tempo. Ítaca já não há!

Tradutor de Dante, o poeta grego, faz com que seu eu-lírico se ponha em movimento e volte a navegar, como uma marca distintiva da busca dos novos tempos para que, no meio do oceano, encontre o Outro, representado em muitos personagens históricos como Buda, Dom

Quixote, Jesus, o novo pescador que diverge do Velho pescador, o da Cristandade, a respeito da centralidade do amor na mensagem religiosa. Navegar e escrever era para o poeta grego um exercício espiritual (*aské-sis*) que visava salvar Deus das formas religiosas históricas que fizeram com que o núcleo fundamental do amor fosse obnubilado por formas de controle institucional, sempre teologicamente justificadas. O modo dos poetas e os escritores literários assumirem este chamado a serem *salvatores Dei* implica em aceitar a viagem em busca de uma nova sequência do périplo, não aquela que se volta para o mesmo, mas aquela que encontra sua morada no próprio movimento de navegação em direção à alteridade, para ali descobrir uma nova comunhão de vida.

Em 2021 a Teoliterária chega aos seus dez anos de existência, acompanhada de quinze anos de ALALITE – Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, completados neste ano, e com mais de 25 anos do início da pesquisa em Teologia e Literatura no Brasil, com a publicação de Teologia e Literatura por Antônio Manzatto em 1994. Longe de voltar-se para o Mesmo, a Teoliterária é testemunha viva de como a comunidade acadêmica de estudiosos de religião e estudiosos de literatura no Brasil se desenvolveu em campo de investigação com diversas abordagens e um horizonte de perspectivas que desponta em seus mais de mil trabalhos publicados, e que mais ou menos consensualmente passou a se chamar de teopoética. Quando a Teoliterária lançou seu primeiro número em 2011 havia apenas três grupos registrados no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq. Ao longo desses dez anos a pesquisa foi crescendo e se consolidando na constituição de pelo menos quinze grupos de investigação no Brasil, que compõem o conjunto de quase quarenta grupos internacionais. O Brasil concentra quase a metade da produção mundial no campo de teologia, religião e literatura.

Alguns aspectos valem a pena serem destacados como, por exemplo, a evolução de um debate a respeito de um modelo teórico ideal que passa a considerar diferentes modelos epistemológicos entre os distintos grupos. Também vale destacar a consolidação de uma perspectiva inter-

disciplinar entre Teologia, Ciências da Religião e Estudos de Literatura. Tal pluralidade e interdisciplinaridade também fornece novos horizontes para uma abordagem que não seja autorreferencial do ponto de vista teológico, e assim, indo na contramão da herança das perspectivas prosélicas e hegemônicas que, em certo sentido, constituem um modismo de algumas tendências teológicas em determinados cenários religiosos. Tal interdisciplinaridade e pluralidade constituem na prática uma forma de teologia pública também, na medida em que mesmo se debruçando sobre tradições confessionais, não tem uma finalidade confessionalista, mas sim interagir com o imaginário e o tecido cultural da sociedade em suas diferentes épocas.

Um outro aspecto distintivo deste campo de pesquisa no Brasil é a interação que acontece entre os grupos de pesquisa por meio de eventos específicos e grupos de trabalho dentro das associações, quer seja na área de Ciências da Religião e Teologia, como é o caso da Associação Nacional de Programas de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) e da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), quer seja na área de Estudos Literários, como é o caso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC). Também a interação destes grupos com grupos internacionais, com especial atenção ao Congresso Internacional da ALALITE em sua oitava edição. Além da unidade latino-americana do campo de pesquisa, os grupos interagem com outras latitudes, como o projeto Mitografias da Universidade de Aveiro, em Portugal, o Teotopias da Universidade Católica Portuguesa, o *Power of the Word* que reúne várias instituições europeias, entre outros, assim como a presença de pesquisadores de diversos países como Alemanha, Bélgica, Espanha, Estados Unidos, França, Itália, Polônia, Rússia, entre outros, o que configura um campo intercultural em que cada nacionalidade também deixou sua marca na Teoliterária.

Este dossiê nasce, exatamente da tentativa de estreitar o debate teórico entre os diversos grupos de pesquisa no Brasil, que atinge mais

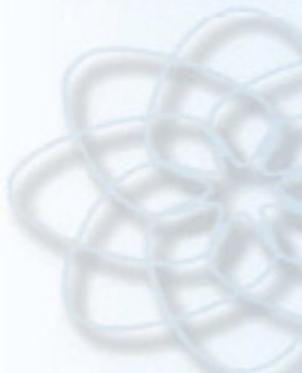
mil trabalhos publicados, a partir da consolidação da ALALITE Seção Brasil após o VII Congresso Internacional da ALALITE que aconteceu no Rio de Janeiro em 2018, passando a ter reconhecimento também na CAPES. Em 2019 a ALALITE Seção Brasil promoveu um seminário nacional convidando a todos os grupos brasileiros deste campo estudos de religião e estudos literários, envolvendo universidades públicas e privadas, que teve maciça adesão, em que cada grupo apresentava suas linhas teóricas e os trabalhos desenvolvidos por seus membros. Esse volume é a tentativa de registrar esse debate em um veículo que acompanhou o desenvolvimento de todos esses trabalhos.

Entre o conjunto de grupos de pesquisa dedicados aos estudos de religião e estudos literários em geral, fazem parte da reflexão desse dossiê dez grupos, a saber (em ordem alfabética): o grupo *Apothiké - Estudos Interdisciplinares em Mística*, com pesquisadores de várias instituições do Brasil e de várias áreas de conhecimento, que se dedica ao diálogo entre Mística e Literatura, no campo de Teopoética; *Grupo de pesquisa Litere - Literatura, Teoria Literária e Religião*, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo; *Grupo de Pesquisa Religião e Cultura* do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará; *Grupo de Pesquisa Repludi - grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo*, como uma linha de pesquisa sobre *Religião, Linguagem e Literatura* e o *Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte*, ambos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas; *Grupo LERTE - Literatura, Religião e Teologia* do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP; *Grupo Interfaces* ligado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE); *NEBIL - Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura*, ligado ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Mackenzie; *Religião, linguagem e cultura* do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Campinas; *Teopoética – Espiritualidade, Cultura e Práxis* ligado ao Programa de Pós-Graduação

em Teologia da PUC do Paraná e ao Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião da Universidade Católica Portuguesa.

O volume ainda apresenta variados temas na seção de artigos livres dedicados ao estudo de autores nacionais e internacionais, abordagens teóricas e outros tópicos.

Vale ainda um último aspecto a ser destacado entre os pesquisadores de teopoética das diversas áreas, destes que se empenham em “*dar sentido às lutas desconexas do ser humano*” salvaguardando a pluralidade do horizonte de alteridade que se vislumbra cada vez maior no século XXI, que é o espírito de fraternidade e cooperação que se construiu ao longo destes dez anos de Teoliterária. Como Editor chefe da revista que fui por estes dez primeiros anos, juntos com outros tantos colegas que dividiram a nau da revista, minha profunda e sincera gratidão aos autores, pareceristas, leitores e corpo editorial, especialmente aos amigos da primeira hora deste periódico que se mantêm a bordo, Antonio Manzatto da PUC-SP e Francisco Surian da Unisantos, bem como os demais editores que assumem o leme, nomeadamente o editor chefe, Jefferson Zeferino (PUC PR), e os editores associados Sebastião Lindoberg (PUC Rio) e Glaucio Alberto Faria de Souza (PUC SP), e por meio deles minha gratidão se estende a toda equipe editorial desde o início da revista. Vale repetir a sequência da estrofe da Odisseia kazantzakiana, daqueles que continuam a perseguir o horizonte de alteridade com a bússola da fraternidade: “os combatentes se elucidem, unam-se em teu coração e se reconheçam irmãos”. Parabéns, Teoliterária!



Enviado em
19.10.2021
Aprovado em
28.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Atualmente é professora titular no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Contato: agape@puc-rio.br
<https://orcid.org/0000-0003-3443-8214>

Apophatiké: Estudos Interdisciplinares em Mística

Apophatiké: Interdisciplinary Studies in Mystics

**Maria Clara Bingemer*

Resumo

O presente artigo tem o intuito de apresentar um breve panorama acerca do grupo Apophatiké: Estudos interdisciplinares em Mística. O grupo congrega pesquisadores de diversas áreas acadêmicas, especialmente de Filosofia, Teologia, Letras, Psicologia e Ciências da Religião, de várias Instituições do Brasil, que têm suas pesquisas vinculadas aos temas da Mística e da Ascese. Iniciado em março de 2010, mantém reuniões periódicas, no decurso das quais os membros do grupo apresentam internamente suas pesquisas e decidem os encaminhamentos das atividades do grupo. Além da realização de grupos de estudos e eventos acadêmicos, o grupo tem como objetivo produzir textos que representem as conclusões de suas pesquisas. Os temas principais pesquisados são: Relações entre Mística e Literatura na contemporaneidade; a Mística Neoplatônica (Plotino, Proclo e Pseudo-Dionísio); mística dos Primeiros Padres (Orígenes, Evágrio, Agostinho),

Mística e Psicanálise (Freud, Fichte) Místicos Contemporâneos (Simone Weil, Christian de Chergé, Dietrich Bonhoeffer, etc).

Palavras-chave: mística, literatura, filosofia, interdisciplinariedade, antiguidade, contemporaneidade

Abstract

This article aims to present a brief overview of the Apophatiké group: Interdisciplinary Studies in Mysticism. The group brings together researchers from various academic areas, especially Philosophy, Theology, Literature, Psychology and Sciences of Religion, from various institutions in Brazil, whose research is linked to the themes of Mysticism and Asceticism. Started in March 2010, it holds periodic meetings, during which the group members present their research internally and decide on the direction of the group's activities. In addition to conducting study groups and academic events, the group aims to produce texts that represent the conclusions of its research. The main themes researched are Relations between Mystics and Literature in contemporaneity; the Neoplatonic Mystique (Plotinus, Proclus and Pseudo-Dionysius); Mystics of the First Fathers (Origen, Evagrius, Augustine), Mystics and Psychoanalysis (Freud, Fichte) Contemporary Mystics (Simone Weil, Christian de Chergé, Dietrich Bonhoeffer, etc).

Keywords: mystic, literature, philosophy, interdisciplinarity, antiquity, contemporaneity

1. Introdução

O objetivo do grupo é produzir um ambiente de troca e aprimoramento de pesquisas e atividades acadêmicas relativas aos temas da Mística e da Ascese. Estes temas são desenvolvidos tanto a partir de seu ponto de vista histórico, quanto em sua relação com as diversas disciplinas, especialmente com a Filosofia, a Psicologia, a Teologia e a Literatura. A partir destas pesquisas e atividades acadêmicas, o grupo organiza suas produções bibliográficas em livros e artigos.

Além das produções individuais de seus membros, foi publicado em 2015 pela Paulus o livro *Narrativas Místicas*, uma coletânea de textos

básicos de místicos produzidos ao longo da história. No ano de 2021 foi publicado o livro *Mística e Ascese*, também obra coletiva, anais de um evento promovido pelo grupo no ano de 2013, publicado pela Editora da PUC-Rio em parceria com a Editora Vozes. Ainda neste ano de 2021 deverá sair uma terceira obra coletiva, desta vez publicada exclusivamente com o selo da Vozes, intitulado *A mística e os místicos*. O livro apresenta e trabalha conceitos da mística em si mesma ou em diálogo com outras disciplinas assim como pequenas biografias e textos de místicos desde as origens do Cristianismo até a contemporaneidade.

O grupo não se ocupa principalmente nem somente com mística e literatura como a maior parte dos grupos presentes na consulta da ALALITE seção Brasil. Há um profundo diálogo com as outras disciplinas – filosofia, história, psicologia, teologia, etc – o que inclui a literatura. E esta é mesmo o eixo fundamental do trabalho de pesquisa de alguns membros. Mas todos estão abertos ao diálogo interdisciplinar inclusive com a literatura.

2. Panorama histórico, referenciais teóricos e articulação metodológica

O discurso da “teopoética” em geral e particularmente na intersecção entre mística e literatura é um lugar de entrelaçamento cultural onde se conectam teologia, literatura, estética, espiritualidade e todas as formas da arte. A linguagem humana, na medida em que se realiza, toma consciência do que lhe foi dado, fala do que ouviu, do que recebeu e do que acolheu como dom primordial e mistério indecifrável e inefável que é fonte de tudo o que pode ter sido caos, mas que pode igualmente constituir vida para muitos. A mística toca na literatura não apenas naquilo que se convencionou chamar de escritos literários, mas sobremaneira porque a experiência mística, para muitos dos autores referenciais do grupo, passa necessariamente pela experiência do texto e da tentativa de articulação da linguagem, na sua elaboração e enunciação; justamente no

ponto em que a experiência mística busca enunciar sua realidade, ela se utiliza da textualidade (como método de tecer e tramar diversas perspectivas da experiência humana) para se comunicar, transmitir e se realizar.

Em uma mudança de era como a nossa, quando por um lado se está vivendo a crise de uma sociedade secular e plural e, por outro, inúmeras novas potencialidades são vislumbradas para a humanidade, mística e poesia não fingem, como as ciências duras, perguntar o “porquê” da existência. Pelo contrário, o místico e o poeta “sabem” e conhecem esse porquê, já que o sentem tateando, recebendo essa sabedoria do Mistério por inspiração.

Alguns autores têm sido verdadeiros referenciais teóricos para os membros do grupo. O mais importante, sem dúvida, é o historiador da mística estadunidense Bernard McGinn que vem escrevendo uma série de volumes absolutamente indispensáveis para esse estudo. Sobretudo o primeiro volume, onde McGinn explicita aquilo que entende por fundamentos da mística cristã no Ocidente, foi lido e refletido em grupo durante um longo tempo e até hoje constitui um importante referencial teórico. McGinn pesquisa a experiência mística no fio da história, trazendo suas reflexões para o entramado das diversas correntes interpretativas, confessionais ou não.

Após a leitura do primeiro volume o grupo se aprofundou nos volumes seguintes, de acordo com seus interesses mais imediatos. Destacase o subgrupo que trabalha com os escritos das beguinas, que encontra em McGinn um referencial histórico sólido e seguro para a interface entre mística, literatura e ética. Muito antes dos estudos de gênero serem uma área de investigação com vasto material, os textos de beguinas como Hildegarda de Bingen, Marguerite Porete, Hadewjich de Antuérpia e outras dedicaram-se à arte da palavra a partir de suas experiências místicas no feminino e isso traz instigantes reflexões para o grupo na sua interdisciplinariedade, procurando as áreas de diálogo da mística com a estética: literatura, poesia e arte.

Outro referencial teórico de importância singular é Michel de Certeau, o grande pensador francês, cujo primeiro volume da *Fábula Mística* também foi estudado e debatido em grupo. De Certeau, pensador plural e multidisciplinar ele mesmo, abre a interface da mística em seu diálogo com a literatura, a psicanálise e a história. Seus estudos trazem pela primeira vez a relação entre mística e corporeidade, interface que impacta nos estudos de alguns membros do grupo que se ocupam de escritores e sobretudo escritoras contemporâneas brasileiras como Adélia Prado, Clarice Lispector, Hilda Hilst e Sophia de Mello Breyner entre outras. Michel de Certeau traz ainda o importante debate sobre o lugar da teologia no átrio das ciências humanas, muito especialmente com a filosofia, a literatura e a mística. Seus ensaios críticos do volume *La faiblesse de croire* têm sido importantes textos de reflexão para os trabalhos do Apophatiké. Há a expectativa de organizar um evento sobre sua obra coordenado pelos membros do grupo no próximo ano.

Juan Martin Velasco, o grande filósofo espanhol da religião, recentemente falecido, tem igualmente sido uma referência importantíssima de estudo para o grupo, não apenas em termos de história da mística, mas sobre sua sistematização. No diálogo entre mística e filosofia, destacam-se os seguintes autores: além dos representantes da Escola de Frankfurt em geral, Maurice Blanchot crítico literário e grande pensador, Henri Bergson, Henri Bremond, historiador e filósofo assim como Georges Bataille, Jean Baruzi e Wouter Hanegraaff. Porém inegavelmente a concentração do trabalho de uma boa parte do trabalho do grupo está com a filosofia antiga, muito particularmente Platão, Plotino e Dionísio. Ao lado desses, Evagrio, Orígenes e vários outros. Quanto a uma psicologia que dialoga com a filosofia e a religião estão os trabalhos de Julia Kristeva e William James. Um membro do grupo, que vem da área da Psicologia, trabalha sobre a correspondência entre Freud e Oskar Pfister. Menciona-se igualmente como referencial teórico de importância o grande pensador judeu Gershom Scholem e seus incomparáveis escritos sobre as correntes da mística judaica. Tal como descrito nos projetos a seguir,

existe uma pesquisa no grupo sobre Abraham Haschel e Scholem é a mais importante referência.

Outro referencial teórico importante, que abre um diferente eixo de pesquisa, sobre a literatura russa é a obra de Dostoiévski. Ao lado de Tolstói e outros, o autor russo tem sido estudado e trazido importantes intuições e contribuições para a mística em diálogo com a literatura. Neste ano do seu bicentenário, Dostoiévski tem ocupado um espaço importante na pesquisa do grupo, formando um subgrupo que faz o diálogo entre mística e literatura a partir de seus escritos. O diálogo entre a mística que perpassa os escritos de Dostoiévski com seus contornos cristãos orientais e sobretudo com suas grandes questões morais têm crescido e se firmado nos trabalhos do grupo.

Para todos que se aprofundam na interface mais específica da mística com a literatura Octavio Paz tem sido um referencial teórico da maior importância. Toda a sua obra abre espaços e novas fronteiras para que a mística entre como interlocutora inaugurando novos espaços dialogantes das relações entre mística e literatura.

3. Projetos de pesquisa em andamento

Há projetos de pesquisa que se encontram em andamento, do qual participam, além do coordenador do projeto, pesquisadores adjuntos e estudantes de pós-graduação.

3.1 Literatura de autoria feminina na Idade Média: Escritas transgressoras como expressão de uma poética do sagrado

O projeto se desenvolve na Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI/UEPB) e na Graduação em Filosofia (UEPB) e inclui a mística feminina, já que muitos dos textos trabalhados são textos que giram em torno do tema da mística. Na Pós há, no momento,

duas orientações em andamento. Uma em Hildegard von Bingen e outra em Marguerite Porete. Na Graduação, vários projetos de pesquisa e extensão já foram realizados a partir deste e vários TCCs (trabalhos de conclusão de curso) executados.

Coordenadora: Maria Simone Marinho (UEPB)

3.2 Tradição delirante: das mulheres visionárias medievais à poesia brasileira contemporânea.

Se normalmente se supõe que a “tradição” seja conservadora, mantenedora da ordem e dos bons costumes, o que seria uma tradição delirante? “Delírio” Vem de deliriare (estar louco), que provém da junção de (para fora) e lira (sulco do arado). Delirar é, portanto, sair fora do sulco do arado, isto é, desviar-se da linha. Tradição delirante é, então: a transmissão daqueles que se desviam da norma, da conduta correta. Estes necessariamente devem irritar os guardadores da boa conduta, da razoabilidade, da retidão.

Coordenador: Eduardo G. Losso (UFRJ/CNPq)

3.3 A lírica de Hilda Hilst, em especial suas influências gnósticas e a retórica apofática.

Uma referência teórica frequente em meus textos é o pensador Georges Bataille, principalmente suas teorizações sobre erotismo, além de Octávio Paz, esse último gosto principalmente em suas articulações sobre poesia e mito, poesia e sagrado. A pesquisadora, em seus textos mais recentes, tem experimentado uma escrita mais independente de arcaísmos teóricos explícitos, e ensaiado uma interpretação mais autoral.

Coordenadora: Cleide Oliveira (UFRJ)

3.4 Idiotice e santidade em Clarice Lispector.

Associado à loucura, o tema da idiotice não é, como pode parecer, algo restrito a um romance, na obra de Clarice. Muitas vezes conectadas à inocência, displicência, deslocamento do mundo, imundice, personagens transitam entre o conhecimento e a ignorância mantendo-se, no entanto, como modelos de uma certa sabedoria. Para esse nosso projeto, nos pautaremos, como eixos, mas não exclusivamente, em dois romances, *Perto do coração selvagem* e *A hora da estrela*, respectivamente, o primeiro e o último da nossa autora.

Coordenador: Cicero Cunha Bezerra (UFS/CNPq)

3.5 Corpo perfurado e repartido: mística e corporeidade na narrativa de mulheres contemporâneas

Este projeto pretende estudar a relação entre a mulher e religião a partir do viés da corporeidade. No fundo de todas as discriminações contra o chamado “segundo sexo” encontram-se grandes questões a respeito de sua corporeidade. E se isso vai sendo superado dentro da sociedade, com o maior acesso da mulher ao mercado de trabalho e a possibilidade de planejar a gravidez e a maternidade, não é assim dentro dos espaços religiosos. E a pedra de tropeço nestes espaços é sobretudo a corporeidade feminina, que a exclui dos cargos de maior responsabilidade e a situa no lugar ambíguo da tentação, do pecado e do medo. Tomando como ponto de partida a teologia cristã sobre a mulher em diálogo com o pensamento da psicanalista e semióloga búlgaro-francesa Julia Kristeva, procuraremos aprofundar os conceitos que se encontram na base dessa questão em chave interdisciplinar. Visitaremos para isso os textos de místicas contemporâneas como Simone Weil, Edith Stein e Etty Hillesum, assim como de escritoras e poetisas que expressam no texto literário sua vivência corpórea e seus desejos espirituais e místicos. Dentre estas, Adelia Prado, Clarice Lispector, Sophia de Melo Breyner entre outras.

Coordenação: Maria Clara Bingemer (PUC/RJ)

3.6 Rubem Alves: teoria da religião e teopoética.

O projeto tem como objetivo pesquisar o corpus bibliográfico de Rubem Alves a partir de três momentos distintos: a fase inicial da sua produção, que inclui as obras *Da Esperança* e *A gestação do Futuro*; a fase intermediária que inclui as obras *O enigma da religião*, *Protestantismo e repressão*, *O que é religião*, *o suspiro dos oprimidos* e *Dogmatismo e tolerância* e, por último, a fase poética que inclui as obras *Variações sobre a vida e a morte* (1981), *Creio na ressurreição do corpo* (1982), *Poesia, profecia, magia: meditações* (1983) e *Pai Nosso: meditações* (1987).

Coordenação: Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida (UFJF)

3.7 Religião e Mística

Mística e religião no pensamento contemporâneo buscam realizar um estudo envolvendo diferentes campos disciplinares – literatura, teologia e filosofia – sobre mística e religião: mística e literatura contemporânea, linguagem e religião, mística e poesia.

Coordenação: Josias da Costa Júnior (UEPA)

3.8 Ascese e mística nos inícios do monasticismo cristão

Ocorre no século IV d.c. e inícios do V d.c. a consolidação de um movimento singular e radical para a história do cristianismo: o surgimento do monasticismo. Com ele, a enigmática figura do monge asceta desponta como uma nova identidade cristã, com suas regras de conduta e valores, centradas nas práticas ascéticas. A partir desta nova identidade, são também criadas novas identidades sociais e eclesiais, gerando uma força político-social que terá profundas influências em nossa história. Suas práticas ascéticas teriam como objetivo produzir a salvação

através da pureza de coração, sendo esta a expressão da proximidade de Deus nas vidas destes monges. Neste sentido, é inegável que o ascetismo monástico está estreitamente vinculado à mística cristã, entendendo esta última como a experiência da presença da divindade nas vidas dos crentes. A mística passa, então, a ter forte influência do movimento monástico em toda a história do cristianismo, mesmo que ela possa ser identificada em diversos outros estratos da vida cristã. Com isso, é praticamente impossível desassociar ascese e mística no monasticismo, gerando um objetivo duplo nesta pesquisa, isto é a ascese e a mística em suas relações e diferenças, centradas nas práticas ascéticas dos monges nos séculos IV d.c. a V d.c..

Coordenação: Marcus Reis Pinheiro (UFF)

4. Perspectivas e panoramas futuros

Quando pensamos em perceptivas futuras da pesquisa, o grupo pretende continuar trabalhando nessa interface entre mística e literatura como um dos seus principais eixos de trabalho. O evento programado ao redor de Michel de Certeau terá uma seção que se ocupará dessa interface. Assim também membros do grupo participam e são membros da Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, apresentando trabalhos em seus congressos e publicando produções a partir delas.

Existe um eixo firme de trabalho em torno de Clarice Lispector, Adélia Prado, Hilda Hilst e Sophia de Mello Breyner Andresen. Pesquisadores do grupo continuarão se debruçando especificamente sobre as obras dessas poetisas cujos versos são místicos com ou sem confessionalidade.

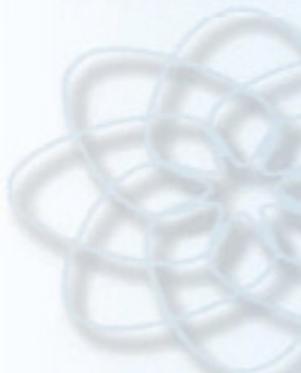
O projeto da Tradição delirante também conhecerá continuidade, agregando inclusive novos pesquisadores em torno de si. Assim também começa a despontar um interesse por parte de alguns pesquisadores pela música, muito concretamente o rock e a música pop moderna e contemporânea, extraíndo daí fios de ligação com a mística.

Planejam-se para os dois próximos anos dossiês em revistas homenageando pesquisadores seniores que iniciaram todo esse diálogo. O resgate da trajetória da rede interdisciplinar de mística será objeto de uma dessas publicações. Assim também a discussão entre mística e política.

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. – São Paulo: Editora 34, 2017.
- BATAILLE, G, *L'expérience interieure*, Paris, Gallimard, 1954
- BINGEMER, M.C e VILLAS BOAS , A. – *Mística e poesia*, RJ/SP, PUC-Rio/Paulinas, 2020K
- BINGEMER, M. C. *Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados*. – Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2015.
- De CERTEAU, M., - *A Fabula Mística*, SP, Forense, 2015
- De CERTEAU, M. – *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 2004
- DOSTOIEVSKY, F., *Obra completa*, SP, Nova Aguilar, 2019
- McGINN, B. – *As fundações da mística. Das origens ao século V*, SP, Paulus, 2015
- MCGINN, B. – *O desenvolvimento da mística. De Gregório Magno até 1200*, SP, Paulus, 2017
- MCGINN, B., - *O florescimento da mística. Homens e mulheres da nova mística*, SP, Paulus, 2018
- MARTINS, M. F. *A espiritualidade clandestina de José Saramago*. Lisboa: Fundação Saramago, 2014.
- MARTIN VELASCO, J., - *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 2009
- KUSCHEL, K J., *Os escritores e as escrituras*, SP, Loyola, 1999
- PAZ. Octávio. *Os filhos do barro*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. – São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- PAZ. Octávio. *O arco e a lira*. Tradução de Ari Roitman e Paulina Wacht. – São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PLATÃO. *Íon*. São Paulo: Editora Autêntica, 2011.

- PLATÃO. *A República*. Trad. e org. J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PLATÃO. *Fedro*. Ed. Bilíngue. Trad. e apres. José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas: José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.
- TENÓRIO, W.. *A bailadora andaluza. A explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto*. São Paulo: FAPESP/Ateliê Editorial, 1996
- VILLAS-BOAS, A. *Teologia e literatura*. São Paulo: Paulus, 2016



Enviado em
30.06.2021
Aprovado em
20.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em teologia (Puc-Rio); professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Contato: alocappelli@gmail.com

**Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Contato: vitor.chaves@metodista.br

Grupo de pesquisa Litere – Literatura, Teoria literária e Religião

Litere Research Group – Literature,
Literary Theory and Religion

**Marcio Cappelli Aló Lopes*

***Vitor Chaves de Souza*

Resumo

O prete artigo tem o propósito de apresentar o grupo de pesquisa “Litere – Literatura, Teoria literária e Religião”, em seus diversos aspectos. Para isso, inicialmente, nos concentraremos na descrição de seu vínculo institucional e, conseqüentemente, de sua relação com as Ciências da Religião no Brasil; também faremos uma breve exposição de sua proposta básica, bem como de sua organização geral, e de suas principais atividades, ressaltando aspectos históricos que julgamos relevantes. Num segundo momento, nos centraremos na apresentação dos marcos epistemológicos e referenciais teóricos que norteiam o nosso trabalho. Por fim, tentaremos oferecer um panorama do número de pesquisadores, eventos organizados e publicações.

Palavras-chave: Litere, Literatura, Teoria
Literária, Religião, Pesquisa.

Abstract

This paper presents the “Litere – Literature, Literary Theory and Religion” research group in many aspects. Initially, the paper focus on the reserarch group description and its institutional bond and, thereafter, on the relationship with the Religious Studies in Brazil. Making a brief presentation of the group basics is made along with the general organization and the main activities descriptions, highlighting historical and revelant aspects. In a second moment, the epistemological frameworks and theoretical references which guide our work are presented. Finally, the paper will try to provide an overview of the number of researchers, events and publications.

Keywords: Litere, Literature, Literary Theory, Religion, Research.

1. Apresentação do grupo de pesquisa

O grupo Litere mantém vínculo com o Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. De maneira mais específica, se insere na área de concentração Linguagens da Religião e na linha de pesquisa Epistemologia e Linguagens da Religião (anteriormente chamada de Teologias das Religiões e Cultura), que têm como objetivo o estudo de textos, símbolos, mitos, ritos das religiões e sua articulação com outras linguagens, por meio de diversos instrumentais teóricos¹.

A proposta do Litere se desenvolve no caudal do campo de estudos sobre as Linguagens da Religião – que, apesar de recente, já conta com publicações que procuraram fundamentá-lo epistemologicamente². Seria possível, então, dizer que o grupo possui dois eixos: por um lado, procuramos estabelecer um conjunto de práticas analíticas, em diálogo

1. Para a descrição completa da área de concentração e de suas respectivas linhas de pesquisa, ver: <https://metodista.br/stricto-sensu/ciencias-da-religiao/estrutura-curricular/linguagens-da-religiao>

2. Conferir: *Linguagens da Religião* (2012) e *Religião e Linguagem* (2015). Em 2020, outro livro reuniu autores e autoras de diversos Programas de Pós-graduação brasileiros da área de Ciências da Religião e Teologia: *Religião: Linguagens*, organizado por Carlos Calvani e Cicero Bezerra.

go com a teoria literária³, que ajudem a refletir sobre como a literatura⁴ incorpora e tensiona criativamente, em sua autonomia, elementos das linguagens religiosas (mitos, símbolos, categorias teológicas etc.), isto é, como ela elabora modelos particulares de produção de sentido. Por outro lado, pretendemos pensar como a teoria da literatura pode auxiliar na interpretação dos textos religiosos⁵ (por exemplo: Bíblia e apócrifos). Esses eixos se desdobram em alguns sub-eixos que estudam, a saber: (i) as manifestações e representações da experiência religiosa na literatura; (ii) as relações intertextuais entre as diversas expressões literárias e textos religiosos; (iii) a religião no âmbito da crítica e teoria literárias; (iv) análise literária de textos religiosos; (v) a ficcionalidade em textos religiosos.

Admitindo, portanto, essa pertença (Linguagens da Religião, no escopo de um PPG em Ciências da Religião) e essa organização (eixos e sub-eixos), ainda precisamos nos perguntar sobre o que distingue o nosso tipo de abordagem. Contudo, antes de responder a isso, o que faremos no tópico ulterior, vale a pena, aqui, uma recuperação histórica. *Grosso modo*, as reflexões sobre a literatura e/ou teoria literária passaram a marcar presença de maneira mais sistemática, no PPG da UMESP, a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000, num momento em que procurava-se superar, nas Ciências da Religião, certos “tiques” confessionais que reduziram o texto literário à condição de acessório na teologia. No final dos anos 90, o grupo de pesquisa Paul Tillich, na liderança de

3. Esta expressão, Teoria Literária, remete a uma série de possibilidades. Aqui, quando a utilizamos, nos referimos a um sentido mais geral, que Fabio A. Durão recupera de uma enumeração dos seus usos mais correntes feita por Vincent B. Leitch: “os princípios e procedimentos gerais, isto é, os métodos assim como autorreflexão empregada em todas as áreas de estudos literários” (DURÃO, 2011, p. 9).

4. Aqui, aplicamos o termo literatura de forma geral, mas estamos conscientes de que esta categoria varia de acordo com épocas e culturas distintas; mais: que “a literatura ocidental, na acepção moderna, aparece no século XIX com o declínio do tradicional sistema de gêneros poéticos” (COMPAGNON, 1999, p. 32).

5. Seria possível, com certo esforço, caracterizar os textos religiosos como antecedentes do que modernamente nomeamos de literatura, ainda que em seu contexto imediato de recepção sejam interpretados de outra maneira. No entanto, utilizamos a expressão textos religiosos devido a uma finalidade de ordem prática, ou, por assim dizer, para evitar criar subdivisões teóricas que fogem ao modesto propósito deste artigo.

Etienne Higuete e Jaci Maraschin, iniciou debates a respeito do lugar da cultura na religião, ampliando as abordagens reflexivas para a arte e a poesia. Foi interessante também a discussão teórica travada, nesse período, entre Antônio Magalhães, à época docente do PPG da UMESp, e Antônio Manzatto, atualmente professor de Teologia na Puc-SP. Essas discussões teórico-metodológicas contaram com a contribuição de outros pesquisadores, e, mesmo após a saída de Magalhães da UMESp, permaneceu um número de estudantes que se dedicava ao tema e que passou a ter suas pesquisas de mestrado e doutorado orientadas por outros docentes, como Claudio de Oliveira Ribeiro (atualmente na UFJF) e Paulo Nogueira (atualmente na Puc-Campinas). Posteriormente, em 2019, a entrada do professor Marcio Cappelli – que já possuía uma inserção na temática – no PPG da UMESp possibilitou as condições para idealização e abertura do grupo de pesquisa. Cabe ressaltar que nesse ínterim, o grupo Relegere, agora coordenado pelo professor Marcelo Furlin e atrelado ao Litere, desempenhou um papel importante, impulsionando debates acerca da interface religião/literatura.

Desse modo, tais ações, juntamente com outras da área de Ciências da Religião e Teologia e dos Estudos de Literatura, se inserem nos esforços para compor e a fortalecer, no Brasil, um campo que tem sido chamado de *Teopoética*; espaço esse que vem se abrindo em uma gama de modelos epistemológicos e diversidade de objetos que englobam poesia, romance, teatro, literatura de cordel, cinema, música, HQs, textos religiosos, suas recepções na arte etc. Para se ter uma ideia do desenvolvimento desse campo, podemos mencionar, nos últimos anos, o crescimento da quantidade de publicações⁶, eventos acadêmicos⁷, bem

6. Somente em 2020, além de uma série de outros artigos, cinco dossiês temáticos foram publicados: "Literatura e Espiritualidade", v. 53, 2020, Revista Cerrados - UnB; "Reescrituras de Jesus", v. 10, n. 20, 2020, Revista Teoliterária – Puc-SP; "Literatura e religiosidade: entre alteridades e intertextualidades", v. 10, n. 22, 2020, Revista Teoliterária – Puc-SP; "Religião e literaturas contemporâneas de língua portuguesa", v. 34, n. 03, 2020, Revista Estudos de Religião – UMESp e "Religião, Literatura e Arte", v. 18, 2020, Revista Caminhos – PUC/Goias.

7. No ano de 2018, na Puc-Rio, a ALALITE realizou seu VII Congresso Internacional intitulado "Teopoética: Mística e Poesia", ocasião em que foi criada a ALALITE Seção Brasil, que atualmente congrega 16 grupos/projetos/unidades de pesquisa.

como a presença de simpósios e grupos de trabalho em associações de docentes e pesquisadores nas áreas da Literatura, Ciências da Religião e Teologia. Nosso grupo, inclusive, tem procurado participar ativamente dessas iniciativas, como a Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia (ALALITE), os GTs “Religião, Arte e Literatura”, da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), “Religião como texto: linguagens e produção de sentido”, no âmbito da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), “Literatura e Sagrado”, que pertence à Associação Nacional de Pós-Graduação de Linguística e Literatura (ANPOLL), e do Simpósio Temático Literatura e Religiosidade vinculado à Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC).

Além disso, o grupo mantém algumas atividades: 1) encontros de planejamento, em que as ações pensadas (leituras, participações em eventos da área, organização de outros eventos, produções bibliográficas); 2) encontros regulares em que são partilhados o estado atual das pesquisas, ou alguma leitura previamente escolhida; 3) seminários temáticos com um ou mais convidados; 4) produção bibliográfica.

2. Aspectos epistemológicos

Quanto aos aspectos epistemológicos, antes de discuti-los, distribuindo as referências teóricas⁸ ao longo do percurso de acordo com a ligação que possuem com os sub-eixos descritos no tópico precedente, julgamos necessária uma pequena ressalva. Gostaríamos de reiterar que as pesquisas ocorrem dentro de uma área e de um campo específicos. O que sugere que o pesquisador deve ser tão mais conhecedor deles quanto mais progredir. Isto é, se espera dele/a que esteja cada vez mais inteirado/a das discussões mais importantes acerca de seu tema registradas em livros, dissertações, teses e artigos. Entretanto, deveria-

8. As principais obras dos autores citados estarão nas referências bibliográficas, ao final do texto.

mos tomar cuidado para que os pesquisadores não construíssem suas carreiras com base na “erudição de uma nota só”⁹. A especialização tem suas vantagens, mas também seus limites. Sabemos que essa questão deveria ser discutida de modo amplo, já que está relacionada com o modelo de aferição dos resultados das pesquisas realizadas na iniciação científica, mestrado e doutorado; modelo este que, não raro, submete a formação acadêmica a uma pressão para a obtenção de dados positivos, que devem se materializar em publicações. Todavia, por ora, apenas apontamos para a intenção de manter, em nosso grupo, certo espaço para a conversa sobre assuntos diversos. Afinal, o estudo tem algo de pessoal – o que implica que, na sua forma, tem de ser presidido por certa liberdade diante dos desafios e as possibilidades que os objetos apresentam. Ou seja, acreditamos ser importante manter o interesse por ampliar a bagagem de leitura e o leque de assuntos – sem que isso signifique uma rarefação da densidade das discussões. Obviamente, isto não quer dizer que tenhamos que começar do zero intermitentemente; até porque é possível incorporar o que já se conhece ao novo.

O grupo, portanto, sem perder de vista essa necessidade, tem se concentrado nas questões relativas à formação do campo da *teopoética*, especialmente tratadas em trabalhos considerados como “marcos” históricos. Na teologia católica, na Europa, num primeiro momento, conferimos destaque, guardadas as devidas diferenças, aos nomes de Henri De Lubac, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Pie Duployé (especialmente a este último, por conta de sua tese de doutorado sobre Péguy conter uma discussão sobre o estatuto epistemológico da literatura para a teologia). Entretanto, vale sublinhar que, se nesses trabalhos e no próprio Vaticano II, sobretudo na *Gaudium et Spes*, há uma valorização da criação literária, é na década de 70, com um número da revista *Concilium* dedicado ao assunto, organizado por Johan-Baptist

9. Recolhemos esta “fórmula” de uma fala de Alcir Pécora, no contexto da Anpoll, em 2015. Naquela ocasião, o crítico chamou a atenção para os problemas de uma importação acrítica de modelos das ciências duras para as Humanidade e da especialização precoce nessa área de estudos (PÉCORA, 2015, p. 48).

Metz e Jean-Pierre Jossua, que a necessidade de não tornar a literatura serva da teologia é enfatizada com mais afinco. No âmbito protestante europeu e estadunidense, salientamos a contribuição de Paul Tillich para o diálogo com as produções artísticas, mas também não podemos deixar de mencionar os esforços de Dorothe Sölle e Amos Wilder. Dos anos 1970 em diante, muitos/as outros/as estiveram engajados na produção de textos sobre o assunto (Hans Küng e Karl Josef-Kuschel, por exemplo). Na América Latina, teólogos como Juan Carlos Scannone, Pedro Trigo, Gustavo Gutiérrez e Luis N. Rivera-Pagán escreveram sobre a relação entre teologia e literatura. Mais especificamente no Brasil, ressaltaria, num período inicial, as discussões de Rubem Alves sobre o valor da imaginação. Posteriormente, na década de 1990, abrindo novos caminhos, temos os livros de Antônio Manzatto sobre os romances de Jorge Amado (1994), uma leitura teológica a partir da antropologia depreendida dos romances amadianos, e de Waldecy Tenório: *A bailadora andaluza* (1996), dedicado a pensar a presença do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto. No princípio dos 2000, *Deus no espelho das palavras*, de Antonio Magalhães e *O nascimento de Jesus Severino no auto de natal pernambucano*, tese de Eli Brandão. E poucos anos depois, as publicações das teses de José Carlos Barcellos, *O drama da salvação*, e de Salma Ferraz, *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Nesse ínterim, alguns livros organizados por Maria Clara Bingemer e Eliana Yunes também expandiram esta reflexão.

Como podemos constatar, com algumas exceções, boa parte dessas reflexões estava, apesar de seu valor, de um lado, relativamente pouco dedicada a questões específicas da teoria e da crítica literárias, e, de outro, muito submetida a preocupações teológicas advindas da pertença confessional, o que nos leva à necessidade de recolocar a pergunta de cunho epistemológico pela especificidade de uma abordagem que se desenvolve nas Ciências da Religião, particularmente nos estudos de Linguagens da Religião.

Na teologia, por mais interdisciplinar que seja o método, muitas ve-

zes, ele propõe uma aproximação a literatura desde a noção de uma revelação plasmada em uma confissão específica; ou seja, como na proposta de Kuschel descrita em *Os escritores e as escrituras* (1999), presume-se um núcleo de fé que, no diálogo, baliza a avaliação das ideias teológicas mobilizadas pelos/as escritores/as.

Evidentemente, alguns trabalhos ocupam uma zona fronteira porque se articulam a partir de princípios de hermenêutica literária para chegar a uma teologia. O caso de José Carlos Barcellos é um bom exemplo disso. Ele mesmo declara em tom de confissão: “o nosso [método], sendo fundamentalmente crítica literária, só pode ser considerado teologia na medida em que é (...) um esforço para se levar à linguagem conceitual o pensamento teológico de Julien Green” (BARCELLOS, 2008, p. 143).

Nos estudos de literatura, a religião “aparece” como algo que auxilia na hermenêutica de um texto literário e até mesmo como parte fundamental da teoria da literatura, mas o foco é o fenômeno literário, suas formas e conteúdos.

No nosso entendimento, no escopo dos estudos sobre as Linguagens da Religião, que encontram, no Brasil, uma síntese nos livros organizados por Paulo Nogueira: *Linguagens da Religião* (2021) e *Religião e Linguagem* (2015), o interesse recai sobre a literatura enquanto produtora de linguagem religiosa – mesmo que de forma tensionada – e sobre a teoria literária enquanto aporte para o estudo dos textos religiosos (reiteramos: isto não quer dizer que abordagens desse tipo não possam ser realizadas nos estudos de literatura. O caso é que as ciências da religião, por sua própria pluralidade, lançam mão também dos recursos da teoria literária para se debruçar sobre as linguagens religiosas). Isto demanda uma postura interdisciplinar. De um lado, o estudo da linguagem artístico-literária e das suas relações – de dependência e antagonismo, apropriação e reelaboração – com as linguagens religiosas solicita uma compreensão das questões históricas, formais, intertextuais e culturais que perpassam os romances, contos, dramas e poemas; de outro lado,

o estudo dos textos religiosos também pode ganhar muito com a teoria da literatura já que, ressaltadas algumas diferenças, eles partilham de artifícios da criação literária. Esta abordagem é análoga àquelas que têm sido praticados em outras áreas, como, por exemplo, na antropologia ou sociologia; nestes casos, com métodos próprios, o uso da teoria e material literários se destinam à compreensão do campo em exercício. Esta aproximação pode enriquecer tanto o entendimento do texto literário em questão quanto a área do saber que procura dialogar com ele. Cabe-nos apenas a seguinte observação, que indica algo que temos perseguido: muitas vezes, os trabalhos mais produtivos são aqueles que centram esforços em iluminar com maior intensidade a própria relação religião/literatura do que um de seus polos; ou seja, que pensam esse diálogo entre literatura e religião levando em conta uma irreduzível tensão.

Logo, nessa perspectiva, tenta-se esclarecer o elo da religião com a literatura e a arte em geral. Para citar alguns exemplos: as pinturas de Lascaux, Altamira, La Pasiega etc., são lidas à luz da provável atmosfera de “encantamento” que as geraram; as chamadas Songlines, uma espécie de mapa baseado em antigas canções aborígenes australianas, que, quando cantadas, permitem uma locomoção segura aos grupos seminômades são interpretadas como reatualização da geografia sagrada dos mitos; a literatura também nada mais seria do que uma série de combinações atualizadoras de temas, personagens, formas, enredos, etc, dos mitos, como afirma Frye: “não estou dizendo que não há nada de novo na literatura; estou dizendo que tudo é novo, mas também reconhecível (...)” (FRYE, 2017, p. 39). Por outro lado, por mais que possamos afirmar que a literatura deriva seus motivos e modos de formas simbólicas gestadas no seio da religião, estamos longe de sugerir que este processo de apropriação do mito é algo simples. Isto é, a literatura não está isenta dos conflitos e transformações sociais. Podemos até pensar que mesmo quando se torna laica, mantém algo de sua origem religiosa, contudo, nem por isso perde sua autonomia.

Por isso, outro ponto que julgamos necessário realçar, agora já no

que diz respeito aos princípios de epistemologia propriamente concernente aos sub-eixos i e ii, é o respeito à singularidade expressiva dos objetos literários. Desse modo, menos a preocupação com a determinação de uma essência fundamental e mais a dedicação aos processos retóricos característicos dos textos é o que tem orientado nosso trabalho. Obviamente, isto não quer dizer que dispensamos a teoria ou que vamos aos textos sem mediações. Até porque, ao nos dedicarmos ao estudo da literatura como lugar de representação da religião e às relações que ela mantém com textos religiosos, é necessário, pois, que estejamos conscientes de movimentos que naturalizaram algumas noções do que seria o fenômeno literário para evitar uma postura essencializada. Conhecer as condições do estabelecimento das ideias de certo romantismo nos dá a possibilidade de não reduzir a literatura à projeção da consciência de um gênio inspirado ou a um documento nacional. Reparar, por exemplo, nos limites das distinções muito abrangentes pensadas a partir de certas vanguardas pelos círculos estruturalistas, auxilia a cogitar sobre as muitas vezes poesia¹⁰. Quer dizer, mais do que utopismos teóricos, cada texto literário exige uma aproximação artesanal, talvez ensaística. Isto tem consequências diretas para as práticas de pesquisa do grupo. Se não é possível generalizar os procedimentos aplicados a um conjunto de poemas como necessariamente válidos para outros, por mais que nem sempre seja possível, cremos ser necessário evitar aquele modo de organização da investigação que, antes de qualquer coisa, acredita que é preciso elucidar a teoria para depois se concentrar no objeto. Algumas vezes, esse modelo mitiga as particularidades do texto literário e, outras, limita o que pode ser dito sobre ele, como se a teoria fosse um horizonte já posto. No caso de um poema, romance, conto ou drama, pode ser mais produtiva uma dedicação para extrair deles (sem separar forma e conteúdo) as categorias de análise, do que interpretá-los de primeira com o auxílio de conceitos exógenos. Sendo assim, os aportes teóricos,

10. Ver o importante artigo de Alfonso Berardinelli, "As muitas vozes da poesia moderna", em que o crítico italiano faz uma série de objeções contra a tese de Hugo Friedrich sobre uma estrutura mais determinada da lírica moderna (cf. BERARDINELLI, 2007, pp. 17-42).

pois, seriam, na verdade, não um caminho com passos pré-fixados para a pesquisa, mas raias flexíveis e frágeis que cumprem melhor o seu papel no confronto com os próprios objetos¹¹.

Outrossim, dessa consciência exígua quanto à singularidade das expressões da literatura deriva outra consequência: a impossibilidade de reduzi-la a outros discursos. Muito já foi dito acerca disso, mas vale a pena reforçar, especialmente quando nos situamos no debate sobre as interfaces, que os textos literários se furtam às redes de qualquer elaboração conceitual; de que eles cavam um “vazio semântico”¹² que não pode ser preenchido de modo equivalente por nenhuma outra expressão. Isto porque uma das questões fundamentais em que a abordagem que procura decifrar aspectos religiosos em um texto literário pode tropeçar é a associação imediata com ideias postas em uma determinada tradição. Evidentemente, a relação da literatura com a religião pode ser de maior ou menor autonomia (variando entre o que podemos chamar de literatura religiosa em sentido histórico, como a Bíblia, uma apologética ou devocional, ou mesmo uma de inspiração temática, que não coincide com ortodoxia alguma), de antagonismo ou até mesmo de indiferença. Para José Augusto Mourão, a propósito da leitura de uma antologia de poemas de Anthony Burgess, seria possível distinguir entre uma poesia que se baseia numa aquiescência incontestada à determinadas crenças e outra, que lança mão de categorias religiosas, mas mantém sua liberdade (MOURÃO, 1992, pp. 12-13). Octavio Paz também dá uma contribuição importante a esse debate ao apontar que, mesmo no caso de poetas modernos em que percebemos uma beligerância contra a religião, há uma deliberada intenção de criar um “novo sagrado”, diferente do sagrado institucionalizado (PAZ, 2012, p.124). Desse modo, nossas

11. É interessante o diagnóstico que Berardinelli faz da crítica na contemporaneidade, afirmando que ela é composta por muitas variáveis e que mesmo os defensores de certas linhas teóricas sabem que não se trata apenas de aplicar um método (BERARDINELLI, 2007, p. 195).

12. Expressão utilizada por Horst Steinmetz para se referir à recusa fundamental da literatura a uma recepção pragmática (STEINMETZ, 1981, p.156).

tentativas de interpretação, para não serem abruptas ou frouxas, buscam ser, mesmo reconhecendo sua parcialidade, não uma aplicação de um problema geral, mas uma escuta na condição de uma abertura a alteridade do texto.

No escopo do sub-eixo iii, temos como meta identificar as ideias religiosas que têm influenciado certas concepções teóricas da literatura, e também como elas marcam presença na crítica literária ou estão diretamente ligadas ao seu desenvolvimento na história. Nem sempre é fácil diferenciar teoria de crítica literária; talvez, por isso, algumas vezes elas apareçam com intercambiáveis. A rigor, toda crítica é exercida a partir de certo nível de teorização, enquanto a teoria, especialmente no século se arvorou a substituir a crítica – movimento este que se relaciona à busca de cientificidade que garantisse a cidadania dos estudos literários na Universidade. A palavra crítica, bem como o termo teoria é extremamente abrangente, mas, para não nos perdermos em pormenores que fogem ao desígnio desse artigo, acenamos aqui para uma pequena distinção. A teoria literária, em que pese que ela se desdobra em muitas vertentes, seria, de maneira ampla, o esforço para elaborar modelos explicativos para o fenômeno literário. Já a nomenclatura crítica, por mais que, assim como a teoria, não possua uma definição unívoca, é aplicada a procedimentos executados para dar cabo da interpretação dos textos literários. Quer dizer, antes de ser uma teoria, ainda que possa manter uma relação com ela, a crítica é uma prática com objetivos específicos. Geralmente, o que a distingue da pura interpretação é o fato de ela contar com algum espaço concreto de veiculação. Claro deve estar que tanto a teoria quanto a crítica literária, como atividades humanas, estiveram e estão submetidas às eventualidades históricas, o que implica na sua constatare reavaliação (cf. DURÃO, 2016, pp. 9-23; ROCHA, 2011, pp. 321-355; SCOTT, 2016, pp. 213-252).

No que tange mais especificamente o nosso ponto, temos no horizonte de pesquisa o reconhecimento que o desenvolvimento daquilo que chamamos, hoje, de crítica literária está ligado ao exercício de in-

interpretação das Escrituras Cristãs. É curioso o apontamento que Fabio Durão faz sobre como a noção dos quatro níveis de sentido da Bíblia, que se estabeleceu no sistema medieval de ensino, organiza algo que viria a ser central para a crítica: “algo da fé de que as Escrituras contêm um significado oculto a ser descoberto com muito trabalho, dedicação e imaginação – algo disso migrou, secularizado, para a relação com as grandes obras da literatura” (DURÃO, 2016, p.59). Além disso, também trabalhamos com certos autores para os quais a própria Bíblia, suas imagens, estilos, tipos e outras características, bem como uma estética cristã tal qual aparece sintetizada na ideia de *sermo humilis*, são determinantes para uma investigação vigorosa da literatura ocidental. Um nome que é sempre lembrado quando se trata disso é o de Erich Auerbach. Os célebres ensaios “A Cicatriz de Ulisses”, “Adão e Eva” e “Farinata e Cavalcante”, presentes em *Mimesis*, demonstram o débito que os modelos literários de representação possuem com os textos bíblicos, a pertinência da alegoria factual e do estilo mesclado – o sublime aliado ao cotidiano – para a análise de obras produzidas no ocidente. De igual modo, nos dedicamos a pensar o lugar da Bíblia no ambicioso projeto de *Anatomia da crítica*, *O código dos códigos* e *Words with power*, de Northrop Frye.

Ainda, temos debatido também como uma ideia de transcendência marca a concepção de certos críticos, com devidas distinções, como Tzvetan Todorov e George Steiner. No caso desse último, podemos ressaltar a idiossincrática, mas interessante tese sobre o que seria justamente a condição de possibilidade de qualquer texto ou produção artística: uma aposta no “sentido do sentido”; ou seja, uma espécie de “fé” na capacidade de compreensão do outro, aquilo que nas palavras do próprio autor é “o potencial de compreensão e de resposta que existe quando uma voz humana se dirige a outra, quando nos confrontamos com o texto e com a obra de arte ou a forma musical, quer dizer, quando encontramos o outro na sua condição de liberdade, é uma aposta na transcendência” (STEINER, 1993, p. 16). Isto é, para ele, essa aposta

opera, ainda que sub-repticiamente, na produção da arte e em qualquer exercício consistente de leitura. Quanto a Todorov, interessa-nos particularmente a maneira como sublinha que a experiência do absoluto é necessária para a leitura de Wilde, Rilke e Tsvetaeva e como, na sua experiência, a busca da beleza, estaria para ele tal qual uma religião secular estaria para um ateu. Aqui, do mesmo modo, é possível citar Octavio Paz. Não que ele dependa da noção de transcendência para descrever a experiência poética – ele o faz evocando o conceito de “outridade” –, mas é algo se observar como recurso argumentativo a comparação que faz com a experiência religiosa, especialmente em “A outra margem”, um dos capítulos de *O arco e a lira*¹³. Por fim, podemos mencionar a insistência de Harold Bloom da importância da Bíblia no “Cânone Ocidental” (BLOOM, e da cabala, por exemplo, na crítica francesa como teoria da escrita ligada à ideia de fala inspirada (BLOOM, 1991, p. 62).

Por fim, quanto às questões epistemológicas relativas aos sub-eixos iv e v, é necessário grifar que não há como ignorar que a religião se articula também desde um fundo imaginativo. Os mitos estão cheios de elementos fantásticos e insólitos. Basta uma rápida olhada nas súmulas de mitologia para nos darmos conta da quantidade enorme de heróis com poderes sobre-humanos, animais falantes, entre outras coisas, como mundos celestiais. Mas, isso seria motivo suficiente para legitimar uma leitura literária ou ficcional dos textos religiosos? Evidentemente, precisamos considerar que, de modo distinto do romance ou do conto, o mito não indica a sua ficcionalidade¹⁴. Porém, poderíamos nos perguntar, apenas para citar alguns exemplos, o que seria dos textos proféticos sem a força das imagens, ou, o que seria dos apocalípticos sem o recurso da imaginação. Não é a parábola uma ficção que, em princípio,

13. Além dessa aproximação em *O arco e a lira*, Paz lembra, em *Os filhos do barro*, a influência da tradição hermética e ocultista entre os modernistas hispano-americanos, portugueses (especialmente Pessoa), os românticos alemães e simbolistas franceses (PAZ, 1984, p. 125).

14. Para Wolfgang Iser essa é uma das características da ficção literária (ISER, 2006, p. 23-4).

começa por estabelecer uma relação muito próxima com o cotidiano, mas, a um dado momento, deixa de fazer sentido à luz dos conceitos e da lógica estabelecida? Com isso, não estamos defendendo que, à semelhança da literatura moderna, os textos da religião buscam evidenciar a autonomia de sua ficcionalidade. No entanto, mesmo nos relatos que pretendem indicar sua própria historicidade, não há como negar que há uma série de sinais que nos levam a considerá-los, na expressão de Robert Alter: “ficções historicizadas” (ALTER, 2007, p. 71). Obviamente, reiteramos: não se trata de dizer que os processos de formação dos textos ficcionais, hoje, são idênticos àqueles que fizeram nascer o mito, a profecia, os apocalipses, as parábolas. No entanto, nem por isso, tais textos deixam de estar compartilhar aspectos da “mecânica” ficcional. Assim como a tragédia grega, o romance medieval de cavalaria, o teatro de Shakespeare e o romance moderno, eles lidam com aspectos particulares de suas realidades também por meio da seleção e da combinação. Ou seja, mesmo que os textos não sejam fruto de autores e redatores conscientes de sua ficcionalidade, o processo de modelamento do mundo é semelhante. José Tolentino Mendonça (2009, pp. 298-299), tratando do caráter literário das escrituras hebraicas e cristãs, ressalta que “importa menos o modo como a Bíblia chegou à literatura, do que o reconhecimento de que os seus autores trabalharam a língua escolhendo ou criando formas literárias nas mesmas condições aplicáveis à literatura em geral”. Se, por um lado, é certo que não há nos textos sagrados a mesma aspiração que temos num conto contemporâneo porque sua intenção inscreve-se no domínio, por assim dizer, querigmático, por outro, eles possuem uma dimensão ficcional pela maneira como, apelando aos recursos disponíveis na linguagem, “fingem” a realidade. Isto é, a religião propõe uma realidade. Entretanto, ainda assim, no movimento imaginativo de constituição de mundos, o discurso religioso é também um discurso carregado de ficcionalidade. Nesse sentido, têm contribuído para fundamentar estas discussões: Wolfgang Iser e Luiz Costa Lima (teoria literária, especialmente da ficção); Auerbach, Frye, Alter (teoria e

crítica literárias aplicadas à Bíblia ou desenvolvidas a partir dela), José Tolentino Mendonça, Paulo Nogueira (diálogo com a teoria literária e ênfase na sua pertinência para a leitura das linguagens religiosas).

3. Pesquisadores (discentes e docentes), eventos e publicações

O grupo conta atualmente com 2 pesquisadores docentes do PPG em Ciências da Religião da UMESP, 1 pesquisadora externa (egressa do mesmo PPG), além de 4 mestrandos, 6 doutorandos.

Algumas pesquisas que vêm sendo realizadas desde 2019 são:

No primeiro eixo: “Análise do imaginário religioso marginal em Racionais Mc’s”, por Bruno de Carvalho Rocha; “Entre a cegueira e a alteridade: a metáfora como chave de leitura teológica no Ensaio sobre a cegueira”, por Daiana Dutra de Oliveira; “Uma teopoética do ínfimo: rastros do sagrado na poesia de Manoel de Barros”, por DÍlvia dos Santos Ludvickak; “Malandros, Zé Pelintras e Macunaímas: narrativas sobre a identidade do povo brasileiro na religião e na literatura, por Júlio César Pasqualinoto Rodrigues; “O sagrado e o cotidiano na poética de Adélia Prado”, por Cléber Eduardo da Paixão; “O ser da guerra e a guerra do ser: silenciamentos, queda e ascensão da linguagem por intermédio do estudo da obra O Prisioneiro, de Erico Verissimo, como um dispositivo-lúdico profanatório”, por Rita de Cassia Scocca Luckner; “Eros e ágape na ficcionalização teológica de José Saramago” e “Teologia e mística na poesia portuguesa contemporânea (Adília Lopes, Daniel Faria e José Tolentino Mendonça)”, por Marcio Cappelli.

No segundo eixo: “As configurações do grotesco nos *Atos Apócrifos de Filipe*: uma teoria para ler narrativas do cristianismo primitivo”, por Elizangela Aparecida Soares; “O riso no Sagrado: aspectos do risível na construção do texto religioso”, por Paulo Sérgio Macedo dos Santos; “Corpos monstruosos e grotescos no Cristianismo Primitivo: modos fantásticos de narrar no Apocalipse de Pedro”, por Carlos Eduardo de Araújo de Mattos; “Religiosidade Popular na Passio Sanctorum Perpetuae et

Felicitatis: uma análise narrativa”, por Denilson da Silva Mattos.

Os primeiros dois anos, 2019 e 2020, foram de organização e consolidação do grupo. Procuramos debater temas que pudessem agregar os dois eixos, como as bases teóricas para o estudo da interface religião/literatura e a relação entre Bíblia e Literatura. Somando esforços com o grupo “Hermeneia – filosofia hermenêutica da religião”, coordenado pelo Prof. Vitor Chaves de Souza, do PPG em Ciências da Religião da UMESP, desde o começo do grupo de pesquisa Litere, mas, agora, em 2021 com a formalização da parceria em reuniões conjuntas, trabalhou-se, ao longo desse último ano em especial, o tema: “Filosofia, Literatura e Religião: relações (im)possíveis”. A temática se justifica porque ideias e personagens da filosofia e da religião são objetos da literatura; também porque a filosofia concentra esforços, desde variadas perspectivas, para pensar a literatura e a religião; além disso, a religião estrutura-se desde um fundo literário e procura articular sua experiência com o auxílio de categorias filosóficas. Evidentemente, também nos concentramos nas tensões. Não é novidade a desconfiança em relação à ficção, e sempre que o assunto é tratado, recorda-se a condenação da poesia por Platão, a ponto de recomendar a sua expulsão da república ideal. Segundo a interpretação mais corrente, era necessário que a racionalidade conquistasse seu espaço frente ao poder da fantasia na formação grega. Ao longo do percurso argumentativo da *República*, Sócrates chega à conclusão de que o exercício do pensamento filosófico seria o remédio para a mentira imitativa da poesia. Ou seja, não podemos ignorar que houve desqualificações do ficcional tanto por parte da religião como da filosofia, assim como houve críticas da filosofia e da literatura quanto à religião, além das suspeitas levantadas pela literatura e pela religião a respeito do potencial da filosofia. Contudo, diversos estudos têm mostrado que pensar apenas nesses termos tais relações mesmo em Platão é simplificar demais as coisas. No fundo, a crítica de Platão é direcionada a um tipo específico de *mimesis* e de religião que ocupavam um lugar central na *paideia* grega. Mais: mesmo no pensamento medieval não faltaram

expressões que uniram, não sem certa crítica e inovação, religião, filosofia e literatura, como é possível ver em Agostinho. Podemos dizer ainda que do século XVIII em diante (por exemplo, em Bentham, Voltaire, Schlegel, Novalis, etc.) e, especialmente depois do “giro linguístico” e da filosofia hermenêutica, a narrativa, a metáfora, o símbolo, o signo passam também a ser a condição ineludível para o acesso à textura da existência. Em outras palavras, a antinomia realidade *versus* ficção perde força. Além disso, o século XX assistiu ao surgimento de filósofos que foram também grandes escritores. Mas o que dizer da religião? Ora, é do mito religioso que a literatura nasce e, por assim dizer, mantém consigo, ainda que em outro registro – como aquele das sociedades secularizadas –, algo de sua origem religiosa. Diante disso, reiteramos que gostaríamos de desenvolver um arcabouço teórico interdisciplinar que nos permita pensar, em um diálogo tenso, a relação entre filosofia, religião e ficção (objetivo geral). Para tanto, centramos esforços em verificar (objetivos específicos): o que há de ficção na religião e na filosofia; o que há de religião na ficção e na filosofia; e o que há de filosofia na ficção e na religião. A metodologia conta com leituras conjuntas, exposições de convidados e debates. Os resultados práticos esperados são: a inserção numa rede pesquisas sobre o tema e a publicação de um dossiê em periódico da área.

Nesses dois anos e meio de existência, alguns eventos foram organizados:

- I Seminário Litere – Literatura, Teoria Literária e Religião, que aconteceu em 24 e 25 de abril de 2019, durante três dias, nas dependências da UMESP (campus Rudge Ramos), e contou com a participação do palestrante Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães (UEPB). Os temas abordados foram: 1) Literatura e Religião: os entrelugares de um campo de pesquisa; 2) Literatura e religião: narrativas dos umbrais e dos excedentes; 3) Por uma filosofia da religião em diálogo com a literatura.
- Mesa redonda “Literatura e Religião: hermenêuticas do Sagrado em diálogo”, realizada no contexto do Congresso Científico da UMESP, em 23 de outubro de 2019. Os condutores do debate foram os professores: Dr. Marcos Lopes (Unicamp), Dr. Vitor Chaves de Souza (UMESP), Dr. Paulo Nogueira (Puc-Campinas), Dr. Marcio Cappelli

(UMESP).

- Palestra “Literatura, Ateísmo e Espiritualidade”, proferida na UMESP, em 05 de novembro de 2019, pelo prof. Dr. Manuel Frias Martins (Universidade de Lisboa), autor do livro *A espiritualidade clandestina de José Saramago*.
- II Seminário Litere - Literatura, Teoria Literária e Religião – em 2020 – ocorreu, devido à pandemia, em modelo remoto e ao longo de todo o segundo semestre da seguinte maneira:
 - Conferência 1: Ética e Bíblia em Cecília Meireles, Adélia Prado e Orides Fontela, com o prof. Dr. Marcos Lopes (Unicamp), em 26 de agosto;
 - Conferência 2: Bíblia: materialidade e recepção, em 17 de setembro, com o prof. Dr. João Leonel Ferreira (Mackenzie);
 - Conferência 3: Ressonâncias do Apocalipse na literatura contemporânea, em 08 de outubro, com o prof. Dr. Paulo Nogueira (Puc-Campinas);
 - Conferência 4: Ética e Bíblia em Tolstói, em 25 de novembro, com o prof. Jimmy Sudário Cabral (UFJF).
- Aula aberta sobre Erotismo e Sagrado em Adélia Prado, em 08 de junho de 2020, ministrada pelo professor Dr. Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA).
- Palestra “Poesia e religião em Platão”, em 09 de abril de 2021, proferida pelo professor Dr. Cicero Cunha Bezerra (UFS), organizado em parceria com o grupo Hermeneia.
- Aula aberta com o professor Dr. Manuel Frias Martins sobre Espiritualidade em Caim, de José Saramago, em 28 de abril de 2021.
- Palestra “Santo Agostinho e a literatura pagã”, em 04 de maio de 2021, com o professor Dr. Hugo Langone, organizado em parceria com o grupo Hermeneia.

Quanto às publicações, ressaltamos dois dossiês organizados com pesquisadores de outros grupos, publicado nos últimos dois anos: “Reescrituras de Jesus”, v. 10, n. 20, 2020, *Teoliterária* – Puc-SP e “Religião e literaturas contemporâneas de língua portuguesa”, v. 34, n. 03, 2020, *Estudos de Religião* – UMESP. E, abaixo, elencamos alguns artigos, livros e capítulos que, quer por sua novidade no que diz respeito ao objeto ou por sua importância na abertura de sendas críticas, julgamos merecerem destaque.

- Livro: *A teologia ficcional de José Saramago* – aproximações entre romance e reflexão teológica (Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2019). Trata-se de uma publicação internacional, que inaugura uma coleção de estudos de religião, fruto da parceria entre o CITER

- Centro de Investigação em teologia e Estudos de Religião -, da Universidade Católica Portuguesa, e a Imprensa Nacional, importante editora no cenário editorial/cultural/académico português. O livro, além de abordar aspectos teóricos da interface religião/literatura – propondo um contributo ao campo da teopoética pelas vias da teoria da ficção e do romance -, de explorar o caminho crítico da relação tensa do universo romanesco de Saramago com o cristianismo – oferecendo subsídios para o debate acerca do diálogo entre ateísmo e religião -, conta ainda com uma entrevista inédita feita com Pilar del Río, presidenta da fundação Saramago e companheira do escritor durante mais de 20 anos – ela também escreveu a contracapa. Ressalta-se também que o livro foi mencionado e recomendado na segunda edição ampliada do ensaio de Manuel Frias Martins (MARTINS, 2020, p.14).

- Artigo: “O sublime no cotidiano: reescrituras de Cristo na obra de Adília Lopes”, publicado em 2020, na revista Teoliteraria, por Marcio Cappelli. O artigo trata da poesia de uma autora portuguesa contemporânea relativamente conhecida no campo cultural - em Portugal e no Brasil - e em alguns nichos dos estudos de literatura, mas que ainda não havia sido trabalhada nas Ciências da Religião e na Teologia. Procura delinear aspectos teórico-metodológicos fundamentais, em chave interdisciplinar, para a abordagem da poesia que lança mão de elementos do universo simbólico religioso, e, portanto, contribui com os estudos das Linguagens da Religião. Além disso, buscou preencher uma lacuna na recepção crítica de Adília Lopes, que ainda não havia apontado de maneira sistemática para a relação da poética da autora com a religião.
- Artigo: “No princípio era o Rap: a construção do mito em Racionais Mcs, de Bruno de Carvalho Rocha e Marcio Cappelli e, dos mesmos autores, capítulo: “Uma Bíblia velha, uma pistola automática”: imaginário bíblico na obra de Racionais Mc’s” (in: BONFIM, Luís Américo. (Org.). Religião e cultura: Hibridismos e efeitos de fronteiras. Curitiba: Editora CRV, 2020, p. 155-174). Nos respectivos percursos argumentativos, esses textos se debruçam sobre as relações entre rap – um objeto pouco explorado em nossa área – e religião. Destacam-se por buscar um aporte teórico-metodológico adequado para a investigação de uma matéria complexa, composta por letra, ritmo e performance. Dessa forma, ampliam o horizonte das linguagens da religião, além de mostrar como o imaginário religioso do referido grupo musical se dá no cruzamento de muitas referências, populares e periféricas, abrangendo as dimensões estética, epistemológica e ética.
- Artigo: “A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma para os estudos bíblicos”, de autoria de Marcio Cappelli, publicado na revista Estudos Teológicos (2019, pp. 370-383). Este trabalho realça as contribuições aos estudos bíblicos de duas propostas que se avizinham, ainda que tem muitas distinções especialmente, por engendram potencialidades de novos horizontes interpretativos, a saber: a estética da recepção – caracterizada a partir das ideias de Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser – e a epistemologia

do rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Assim, procurou pensar a importância de pensar a Bíblia como literatura e suas aberturas de sentido.

- Artigo: “Do mito ao voo: a metamorfose da simbologia mítica nos super-heróis”, de Vitor Chaves de Souza e Marcio Cappelli, publicado na revista Estudos de Religião (2019, pp. 275-295). O artigo procura desenvolver uma reflexão hermenêutica a respeito da preservação de aspectos míticos nos super-heróis. Para isso, recorre a referenciais da teoria literária e ciências da religião. Parte-se da necessidade existencial por narrativas, trabalha-se com Umberto Eco para elaborar uma noção simbólica incôscia e termina com Mircea Eliade para prolongar a temporalidade dos perfis heroicos enquanto elemento mais atual e original do papel das personagens na vida dos leitores e espectadores. A intenção não foi desenvolver todos os aspectos míticos nem analisar nominalmente uma variedade de personagens, mas relacionar símbolo e tempo como uma das expressões mais próprias do perfil do super-herói na interface HQ e religião.
- Capítulo: “Provocações literário-teológicas: uma leitura do Ensaio sobre a Cegueira, de José Saramago” (in: CALVANI, Carlos Eduardo; BEZERRA, Cicero Cunha. (Org.). *Religião: Linguagens*. Curitiba: Editora CRV, 2020, pp. 129-146), de Marcio Cappelli. O texto procurou mostrar a pertinência de uma interpretação teológica do *Ensaio sobre a cegueira* – um livro que angariou novas leituras no período da pandemia – a partir de seus procedimentos retóricos específicos, isto é, concentrando-se na forma saramaguiana e na sua relação com a religião.
- Capítulo: “Onde nascem as palavras: considerações sobre a loucura, a poesia e o silêncio a partir do pensamento de Rubem Alves” (in: CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci C. Baptista; RIBEIRO, Claudio e Oliveira (orgs.). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.) A autora, Rita de Cássia Luckner, debruça-se sobre a teopoética desse autor, por meio de algumas de suas obras em diálogo com alguns teóricos de diversas áreas do conhecimento (filosofia, crítica literária, teologia, etc) destacando a figura do louco, do poeta, e do silêncio que representam a linguagem dialógica e aberta para falarem sobre as coisas do mundo.
- Capítulo: “O verbo da interpretação de textos religiosos” (in: MORAES, Suelma de Souza; DANTAS, Michelle Bianca Santos; OLIVEIRA, Flaviana Ferreira de; DINIZ, Emmanuela Nogueira. (Orgs.). *Hermenêutica filosófica e literatura nas representações do sagrado*. Paraíba: Editora UFPB, 2019, v. 1, pp. 13-30). De autoria de Vitor Chaves de Souza, o texto é fruto dos diálogos entre os grupos de pesquisa Hermeneia e Littere, buscando uma reflexão filosófica a respeito da narratividade dos textos sagrados. Vale destacar que o capítulo está num livro aprovado para publicação através do edital no 4/2017-2018, financiado pelo programa de Apoio a Produção Científica – Pró-Publicação de Livros da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal da Paraíba.

Considerações finais

Gostaríamos dar destaque, à guisa de conclusão, a contribuição que consideramos ser a que mais distingue os nossos esforços. Não que outros grupos não tenham pensado o assunto. Mas, olhando para o nosso trabalho até aqui, é possível dizer que, sendo a teoria (literária) uma espécie de dobradiça, temos canalizado nossos interesses de forma mais intensa para ampliar aspectos relevantes do debate acadêmico em torno do tema do diálogo da literatura com a religião num entrelugar. Por um lado, ao debruçar-se sobre as questões da teoria da literatura, o grupo pretende alargar a compreensão acerca da religião enquanto linguagem e, assim, auxiliar na consolidação epistemológica do campo de estudos das linguagens da religião. Vale lembrar que a teoria da literatura passa por um processo de autonomização, e influencia de maneira notável no século XX, as ciências humanas e as artes consideradas de vanguarda. Aqui, os estudos acerca da ficcionalidade, do fantástico, de intertextualidade etc. se destacam por ajudar a perceber em que medida a arte religiosa, especialmente os textos, compartilha de procedimentos análogos aos que vemos em outras expressões artísticas. Por outro lado, ao nos dedicarmos às questões relacionadas às noções religiosas subjacentes aos projetos de teóricos da literatura, temos tentado oferecer uma compreensão renovada a respeito do fenômeno literário, mas também das teorias, seus limites e possibilidades.

Contudo, nestas considerações finais gostaríamos, na verdade, de celebrar os 10 anos de caminhada acadêmica deste periódico que tem cumprido o seu papel enquanto espaço de publicização dos debates em torno à interface religião/teologia/literatura. O fato de contarmos, na área de Ciências da Religião e Teologia, com uma revista especializada nessa temática, além de contribuir significativamente para o fomento e manutenção de uma rede de conexões com diversas ações científicas de outros campos do saber humano, traz para o centro das discussões a importância dos fenômenos literário e religioso, assim como as suas possíveis relações. Nesse sentido, só nos cabe desejar que ela, mesmo

no cenário adverso destes últimos anos de cortes nos recursos destinados às pesquisas no Brasil, mantenha seu espírito interdisciplinar, a pluralidade e o vigor.

Encerramos este percurso evocando o lapidar pensamento de Frye ao perguntar-se sobre a necessidade de se estudar literatura. Para ele (FRYE, 2017, p. 68), e com isso concordamos, uma das utilidades mais óbvias dos textos literários é o efeito de desenraizamento que ele causa no sujeito em relação às suas próprias crenças. A experiência de leitura e de estudo da literatura pode ser (pode ser!), portanto, um exercício de escuta de uma alteridade que nos coloca frente à precariedade das nossas certezas. Oxalá, nesse momento em que certos fanatismos se insinuam no debate público, a Teoliterária cumpra esta tarefa.

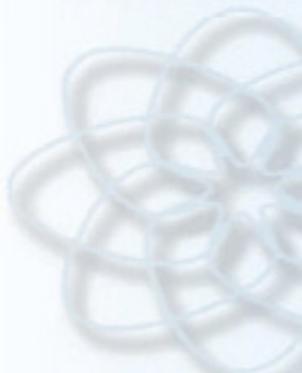
Referências

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALVES, Rubem. *O poeta, o guerreiro, o profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BALTHASAR, Hans. Urs. Von. *Le Chrétien Bernanos*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.
- BARCELLOS, José Carlos. *O Drama da Salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.
- BERARDINELLI, Alfonso. *Da poesia à prosa*. São Paulo: CosacNaify, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana. (Orgs.). *Murilo, Cecília e Drummond: 100 anos com Deus na poesia brasileira*. São Paulo: Loyola, 2004.
- BLOOM, Harold. *Cabala e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- BLOOM, Harold. *O cânone Ocidental: os livros e as escolas do tempo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.
- BONFIM, Luís Américo. (Org.). *Religião e cultura: Hibridismos e efeitos de fronteiras*. Curitiba: Editora CRV, 2020.

- CALVANI, Carlos Eduardo; BEZERRA, Cicero Cunha. (Org.). *Religião: Linguagens*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- CAMPOS, Breno Martins; MARIANI, Ceci C. Baptista; RIBEIRO, Claudio e Oliveira (orgs.). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- CAPPELLI, Marcio. A Bíblia em devir: contribuições da estética da recepção e da epistemologia do rizoma para os estudos bíblicos. *Revista Estudos Teológicos*. v. 59, n.2, 2019, pp. 370-383.
- CAPPELLI, Marcio. *A teologia ficcional de José Saramago – aproximações entre romance e reflexão teológica*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2019.
- CAPPELLI, Marcio; SOUZA, Vitor Chaves. Do mito ao voo: a metamorfose da simbologia mítica nos super-heróis. *Revista Estudos de Religião*. v. 33, n. 3, 2019, pp. 275-295.
- CAPPELLI, Marcio. O sublime no cotidiano: reescrituras de Cristo na obra de Adília Lopes. *Revista Teoliteraria*, v. 10, n. 20, 2020, pp. 112-129.
- COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- DUPLOYÉ, Pie. *La religion de Péguy*. Genebra: Slaktine Reprints, 1978.
- DURÃO, Fabio A. *O que é crítica literária?*. São Paulo: Nankin Editorial, Parábola Editorial, 2016.
- DURÃO, Fabio A. *Teoria (literária) americana: uma introdução crítica*. Campinas: Autores associados, 2011.
- FRYE, Northrop. *O código dos códigos. A Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FRYE, Northrop. *Words with power: being a second study of The Bible and literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- FRYE, Nortnrop. *Anatomia da Crítica*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- GUARDINI, Romano. *El Universo religioso de Dostoyevski*. Buenos Aires: EMECE, 1954.
- GUTIERREZ, Gustavo. Entre as Calandras: algumas reflexões sobre a obra de J. M. Arguedas. In: RICHARD, Pablo. (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ISER, Wolfgang. *O fictício e o imaginário*. Perspectivas de uma antropo-

- logia literária. Rio de Janeiro: Eduerj, 2006.
- JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johan-Baptist. Teologia e Literatura (editorial). In: Concilium. Rio de Janeiro. v. 5, n. 115, 1976.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*. Paris: Beauchesne, 2000.
- JOSSUA, Jean-Pierre. *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*. v.1. Paris: Beauchesne, 1985-1998.
- KÜNG, Hans; JENS, Walter. *Poesia e religione*. Genova: Marietti, 1989.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LUBAC, Henri. *O drama do humanismo ateu*. Porto: Porto Editora, 1962.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARTINS, Manuel Frias. *A espiritualidade clandestina de José Saramago*. 2ª ed. aumentada. Lisboa: Fundação José Saramago, 2020.
- MENDONÇA, José Tolentino. Poética da Escrit(ur)a. *Theologica*, 2.ª Série, n. 44, 2, 2009.
- MORAES, Suelma de Souza; DANTAS, Michelle Bianca Santos; OLIVEIRA, Flaviana Ferreira de; DINIZ, Emmanuela Nogueira. (Orgs.). *Hermenêutica filosófica e literatura nas representações do sagrado*. Paraíba: Editora UFPB, 2019.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.) *Religião e linguagem. Abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. (org.) *Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- PAZ, Octavio. *Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- RAHNER, Karl. La palabra poética y el Cristiano. In: _____. *Escritos de teología*. v.IV. Madri: Taurus, 1962.
- RAHNER, Karl. Sacerdote e poeta. In: _____. *La fede in mezzo al mon-*

- do. Roma: Paoline, 1963. p. 131-173.
- ROCHA, Bruno de Carvalho; CAPPELLI, Marcio. No princípio era o Rap: a construção do mito em Racionais Mcs. *Revista Estudos de Religião*. v. 34, n.3, 2020, pp. 153-176.
- ROCHA, João Cezar de Castro. *Crítica literária: em busca do tempo perdido?*. Chapecó: Argos, 2011.
- SCOTT, Anthony O. *Better living through criticism*. How to think about art, pleasure, beauty and truth. New York: Penguin, 2016.
- SILVA, Eli Brandão da. *O nascimento de Jesus Severino no auto de natal pernambucano*. São Bernardo do Campo. UMESP, Tese, 2001.
- STEINER, George. *Presenças reais: as artes do sentido*. Lisboa: Presença, 1993.
- STEINMETZ, Horst. Recepção e interpretação. In: VARGA, Aron Kibédi et alii. *Teoria da literatura*. Lisboa: Presença, 1981.
- TENÓRIO, Waldecy. *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1996.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- TRIGO, Pedro. Teologia narrativa no romance latino-americano. In: RICHARD, Pablo. (Org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987.



Enviado em
26.06.2021
Aprovado em
17.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em Ciências da Religião (UMESP). É professor do PPG em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA). Contato: abismos@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p48-64

Contribuições à interface religião e literatura: breve trajetória e perspectivas científicas do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura

Contributions to the interface between religion and literature: a brief trajectory and scientific perspectives of the Religion and Culture Research Group

**Douglas Rodrigues da Conceição*

Resumo

O texto a seguir constitui-se como um breve relato acerca da emergência, dos horizontes metodológicos e teóricos, das pesquisas desenvolvidas e em andamento, dos recursos humanos e das produções intelectuais do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da Universidade do Estado do Pará, que é vinculado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da referida IES. Desde

2009, ano do seu surgimento, o GP procura ser um espaço que agrega interesses científicos coletivos e individuais dos seus integrantes em prol do desenvolvimento de pesquisas e da socialização do conhecimento a partir das interconexões estabelecidas entre a religião e a literatura.

Palavras-chave: Literatura; Religião; Grupo de Pesquisa.

Abstract

The following text constitutes a brief report about the emergence, methodological and theoretical horizons, developed and ongoing research, human resources and intellectual work of the Religion and Culture Research Group of the University of the State of Pará, Brazil, which is in connection to the Postgraduate Program in Religion Studies. Since 2009, the year of its appearance, the RG seeks to aggregate collective and individual scientific interests of its members in favor of research advancement and in connection socialization of knowledge from the interconnections established between religion and literature.

Keywords: Literature; Religion; Research Group.

1. Introdução

Com o objetivo de criar um espaço acadêmico para o desenvolvimento de pesquisas que se circunscrevessem ao âmbito da chamada interface religião e literatura, iniciaram-se, em 2009, as primeiras movimentações institucionais que culminaram, naquele mesmo ano, com a institucionalização do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura da Universidade do Estado do Pará (UEPA).

Embora se tratasse de um campo de pesquisa completamente novo para o conjunto de estudantes, majoritariamente oriundos da Licenciatura em Ciências da Religião da UEPA, percebia-se o nítido fascínio que as

discussões e atividades iniciais do grupo de pesquisa lhes provocava. O GP, nos seus primeiros anos, devotava-se mais intensamente à leitura dos textos seminais produzidos em solo brasileiro e que serviam de pavimento para o referido campo de pesquisa. Com foco nas articulações teóricas e metodológicas propostas por esses trabalhos, os primeiros integrantes do GP liam e debatiam, por exemplo, as valiosas contribuições de Antonio Manzatto (1994), Waldecy Tenório (1996), José Carlos Barcelos (2001; 2008) Antonio Carlos de Melo Magalhães (2000), Eli Brandão da Silva (2001) e Maria Clara Bingemer (2004).

O texto que se segue não pretende ser mais que um breve relato acerca da trajetória do GP e uma pequena radiografia daquilo que ele desenvolveu desde sua aurora. Ele se soma, com enorme alegria, às vozes que celebram os 10 anos da *Revista Teoliterária*.

2. O grupo de pesquisa

O *Grupo de Pesquisa Religião e Cultura* iniciou suas atividades e foi certificado no CNPq em 2009, ano que precedeu a criação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA. O nome “Religião e Cultura” provém certamente das ressonâncias, ainda recentes naquela época, do contato com a teologia da cultura de Paul Tillich, teólogo que dedicou especial atenção às expressões visuais, muito embora a literatura também estivesse presente no radar das suas reflexões¹.

Com o início do PPG em Ciências da Religião da UEPA e tendo definido mais particularmente a literatura como seu principal foco de pesquisa, o GP manteve-se em conexão com a linha de pesquisa então chamada de Hermenêutica das Linguagens da Religião (hoje denominada Linguagens da Religião).

1. Cf. TILLICH, Paul. *La dimension religieuse de la culture. Écrits du premier enseignement (1919-1926)*. Paris; Génève; Laval: Les Éditions du Cerf; Éditions Labor et Fides; Les Presses de l'Université Laval, 1990.

Desde os seus primeiros passos, a preocupação científica central do GP se constituiu a partir da ostensiva presença da religião nas expressões literárias (prosa, teatro, poesia), isto é, o uso artístico da religião pelos escritores e poetas. Assim, as pesquisas do grupo, em maior ou menor grau, procuraram e ainda procuram pensar a presença da religião nas criações literárias.

Em 2015, por meio da Resolução Nº 2844/2015-CONSUN/UEPA, de 24 de junho de 2015, o GP celebrou a criação do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisas em Religião e Cultura, que se tornou, desde então, do ponto de vista físico e social, um espaço de acolhimento de pesquisadores(as), mestrandos(as) e de discentes participantes do programa institucional de bolsas de iniciação científica.

Atualmente, o GP organiza as suas atividades a partir dos seguintes eixos: a) reuniões sistemáticas com a finalidade de debater e socializar os projetos de pesquisa do grupo (projetos coletivos) e dos seus integrantes ativos (projetos individuais); b) sessões destinadas à discussão de textos de caráter teórico; c) organização de eventos internos com a participação de pesquisadores externos e d) participação de seus membros em Grupos de Trabalhos em eventos das áreas de Ciências da Religião e Teologia e das Letras, tendo em vista o perfil científico das pesquisas desenvolvidas. Desde 2013, por exemplo, os(as) pesquisadores(as) que circulam pelo GP participam e colaboram com as atividades do GT *Religião como Texto*, idealizado por Paulo Augusto de Souza Nogueira.

3. Aspectos epistemológicos:

métodos de leitura e referenciais teóricos

Olhando retrospectivamente para os trabalhos de pesquisa desenvolvidos no ambiente do GP, é possível dizer que a sua arquitetura metodológica, em perspectiva de conjunto, estrutura-se a partir de três eixos: 1) trabalhos que analisaram a convocação de textos e temas bíblicos

pela literatura²; 2) os que problematizaram o alcance das relações entre a experiência literária e a experiência religiosa³ e 3) trabalhos que miram a literatura como memória da religião⁴.

3.1. Bíblia e literatura

A convocação de textos bíblicos pela literatura orientou o olhar de várias pesquisas realizadas no âmbito do GP. Nesse eixo, destacam-se os trabalhos de Sandra Terezinha Perlin⁵ (2013), Thiago Silva da Costa⁶ (2014), Hélen Suzandrey Maia Sousa⁷ (2016), Daniela dos Santos

2. Nesse horizonte metodológico busca-se problematizar as apropriações que as criações literárias realizam de textos e temas considerados religiosos. Não se trata apenas de identificar e demonstrar a presença de um texto A ou B da Bíblia, do Corão etc. em um determinado texto literário. Posta em evidência a convocação do texto considerado religioso, discute-se, sobretudo, a poética do texto literário a partir da conexão que ele estabelece com os textos e temas que são convocados do ambiente da religião.

3. Nesse eixo metodológico parte-se da ideia de que a experiência da criação literária pode se equivaler à experiência com o sagrado e que tal experiência se traduz (tornar-se linguagem) e se faz apreensível nas e pelas respectivas criações. A poesia (mas não só ela) se torna, aqui, um lócus importante de discussões.

4. Nesse eixo de pesquisa parte-se da consideração de que as criações literárias (atentas ao seu tempo e à história) exercem uma espécie de guarda/fixação das expressões manifestas da religião. Para os estudos de religião, uma percepção de tal ordem considera/assevera que as expressões artístico-literárias podem servir/são também “arquivos” da cultura religiosa e da experiência humana com o sagrado em um dado momento histórico ou contexto cultural específico.

5. PERLIN, Sandra Terezinha. *Do dilúvio à vida: chove nos campos de Cachoeira*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

6. COSTA, Thiago Silva da. *O drama da finitude: uma hermenêutica do personagem literário Jesus, na obra Evangelium: confissões de um ressuscitado*, de João Fontes. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

7. SOUSA, Hélen Suzandrey Maia. *O pacto transtexto-discursivo com a religião no conto A igreja do diabo, de Machado de Assis*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.

Brandão⁸ (2018) e Weverton de Paula Castro⁹ (2018).

Ao eleger *Chove nos campos de Cachoeira*, do escritor paraense Dalcídio Jurandir, Sandra Perlin estabeleceu uma nova leitura da obra que reorientaria a poética da prosa dalcidiana ao demonstrar as conexões do romance de 1941 com a literatura bíblica.

Dirigindo o seu olhar para a ficcionalização que dá existência à personagem central da obra e às tramas nas quais ela se implica, Thiago Silva da Costa elegeu o romance *Evangelium: confissões de um ressuscitado*, de João Fontes, autor que escreve sob pseudônimo. O foco central das análises é o Jesus que João Fontes fabrica no seu *Evangelium*.

A pesquisa de Hélen Suzandrey Maia Sousa (2016) revisitou o conto *A igreja do Diabo*, de Machado de Assis, a partir da noção de hermenêutica transtexto-discursiva – categoria tomada de Eli Brandão da Silva (2001).

Revolvendo a obra dalcidiana, a pesquisa de Daniela dos Santos Brandão, partindo da noção de transtextualidade, procurou demonstrar em que medida os romances *Chove nos campos de Cachoeira* e *Belém do Grão-Pará* estabelecem não só uma reescritura, mas também uma ressemantização de determinados mitos bíblicos em seus tecidos.

A pesquisa de Werveton de Paula Castro, tal como a de Hélen Suzandrey Maia Sousa, revolve a literatura machadiana. Concentrando suas análises no romance *Esaú e Jacó*, a dissertação tomou de Gérard Genette (1982) a teoria da transtextualidade para compreender o uso

8. BRANDÃO, Daniela dos Santos. Um êxodo amazônida: Alfredo e a promessa de cidade nos romances “Chove nos campos de Cachoeira” e “Belém do Grão-Pará”. 2018. Dissertação (Mestrado Em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

9. CASTRO, Weverton de Paula. Bíblia e literatura: o palimpsesto machadiano Esaú e Jacó. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

romanesco de textos bíblicos na poética da obra estudada.

A dissertação de Douglas Pereira e Silva¹⁰ (2020) foi consagrada a *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar. Ao atestar as intertextualidades e as interdiscursividades que o romance estabelece com o universo alegórico e metafórico da Bíblia, Novo e Antigo Testamentos, Douglas da Silva concentra suas atenções na emergência da metáfora de Deus no conjunto da narrativa da obra.

3.2. A experiência literária vs. a experiência religiosa

As pesquisas de Kellen Irene Rabelo Borges¹¹ (2018) e Marílya Caldas Barros¹² (2020) possuem sutis intersecções. Partindo da lírica de Adélia Prado, que no plano da expressão poética se destaca pela presença de um *eu* no tecido dos poemas, o trabalho de Kellen Borges põe em perspectiva a possível indistinção existente entre a experiência poética e a experiência religiosa na poetisa.

O trabalho de Marílya Barros Caldas, por seu turno, *mutatis mutandis*, procurou compreender as *Confissões* de Santo Agostinho também sob a ótica da relação experiência religiosa vs. experiência literária. Se para Kellen Borges a experiência religiosa e a experiência poética são indistintas, para Marílya Barros o impulso criativo-literário que levaria o Bispo de Hipona à autoria das confissões encontra-se ancorado na sua radical experiência de conversão. Assim, a experiência religiosa precederia e

10. SILVA, Douglas Pereira e. "Em nome do pai": metáforas de Deus em *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

11. BORGES, Kellen Irene Rabelo. "Fenômenos de uma mesma nascente": um estudo sobre a relação do mistério com experiência religiosa e o lirismo adeliانو. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

12. BARROS, Marílya Caldas. *Autobiografia e conversão: aspectos do Livro VIII das Confissões de Santo Agostinho*. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

impulsionaria a expressão literária. Dito de outra forma, a expressão literária, no caso de Santo Agostinho, assim admite a hipótese de Marílya Barros, estaria condicionada à sua radical experiência de conversão. As *Confissões* de Santo Agostinho foram estudadas como linguagem-abrigo da experiência religiosa e como literatura íntima (autobiográfica).

3.3. A literatura como memória da religião

A dissertação de Paula Daniela Silva Marinho¹³ (2014), ao eleger a obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, problematizou a poética da rap-sódia a partir da incontornável questão acerca das matrizes étnicas da cultura brasileira sob a ótica da proeminência do sincretismo religioso.

O texto de Glenda Suelem Magno Duarte¹⁴ (2014) visitou a poesia de João de Jesus Paes Loureiro, procurando compreender de que forma a própria poesia do autor de *Deslendário* se constitui como linguagem do sagrado em perspectiva amazônica.

Partindo do romance *Do amor e os outros demônios*, de Gabriel García Márquez, a pesquisa de Lucila Jenille Moraes Villar¹⁵ (2016) pôs sob o foco das suas análises as hibridações e conflitos religiosos tão característicos em contextos multiétnicos e multiculturais, tais como a América Latina. Sob a ideia de sincretismo, a autora da dissertação elegeu a heroína do romance, Sierva Maria de Todos los Ángeles, como peça-chave da sua pesquisa.

13. MARINHO, Paula Daniela Silva. Sincretismos e as linguagens da religião em *Macunaíma*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

14. DUARTE, Glenda Suelem Magno. *Por uma hermenêutica das expressões do sagrado na poesia de João de Jesus Paes Loureiro*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

15. VILAR, Lucila Jenille Moraes. *Sincretismo religioso no romance Do amor e outros demônios, de Gabriel García Márquez*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

Denise Santos de Figueiredo Vale¹⁶ (2019) consagrou o seu trabalho de pesquisa à poética de Bruno de Menezes. A pesquisadora procurou demonstrar que nos poemas de *Batuque*, obra de 1931, há um rico repertório linguístico voltado ao universo afro-religioso e do catolicismo popular brasileiros.

3.4. Horizontes teóricos

Dedicando o seu o trabalho principalmente à literatura, a problematização da presença da religião na poética das expressões literárias tornou-se um desafio perene para o GP. Tendo, então, a pergunta pelas implicações da religião na poética dos textos literários como sua principal preocupação e olhando retrospectivamente para o conjunto de pesquisas produzidas, pode-se dizer o pensamento de Gérard Genette – ao lado de outros intelectuais como Paul Ricoeur (2000; 2016a; 2016b), Roman Jakobson (2003), Haroldo de Campos (1992; 2013) e Julio Plaza (2013) – tornou-se uma referência teórica fundamental para o grupo. Mais especificamente o Gérard Genette da obra *Palimpsestes*, de 1982, trabalho em que concebe uma teoria da transtextualidade a partir de cinco categorias chamadas por ele de categorias transcendentais do texto. Ao falar em perspectiva de conjunto, não se admite pura e simplesmente que as teorias de Gérard Genette se tornaram o único paradigma científico para o GP. A pluralidade de temas e problemas de pesquisa enfrentados nos projetos individuais e coletivos atestam a exigência e a necessidade de outras aproximações teóricas.

Mais recentemente, por exemplo, em razão do desenvolvimento de novos projetos de pesquisa – um consagrado ao teatro seiscentista francês e o outro às expressões poéticas dos imaginários religiosos amazônicos – novos horizontes teóricos vêm ganhando terreno no interior do

16. VALE, Denise Santos de Figueiredo. *Representações religiosas na obra Batuque, de Bruno de Menezes*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

GP. No que respeita ao projeto sobre o teatro seiscentista, que concentra todo o seu foco sobre a tragédia *Abraham sacrificant*, de Théodore de Bèze, teorias da tradução (LADMIRAL, 2014; CASSIN, 2016), da tradução inter-semiótica (PLAZA, 2013; JAKOBSON, 2003), da conversão semiótica (PAES LOUREIRO, 2008) e da transcrição (CAMPOS, 1992; 2013), entre outras, têm sido estudadas e até mesmo postas em fricção com a teoria da transtextualidade de Gérard Genette (1982). Autores seminiais, tais como Erich Auerbach (2021), Northrop Frye (1984), Robert Alter (2003a; 2003b; 1999), George Steiner (1998; 2001), em razão da interface Bíblia e literatura, são frequentemente revistados e postos em debate no âmbito do GP.

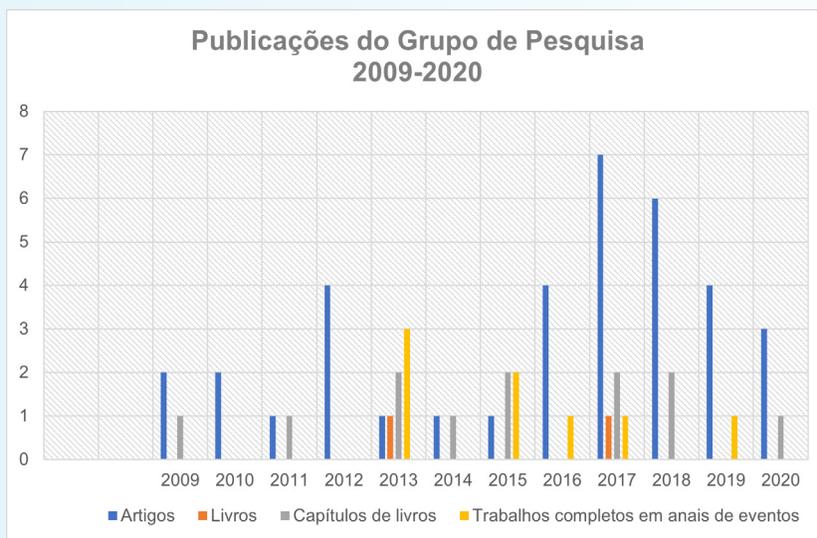
Já no projeto sobre os imaginários religiosos amazônicos, desenvolvido no quadro do PROCAD-Amazônia/CAPES, muito embora se trate um projeto de grande amplitude, porque envolve várias equipes de pesquisa de pelo menos 03 universidades com interesses e enfoques distintos trabalhando paralelamente, o *corpus* da pesquisa no ambiente do GP está circunscrito à poesia e à prosa de dicção amazônicas. Escritores como Dalcídio Jurandir, João de Jesus Paes Loureiro e Milton Hatoum fazem parte desse *corpus*. Em razão desse projeto, teorias da poesia – Octavio Paz (2020), Paes Loureiro (2008), do mito – Claude Lévi-Strauss (2013; 2010), Eleazar Meletinski (2001), do imaginário – Gaston Bachelard (1942; 1961; 1974; 2012), Gilbert Durand (2002), do sagrado – Mircea Eliade (1991; 2010), por exemplo, vêm ganhando protagonismo nas discussões do GP.

4 Aspectos bibliométricos

Desde a sua institucionalização, em 2009, o GP publicou 36 artigos, 02 livros, 12 capítulos e 08 trabalhos completos em anais de eventos. É importante destacar que, até o presente momento, 12 dissertações vinculadas à interface religião e literatura foram desenvolvidas no ambiente do GP. Nas ações voltadas à iniciação científica (IC), ao longo de

sua existência o GP acolheu 13 discentes. Também é preciso apontar que, do ponto de vista quantitativo, o GP sempre foi majoritariamente impulsionado pelas pesquisas desenvolvidas em nível de mestrado, o que gera, a cada biênio, uma expressiva reconfiguração do seu quadro/corpo de integrantes ativos.

O quadro a seguir sintetiza o conjunto das publicações concebidas a partir do GP:



No que concerne às principais publicações do GP, destacam-se as seguintes:

O universo mítico em “Macunaíma”: como compreender o mito no contexto da rapsódia de Mário de Andrade (2013) e *A polimorfia do sagrado em Macunaíma*: as manifestações religiosas indígenas na rapsódia de Mário de Andrade (2012), da autoria de Paula Daniela da Silva Marinho; *Mito-poética de Pablo de Rokha* (2018), de César Octavio Carbullanca Nuñez; “*Abraham Sacrifiant*”: o sacrifício D’Isaac segundo Théodore de Bèze (1519-1605), *Levar a mão sobre si*: religião e literatura autobiográfica (2015), *Literatura bíblica e a pintura de Marc Chagall* (1885-1987): “Le sacrifice d’Isaac” (2017), *A Paixão de Jesus*

segundo François Cavanna (2020) e *Uma cena religiosa na paisagem amazônica: a narrativa de Tamar e Amon na Poesia de João de Jesus Paes Loureiro* (2020), de Douglas Rodrigues da Conceição.

5. Considerações finais

Observando o conjunto das pesquisas desenvolvidas (e em desenvolvimento) no espaço do GP, é possível notar que nele se sobressai a presença da literatura brasileira. Obras da literatura estrangeira e da literatura religiosa completam o *corpus* das pesquisas realizadas. Para melhor ilustrar essa diversidade literária, o quadro a seguir apresenta uma síntese de escritores e obras.

Literatura brasileira	Literatura estrangeira	Literatura cristã
Adélia Prado *Poesia reunida	François Cavanna *Les Écritures	Santo Agostinho *Confissões
Bruno de Menezes *Batuque	Gabriel García Márquez *Do amor e outros demônios	Apóstolo Paulo *Epístolas
Dalcídio Jurandir *Chove nos campos de Cachoeira *Belém do Grão-Pará	Pablo de Rokha *Los Gemidos *Nueva antología *Escritura de Raimundo Contreras *La epopeya de las comidas y bebidas de Chile	Santa Tereza de Jesus *Livro da vida
João de Jesus Paes Loureiro *Poesia reunida	Stefan Zweig *Correspondências *Autobiografia: o mundo de ontem	
João Rodrigues Fontes *Evangelium: confissões de um ressuscitado	Théodore de Bèze *Abraham sacrificant	
Machado de Assis *A igreja do Diabo *Esaú e Jacó		
Mario de Andrade *Macunaíma		
Milton Hatoum *Dois irmãos *Cinzas do Norte *Os órfãos do Eldorado *A cidade ilhada		
Raduan Nassar *Lavoura arcaica		

No presente momento, do ponto de vista dos recursos humanos, o GP conta com 02 (dois) doutores, 01 (um) mestre, 02 (dois) discen-

tes de mestrado e 01 (um) de graduação. Dois projetos de dissertação encontram-se em andamento no interior do grupo. Conduzido pela mestranda Rafaela do Socorro Moraes Favacho e voltado às linguagens da religião, o primeiro deles é dedicado às narrativas religiosas acerca do “sumiço” e do “achado” de uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré, nos idos dos anos de 1970, na cidade Vigia de Nazaré, situada na Mesorregião Nordeste do Pará. O segundo projeto, desenvolvido pelo mestrando Eryton Mesquita da Paixão, é consagrado a uma encenação teatral chamada *Ode ao Círio*, cujo calendário cênico é demarcado pelas celebrações do Círio de Nazaré, na cidade de Belém.

Referências

a) Obras seminais no panorama brasileiro

- BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e espiritualidade*. Bauru: Edusc, 2001.
- BARCELLOS, José Carlos. *O drama da salvação*. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2008.
- BINGEMER, Maria Clara. *A argila e o espírito*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SILVA, Eli Brandão da. *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano como revelação poético-teológica da esperança: hermenêutica transtexto-discursiva na ponte entre teologia e literatura*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- TENÓRIO, Waldecy. *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1996.

b) Referências (atuais) para o GP

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. *Encyclopédie littéraire de la Bible*. Paris: Bayard, 2003a.
- ALTER, Robert. *L'art de la poésie biblique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 2003b.
- ALTER, Robert. *L'art du récit biblique*. Bruxelles: Éditions Lessius, 1999.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 7. ed. rev. e ampl. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- BACHELARD, Gaston. *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti, 1942.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. 11. ed. Paris: PUF, 2012.
- BACHELARD, Gaston. *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF, 1961.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de la rêverie*. 6. ed. Paris: PUF, 1974.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAMPOS, Haroldo de. *Transcrição*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- CASSIN, Barbara. *L'éloge de la traduction*. Paris: Fayard, 2016.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FRYE, Northrop. *Le grand code, la Bible et la Littérature I*. Paris: Seuil, 1984.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes*. Paris: Éditions du Seuil, 1982.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- LADMIRAL, Jean-René. *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Paris: Éditions Gallimard, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *A arte como encantaria da linguagem*.

São Paulo: Escrituras Editora, 2008.

MELETINSKI, Eleazar. *El mito*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

PLAZA, Julio. *Tradução intersemiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André, *Penser la Bible*. Paris: Éditions Points, 2016a.

RICOEUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Les Belles Lettres, 2016b.

STEINER, G. *Après Babel*. Une poétique du dire et de la traduction. Paris: Albin Michel, 1998.

STEIRNER, George. *Préface à la Bible hébraïque*. Paris: Albin Michel, 2001.

TILLICH, Paul. *La dimension religieuse de la culture*. Écrits du premier enseignement (1919-1926). Paris; Génève; Laval: Les Éditions du Cerf; Éditions Labor et Fides; Les Presses de l'Université Laval, 1990.

c) Dissertações defendidas no ambiente do GP

BARROS, Marilya Caldas. *Autobiografia e conversão*: aspectos do Livro VIII das *Confissões* de Santo Agostinho. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

BORGES, Kellen Irene Rabelo. “*Fenômenos de uma mesma nascente*”: um estudo sobre a relação do mistério com experiência religiosa e o lirismo adeliانو. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

BRANDÃO, Daniela dos Santos. *Um êxodo amazônida*: Alfredo e a promessa de cidade nos romances “Chove nos campos de Cachoeira” e Belém do Grão-Pará”. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

CASTRO, Weverton de Paula. *Bíblia e literatura*: o palimpsesto machadiano Esaú e Jacó. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2018.

- COSTA, Thiago Silva da. *O drama da finitude: uma hermenêutica do personagem literário Jesus, na obra Evangelium: confissões de um ressuscitado*, de João Fontes. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.
- DUARTE, Glenda Suelem Magno. *Por uma hermenêutica das expressões do sagrado na poesia de João de Jesus Paes Loureiro*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.
- MARINHO, Paula Daniela Silva. *Sincretismos e as linguagens da religião em Macunaíma*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.
- PERLIN, Sandra Terezinha. *Do dilúvio à vida: chove nos campos de Cachoeira*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.
- SILVA, Douglas Pereira e. “*Em nome do pai*”: metáforas de Deus em *Lavoura arcaica*, de Raduan Nassar. 2020. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.
- SOUSA, Hélen Suzandrey Maia. *O pacto transtexto-discursivo com a religião no conto A igreja do diabo, de Machado de Assis*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2016.
- VALE, Denise Santos de Figueiredo. *Representações religiosas na obra Batuque, de Bruno de Menezes*. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.
- VILAR, Lucila Jenille Moraes. *Sincretismo religioso no romance Do amor e outros demônios, de Gabriel García Márquez*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

d) Publicações em destaque do GP

- CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. “Abraham sacrificant”: o sacrifício D’Isaac segundo Théodore de Bèze (1519-1605).

Estudos de Religião, v. 33, n. 3, 2019: 53-71.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. A Paixão de Jesus segundo François Cavanna. *Teoliterária*, v. 10, n. 20, 2020: 130-154.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Levando a mão sobre si: religião e literatura autobiográfica In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.

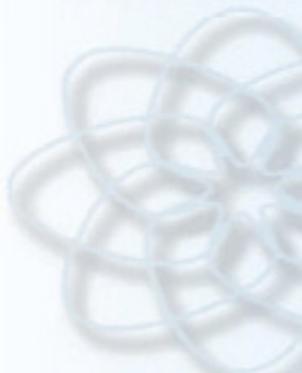
CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Literatura bíblica e a pintura de Marc Chagall (1885-1987): “Le sacrifice d’Isaac”. *Correlatio*, v. 16, n. 1, 2017: 175-200.

CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da. Uma cena religiosa na paisagem amazônica: a narrativa de Tamar e Amon na Poesia de João de Jesus Paes Loureiro. *Organon*, v. 35, n. 70, 2020: 1-16.

MARINHO, Paula Daniela Silva. A polimorfia do sagrado em Macunaíma: as manifestações religiosas indígenas na rapsódia de Mário de Andrade. *Interações*, v. 7, n. 12, 2012: 103-122.

MARINHO, Paula Daniela Silva. O universo mítico em “Macunaíma”: como o mito no contexto da rapsódia de Mário de Andrade. *Linguagem – Estudos e Pesquisas*, v. 7, n. 1, 2013: 285-302.

NUÑEZ, César Octavio Carbullanca. Mito-poética de Pablo de Rokha. *Soletras*, n. 36, 2018: 89-104.



Enviado em
29.06.2021

Aprovado em
19.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorado em Letras (literatura) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) e professor titular do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA). Contato: agcantarela@yahoo.com.br

**Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa "Religião, Pluralismo e Diálogo" (PUC Minas). Contato: tdjordao@gmail.com

***Doutorando em Ciências da Religião pelo PPGCR da PUC Minas. Contato: alairnaves@pucminas.br

**Grupo de pesquisa
REPLUDI/PUC Minas
e sua linha de pesquisa
Religião, Linguagem e Literatura**

RELUDI/PUC Minas Research Group
and its Research Line
Religion, Language and Literature

**Antonio Geraldo Cantarela*

***Tânia Dias Jordão*

**** Alair Matilde Nunes*

Resumo

Este artigo apresenta a linha de pesquisa Religião, Linguagem e Literatura, que integra o grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI), ligado ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. O texto descreve algumas atividades do grupo, em seu conjunto, e, mais particularmente, a produção acadêmica da linha, bem como as referências teóricas e metodológicas que sustentam suas pesquisas. O objetivo principal deste relato, repercutindo o que a revista Teoliterária tem realizado em seus 10 anos de existência, associa-se ao interesse de compartilhar nossas pesquisas

com outros pesquisadores e grupos que debatem as interfaces entre teologia/ciências da religião e literatura. Os dados históricos e bibliométricos aqui apresentados foram buscados no site do PPGCR, nas redes sociais do grupo de pesquisa e na plataforma lattes. As questões teóricas e metodológicas foram extraídas das produções acadêmicas dos pesquisadores.

Palavras-chave: Repludi; Grupo de pesquisa; Teopoética; Linguagem.

Abstract

This paper presents the line of research Religion, Language and Literature, which is part of the Research Group Religion, Pluralism and Dialogue (REPLUDI), linked to the Graduate Program in Religious Studies at PUC Minas. The text describes some activities of the group, and, more particularly, the academic production of the line, and the theoretical and methodological references that supports its research. The main objective of this report, reflecting what the journal *Teoliterária* has accomplished in its 10 years of existence, is associated with the interest of sharing our research with other researchers and groups that debate the interfaces between Theology/Religion Studies and Literature. The historical and bibliometric data presented here were searched on the PPGCR website, and on the research group's social networks and on the Lattes platform as well. The theoretical and methodological issues were extracted from the researchers' academic productions.

Keywords: Repludi; Research group; Theopoetics; Language.

Introdução

Este texto apresenta algumas atividades, referências teóricas e produções acadêmicas do grupo de pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI/PUC Minas), particularmente o que se associa a uma de suas linhas de pesquisa, intitulada “Religião, linguagem e literatura”. Para evitar dúvidas, esclarecemos desde já que nossa “linha de pesquisa”, dentro do REPLUDI, não deve ser confundida com a “linha de pesquisa” Pluralismo Religioso, Diálogo e Linguagem, do nosso PPGCR, ainda que muitas de suas atividades se entrelacem. Assim, todas as vezes que usarmos aqui a expressão “linha de pesquisa”, estaremos nos referindo a um dos eixos de atuação do referido grupo REPLUDI. Usaremos o

termo “pesquisador” para qualquer membro do grupo de pesquisa, independentemente de sua titulação.

Ao longo do texto, utilizaremos o termo teopoética para designar tanto o exercício de tecer correlações entre o texto literário e o discurso teológico, quanto o debate teórico, epistemológico ou metodológico sobre aquele mister. Assim, enquanto substantivo, “teopoética” identifica um determinado campo de conhecimento; enquanto adjetivo, caracteriza o tipo ou os traços da produção germinada naquele terreno. Da mesma forma, utilizaremos o termo Teologia de forma genérica, para referir o discurso sistemático associado a qualquer sistema de crença, seja aquele de uma forma tradicional e institucionalizada de religião, seja o de uma espiritualidade vaga e difusa.

Sabemos que a palavra “teopoética”, ainda que cunhada no contexto do diálogo entre literatura e teologia, tem sido usada também no campo específico dos estudos ou ciências da religião. Mais que a falta de um termo próprio para designar esse lugar relativamente novo do diálogo entre ciências da religião e literatura, sentimos a carência de referências e debates epistemológicos pertinentes a esse campo em particular.

Seguimos, pelo menos em parte, a proposta do dossiê comemorativo dos 10 anos de Teoliterária, e organizamos nosso texto em três tópicos: 1) Apresentação do grupo de pesquisa REPLUDI, particularmente de sua linha: Religião, Linguagem e Literatura; 2) Aspectos teóricos e metodológicos, remetendo às principais referências e preocupações da linha; 3) Aspectos bibliométricos, relativos aos pesquisadores e à sua produção.

1. Apresentação do Grupo de Pesquisa

1.1. Breve histórico

O Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI), ori-

ginado de grupo anterior chamado Campo Religioso e Sociedade, iniciou suas atividades como grupo autônomo em 2012, com o objetivo geral de investigar temáticas relativas ao diálogo inter-religioso. Desde seu surgimento, o REPLUDI expôs em sua ementa propostas específicas para analisar o fenômeno religioso na perspectiva de sua interação com a sociedade; compreender as diversas expressões religiosas, mesmo aquelas não institucionalizadas; investigar a pluralidade cultural e religiosa, a partir dos desafios do diálogo inter-religioso; pesquisar expressões de teologias contextuais, novas espiritualidades, bem como o papel da religião ante a crise planetária, e, ainda, dinâmicas do âmbito religioso como o fundamentalismo e os sincretismos.

Em razão de acolher novas demandas de pesquisas do PPGCR da PUC Minas, o REPLUDI, já no princípio, ampliou seu leque de objetivos e começou a pesquisar também temas relacionados às manifestações artísticas e, particularmente, literárias concernentes às religiões ou em interface com a religião. Mais tarde, em 2017, o grupo acolheu uma nova perspectiva de investigação: a mística. Assim, o REPLUDI apresenta-se, hoje, como um grupo de pesquisa plural e multifacetado, com pesquisas que se voltam para a crise das instituições religiosas no mundo contemporâneo, a busca por novas espiritualidades, as identidades religiosas em movimento, os desafios e tendências do diálogo inter-religioso, as relações entre a linguagem da religião e a linguagem das artes, as relações entre religião e o sistema discursivo literário, as místicas que alicerçam diversas experiências e movimentos religiosos, a linguagem própria da mística.

Um mesmo grupo de pesquisa que investigue desde diversidade religiosa e diálogo inter-religioso até relações entre teologia e literatura, passando por espiritualidade e mística apresenta, certamente, desafios para manter em alto nível o interesse de todos os pesquisadores sobre temas que nem sempre são os de seu particular campo de pesquisa. Todavia, conforme avaliam os membros do REPLUDI, a riqueza da convivência e a troca de experiências e conhecimentos advindos das dife-

rentes pesquisas superam qualquer dificuldade.

Algumas perspectivas teóricas ofereceram especial sustentação e liame à diversidade de pesquisas do REPLUDI. Destacamos, de modo particular, os estudos sobre a linguagem simbólica, objeto de interesse de muitos pesquisadores do grupo. De fato, o imaginário simbólico mostra-se constitutivo basilar tanto do poético quanto da experiência religiosa, com sua riqueza de gestos, imagens e narrativas; destaca-se aí a linguagem da mística. Os estudos sobre o símbolo construíram a compreensão de que, ao fim e ao cabo, as linguagens da experiência religiosa, da mística e da literatura, em sua relativa autonomia e em sua diversidade, nascem da capacidade humana de imaginar e simbolizar.

Desse modo, frente a questões práticas – como o desafio de fazer coincidir a agenda de quatro dezenas de pesquisadores, dentre professores, discentes e egressos –, o REPLUDI se organiza atualmente em três linhas de pesquisa: Pluralismo e Diálogo inter-religioso, com dezoito pesquisadores, coordenados pelo Prof. Roberlei Panasiewicz; Espiritualidade e Mística, com quatorze integrantes, sob a liderança do Prof. Carlos Frederico Barboza de Souza; e Religião, Linguagem e Literatura, com dez membros, tendo à frente o Prof. Antonio Geraldo Cantarela.

Esta última, cujas atividades constituem o objeto principal deste *paper*, investiga questões na perspectiva da teopoética, ou seja, do vínculo entre linguagem religiosa e dimensão estética e, particularmente, relações entre religião e literatura. Seu escopo se resume nesta ementa, conforme expresso no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq:

A linha Religião, Linguagem e Literatura estuda as relações entre linguagem religiosa, linguagem literária e linguagem em geral. Discute, particularmente, estes aspectos: as interfaces entre os saberes literário e teológico, o lugar do sistema discursivo literário nas Ciências da Religião, o uso do texto literário como matéria para o estudo do fenômeno religioso, as contribuições de teorias semióticas e de crítica literária para a leitura do

“texto” religioso, a linguagem religiosa de saberes tradicionais.

Financiado pela PUC Minas, FAPEMIG e CNPq, o grupo de pesquisa REPLUDI tem realizado investigações diversas que vêm sendo apresentadas em colóquios, simpósios, congressos e publicadas. Esses trabalhos, por versarem sobre distintas expressões religiosas e culturais, enriquecem sobremaneira o próprio grupo e querem ser uma contribuição de relevo para a sociedade. O viés aberto e dialogal do REPLUDI se manifesta também pela construção de projetos em parceria, como é o caso da articulação em rede acadêmica com a UNICAP e a UFJF, constituindo o Grupo Interinstitucional Espiritualidades Contemporâneas e Pluralidade e Diálogo.

1.2. Principais atividades do REPLUDI

As atividades do REPLUDI se organizam em quatro modalidades principais: a) Encontros mensais de compartilhamento de leituras e projetos; b) Fórum da Espiritualidade Contemporânea; c) Religião e cinema; d) Colóquio anual.

a) Dos inícios até 2019, em **reuniões mensais**, discutiam-se tópicos comuns relacionados ao planejamento e avaliação das atividades do grupo e, depois, alternadamente, partilhavam-se pesquisas. Alguns membros do grupo encarregavam-se de preparar, antecipadamente, uma leitura/avaliação das pesquisas que seriam apresentadas no encontro, à guisa de uma banca examinadora. Conhecer trabalhos diversos e ter a possibilidade de obter distintos olhares sobre a própria investigação enriqueciam o grupo. Porém, à medida que este foi se ampliando, fez-se necessária uma alteração no formato das reuniões.

Atualmente, a reunião mensal se divide em dois momentos, um com todos os integrantes, e outro, por linha de investigação. Na reunião por linhas, ocorre o compartilhamento de pesquisas – de dissertação, tese ou para a escrita de artigo ou capítulo de livro – ou a discussão de algum

texto/tema de interesse da linha. No momento da reunião geral, debate-se um tema de relevância mais ampla, a partir de textos previamente lidos ou, ainda, pode haver uma palestra proferida por pesquisador convidado. Em 2021 o REPLUDI reflete sobre o tema *decolonialidade*, preparando-se para o colóquio do grupo que se realizará ao final do ano.

b) O **Fórum da Religiosidade Contemporânea**, chamado anteriormente Observatório da Religiosidade Contemporânea, realiza-se em duas etapas: uma “visita guiada” a uma instituição religiosa e o fórum propriamente dito, que consiste na vinda de membros daquela instituição à Universidade para falar de sua instituição.

Até 2016, esta atividade limitava-se a trazer aos espaços da Universidade diferentes instituições religiosas; em geral, aquelas que tinham em sua membresia algum estudante de nosso PPGCR. Nesse formato, recebemos em 2014 a visita de Hare Krishna e Budismo; em 2015 recebemos Espiritismo e Wicca; em 2016, Judaísmo e um grupo de Espiritualismo Científico: Iluminação e Autoconhecimento Espiritual e Cósmico. Utilizava-se um roteiro para auxiliar na apresentação de cada expressão religiosa, a qual se dava por membros da própria religião. Tal roteiro surgiu para que o interesse em conhecer a instituição não resvasse no risco de proselitismo. Em geral, abordavam-se brevemente sua história, narrativas, princípios éticos, concepção do Transcendente, rituais e cerimônias, concepção de vida e de morte, espiritualidade, percepção por outros grupos, abertura ao diálogo com as demais religiões e modos de divulgação da própria religião. Havia também a possibilidade de apresentação de pequenos vídeos, durante o encontro.

A partir de 2017, houve uma mudança no formato dessa atividade, que passou a ser realizada apenas uma vez no ano, começando com uma visita de integrantes do grupo de pesquisa à instituição religiosa, no primeiro semestre; e, posteriormente, no segundo semestre, aquela mesma comunidade era acolhida nos espaços da PUC Minas, em um fórum aberto aos estudantes e professores do PPGCR e a outros es-

tudantes da Universidade. Assim, em 2017, integrantes do REPLUDI visitaram um centro de Umbanda e, posteriormente, membros dessa mesma comunidade estiveram na PUC. Em 2018, a visita foi a um espaço sagrado do Candomblé, cujos membros foram recebidos depois na Universidade. Em 2019, conheceu-se uma comunidade do Islã, mas, por impossibilidade do fórum na PUC Minas, com os mesmos componentes da comunidade visitada, houve uma palestra acerca de Sufismo da Ordem Naqshiband. Ainda em 2019, a convite de um dos integrantes do REPLUDI, monge do Hare Krishna, visitou-se aquela instituição. Em 2020, não houve o fórum. Em 2021, realizou-se uma apresentação *on-line* sobre Candomblé Jeje Savalu, por um sacerdote daquela religião, mestrando de nosso Programa.

Esses fóruns, além de propiciar o conhecimento no encontro com diferentes expressões religiosas, constituíram-se em momentos significativos de partilha, reflexão e debate, além de interação do grupo de pesquisa tanto com demais membros da comunidade acadêmica quanto com a comunidade externa. Em razão da pandemia da Covid-19, em 2020 e 2021 não realizamos o fórum.

c) A partir de 2019, o grupo de pesquisa iniciou a atividade **Religião e Cinema**. Trata-se de um fórum semestral sobre filmes com temáticas religiosas. Cada integrante assiste previamente o filme escolhido; e dois ou três membros do grupo conduzem o debate no dia do fórum. Realizamos, neste formato, debates sobre estes filmes: *Alma Imoral* (2019), do diretor Sílvio Tender, baseado no livro de mesmo nome do rabino Nilton Bonder. *Devoção* (2008), de Sérgio Sanz, sobre sincretismo religioso no Brasil. *O vento será tua herança* (1960), de Stanley Kramer, baseado nos históricos conflitos jurídicos ocorridos no Tennessee, em 1925, entre dogmas criacionistas e teorias evolucionistas. *Abençoe-me Última: a Feiticeira* (2013), do diretor Carl Franklin, sobre uma curandeira que partilha seus saberes tradicionais com um garoto e põe em questão ensinamentos da doutrina católica. *Ex Pajé* (2018), documentário brasileiro dirigido por Luiz Bolognesi, coloca em contraste a ótica evangeliza-

dora de missionários cristãos e a perspectiva da religião originária dos índios Pater Saruí.

d) O **Colóquio Anual** é uma atividade que somente agora está se consolidando. Em 2013 o grupo de pesquisa realizou o Primeiro Seminário Religião e Educação: Cultura de Paz e Solidariedade. O evento contou com a participação de professores e discentes, que discutiram a contribuição das religiões na construção de uma cultura de paz. Retomou-se essa atividade em 2019, com o II Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo (REPLUDI), com o tema: *Diálogo Inter-Religioso na Ciência da Religião Aplicada: perspectivas epistemológicas e práticas*. O III Colóquio, em 2020, foi realizado conjuntamente com o VIII Colóquio do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, também do PPGCR PUC Minas. O evento celebrou o sesquicentenário de obras de Max Müller, algumas das quais foram traduzidas para o português por membros do grupo. Neste ano de 2021 encontra-se em fase de preparação o IV Colóquio do REPLUDI, a ser realizado em dezembro, em parceria com outro grupo de pesquisa do PPGCR, sobre o tema *decolonialidade*.

Além dessas atividades, de caráter mais permanente, o REPLUDI, por meio de alguns de seus integrantes, assessorou a Secretaria de Desenvolvimento Social de Minas Gerais, com a confecção de uma cartilha sobre diversidade religiosa e violência religiosa. O material escrito está sendo transformado em vídeo-aulas que serão utilizadas na formação e treinamento de pessoal ligado a órgãos públicos estaduais, como policiais e professores.

As atividades do REPLUDI, assim como as produções acadêmicas de seus membros, são compartilhadas através do seu blog (<https://repludi.wixsite.com/grupodepesquisa>) e podem ser conhecidas também pela página do PPGCR da PUC Minas. O grupo encontra-se também nas redes do facebook, instagram e youtube.

2. Aspectos teóricos e metodológicos: algumas referências

Apresentamos, neste tópico, algumas preocupações, escolhas metodológicas e referências teóricas que têm guiado nossas pesquisas. Não se pretende, aqui, oferecer uma epistemologia ou uma metodologia, no sentido estrito de fundamentar teoricamente as escolhas que subjazem às nossas produções em teopoética. Trata-se, na prática, de algumas observações nascidas de leituras diversas e ampliadas no debate acadêmico, particularmente nos grupos de trabalho da SOTER e da ANPTECRE. Destacamos quatro aspectos que nos preocupam: a) A relativa falta de autonomia do sistema discursivo literário em relação ao discurso teológico; b) A exigência de fundamentar teoricamente as produções teopoéticas, quer no âmbito da teologia, quer no dos estudos literários; c) A busca por ampliar o campo da teopoética, no sentido de que possa apresentar mais interesse para as Ciências da Religião; d) O desafio de pensar o diálogo entre teologia e literatura considerando não apenas os assuntos oferecidos pela obra literária, mas privilegiando seus aspectos formais. Nossa preocupação em focar esses aspectos advém da constatação de que com eles se relacionam alguns “defeitos” ou limites apontados em produções teopoéticas, no contexto de defesas de dissertações e teses. Alguns desses pontos se imbricam. De qualquer modo, abordaremos separadamente cada aspecto.

A lista bibliográfica que apresentamos ao final diz respeito a autores e obras que constituem referências importantes no desenvolvimento de nossas pesquisas. Ao longo deste tópico, citamos aqueles autores de modo sumário, sem trazê-los ao debate.

a) A autonomia dos campos literário e teológico

Uma das primeiras questões com que nos deparamos, ao nos inteirarmos da história dos debates no campo da teopoética, diz respeito à crítica, tecida por alguns teóricos, acerca de certo risco de subordinação do texto literário pelo discurso teológico. Segundo tal juízo, esse tipo de

leitura tenderia a reduzir a literatura ao papel de provedora de perguntas existenciais para as quais o discurso teológico da revelação disporia de respostas. Aquela crítica sustentava-se sobre o pressuposto da autonomia dos campos dos saberes literário e teológico. E rejeitava a concepção reducionista de que o discurso teológico seja um *corpus* acabado e não passível de rasuras. Aquele modelo de leitura, caso tenha em alguma dose existido, parece estar superado. Uma leitura atenta da história dos debates em Teopoética indica, mais adequadamente, certa tensão na recepção de trabalhos acadêmicos então produzidos. A tensão, que em parte provinha de certo desconhecimento recíproco dos campos literário e teológico, demandava esclarecer os pressupostos dos espaços de produção e recepção próprios dos debates. Tomada certa distância temporal, pode-se dizer que a tensão foi superada; discussões teóricas recentes indicam isso.¹ Entretanto, nossos primeiros contatos com as produções em teopoética – talvez marcados pelo entusiasmo de conhecer o campo – não lograram, então, alcançar a profundidade da questão.

Duas leituras, em particular, ajudaram nosso grupo de pesquisa a aprofundar o assunto e, de algum modo, escapar de possíveis armadilhas reducionistas: *O drama da salvação*, de José Carlos Barcellos (2008), e *Os escritores e as escrituras*, de Karl-Josef Kuschel (1999). Os “retratos teológico-literários” construídos por Kuschel mostraram-se fundamentais para nossa compreensão da autonomia da literatura, no sentido de que o que ela diz e o modo como o diz só ela e nenhuma teologia conceitual se mostra capaz de expressar. A obra de Barcellos, por sua vez, particularmente em seu primeiro capítulo, aponta com agudeza os princípios de hermenêutica literária e os fundamentos do método teológico, bem como as perspectivas teórico-metodológicas que possibilitam o diálogo proveitoso entre teologia e literatura. Outros autores, como veremos em seguida, contribuíram para o aprofundamento da questão.

1. Sobre isso, recomendamos o artigo de Alex Villas Boas (2020), indicado nas referências.

b) A exigência de fundamentação teórica

A expressa referência à Bíblia em inúmeras obras literárias torna-se um possível caminho para quem deseja adentrar os espaços da teopoética. Bastaria lembrar, dentre inúmeros autores, Machado de Assis, Clarice Lispector, José Saramago, Moacir Scliar, José Tolentino de Mendonça. O estudo de obras que configuram algum tipo de recepção literária da Bíblia mostra-se um fato frequente na área. Também outros temas de matiz religioso, como valores morais, virtudes, abertura ao Transcendente, religiosidade popular, conflitos religiosos se fazem presentes na literatura e constituem o ponto de partida de muitos trabalhos em teopoética. Lembramos, por exemplo, o grande número de produções em torno da obra de Fernando Pessoa, Jorge Luiz Borges, Adélia Prado, Mia Couto, Ariano Suassuna. Os índices textuais oferecidos por muitos textos literários permitem, de fato, sem grandes dificuldades, estabelecer paralelismos e correlações com temáticas do campo bíblico e teológico.

Entretanto, encontramos com certa frequência correlações que não avançam muito além do que aflora à superfície do texto. Esse nível mais superficial de convergências se pode explicar pela recorrência de certos temas na literatura de todos os tempos, como amor, ódio, aliança, traição, dor, esperança. Reconhecemos que, já nesse nível, encontramos produções acadêmicas instigantes e de grande interesse no que diz respeito às intuições e percepções que lhes servem de alicerce. Falta, contudo, a esses trabalhos a necessária fundamentação teórica exigida pela tradição acadêmica.

Frente a tais pressupostos e constatações, nosso grupo de pesquisa tem buscado referências e inspiração nas produções acadêmicas de pesquisadores “veteranos” do campo da teopoética. O objetivo é averiguar como sustentam sua produção em termos teóricos e metodológicos. Além de Barcellos (2008), destacam-se duas outras obras que, por terem se alçado ao lugar de “clássicos” da área, tornam-se leitura

obrigatória: *Teologia e literatura*, de Antonio Manzatto (1994), e *Deus no espelho das palavras*, de Antonio Magalhães (2000). Outros autores, sob perspectivas variadas, enriquecem o rol das leituras indispensáveis para quem deseja conhecer o campo. Indicamos, dentre outros, pela liderança na área, pelo volume de sua produção e, particularmente, pela presença de fundamentação teórica em seus textos, Maria Clara Bingemer, Alex Villas Boas, Salma Ferraz, João Leonel, Douglas Conceição, Eduardo Gross, Suzi Sperber, Alessandro Rocha – a lista é bem maior. Para uma visão panorâmica dos diversos “modelos” de leitura representados pelas produções na área, indicamos o mapeamento feito por Antonio Cantarella (2018). Destacamos, ainda, o importante serviço prestado pela revista *Teoliterária* às pesquisas do tipo “estado da arte” para temas do âmbito da teopoética.

As pesquisas em teopoética pressupõem um conhecimento mínimo dos fundamentos e métodos teológicos, bem como das teorias e métodos dos estudos literários. Ocorre, entretanto, que somente alguns poucos membros do nosso grupo de pesquisa têm formação em alguma dessas áreas. Frente à lacuna, adotamos uma concepção mais ou menos ampla de teologia, na esteira da sistematização empreendida por Paul Tillich. Em sua *Teologia Sistemática* (2005), encontramos a conhecida categoria “preocupação última” à qual se associa a concepção do que constitui o teológico. A obra *Teologia da Cultura* (2009), por seu turno, oferece importantes pistas para a compreensão teológica da criação artística. A propósito dessas correlações, há um elemento que permeia tanto as linguagens da religião como as linguagens da arte: o símbolo. Para tratar o assunto, além de Ricoeur (1973), seguimos também Durand (1993 e 2004).

Em relação ao campo literário, esbarramos frequentemente na confusão que tende a dirigir o olhar, acriticamente, do texto literário para fora do texto. Certamente, a obra literária configura uma leitura de mundo. Trata-se, entretanto, de uma redescritção de mundo, de figuração de mundos possíveis. No texto literário, as hierofanias e outras ence-

nações do sagrado fazem parte da estratégia de criação. Para dirimir questões que dizem respeito às relações entre história e literatura, seguimos a voz autorizada da *Mimesis*, de Auerbach (2004), a concepção de transcrições, na obra *Metalinguagem & outras metas*, de Haroldo de Campos (1992), e o panorama sobre as teorias críticas de literatura, de Luiz Costa Lima (2002 e 2006). Também a perspectiva de Koselleck (2006), sobre as relações entre história e linguagem, pode ser de grande interesse. Para os processos relacionados aos palimpsestos, seguimos Genette (1982).

Na lida com textos bíblicos, para um debate de maior amplitude acerca das relações entre Bíblia e literatura, lemos e sugerimos os clássicos *Código dos códigos*, de Northrop Frye (2004), e *Deus: uma biografia*, de Jack Miles (1997). Para os trabalhos de literatura comparada, indicamos, dentre outros, Haroldo de Campos, com a transcrição: *Qohélet/O-Que-Sabe* (1991), e *A Bíblia Hebraica como obra aberta*, de Eliane Branco Malanga (2005). Em relação à recepção da Bíblia como literatura, encontramos algumas vezes certa dificuldade em avançar para além dos limites da leitura religiosa ou devocional. A proposta de uma abordagem literária da Bíblia, na linha de Robert Alter (2007), oferece uma excelente ferramenta para a crítica literária das narrativas bíblicas, sem desmerecer seu valor enquanto livro sagrado.

c) A ampliação do campo, em direção às Ciências da Religião

A grande maioria dos pesquisadores de temas nas interfaces entre teologia e literatura realizou sua pós-graduação *stricto sensu* nessas áreas de conhecimento. Mestres e doutores em Ciências da Religião, com pesquisas em teopoética, somam pouco mais da metade do número de pesquisadores teólogos; e não chegam a um terço do total dos mestres e doutores em Teologia e Letras.² Entretanto, muitos pesquisadores teólogos trabalham em programas de pós-graduação em Ciências

2. As assertivas são baseadas em Cantarela (2018).

da Religião e orientam dissertações e teses com temas característicos da teopoética. Isso ocorre em quase todos os programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil. E indica, segundo nossa compreensão, a necessidade de ampliar o campo da teopoética para além do diálogo entre teologia e literatura.

Para que as pesquisas em teopoética possam construir vínculos mais estreitos com as Ciências da Religião – e consolidar esses vínculos – faz-se necessário pensar, em perspectiva mais ampla, a articulação entre religião e linguagem; e, mais particularmente, a articulação entre linguagens da religião e linguagens das artes/da literatura. Em vista de responder a essa necessidade, nosso grupo de pesquisa tem seguido algumas pistas indicadas por Paulo Nogueira (2012 e 2016). Nessa direção, realizamos algumas leituras e debatemos alguns temas: as relações entre símbolo e metáfora em Paul Ricoeur (1973), a linguagem da religião na perspectiva da semiótica da cultura, a partir de Iuri Lotman (1996), os gestos na linguagem da religião, na esteira de Vilém Flusser (1994).

Concluimos pela importância de incluir esses teóricos – e outros, do mesmo cabedal – nas pesquisas em teopoética. Ademais, o alargamento do debate, no sentido de um foco mais amplo nas relações entre linguagem em geral, linguagens da religião e linguagens das artes permite integrar no campo da teopoética pesquisas que vão além do interesse pelo sistema discursivo literário, como o cinema, a dança, as artes visuais e, no extremo, os saberes tradicionais expressos em gestos, símbolos e narrativas presentes, por exemplo, nas festas de padroeiro e nas benzeções.

d) O desafio do diálogo entre teologia e literatura com ênfase na forma artística

Parece razoável pensar que a literatura – como as demais artes, em geral – tenha o seu ponto de partida nas vivências cotidianas, na

história. Não existe texto sem mundo – já dissera Ricoeur (1973), seja o mundo que está na origem do discurso, seja o mundo possível para onde o texto aponta. Neste sentido, qualquer obra de arte e, dentre as artes, qualquer texto literário são documentos e intérpretes de seu tempo. As leituras que vinculam a obra literária ao cenário referencial que lhe deu origem e à história de suas primeiras recepções certamente podem ser de grande interesse. Entretanto, as leituras de foco vinculante tendem a desprestigiar os traços formais, estritamente estéticos, do texto literário.

A questão acerca do lugar secundário da forma, nos debates acerca da interface entre teologia e literatura, a encontramos em Gross (2012), em sua crítica à perspectiva do teólogo uruguaio Juan Luís Segundo, que afirmava o papel possível da literatura como lugar teológico. Trata-se de uma questão, a nosso ver, de grande importância nos debates em teopoética. Diferentemente de alguns tipos de arte, como a dança, a música instrumental, a pintura abstrata, em que os traços formais tendem a sobrepujar o conteúdo, na literatura, com raras exceções, ocorre o inverso. Diante disso, reiteramos a pergunta: como pensar o diálogo entre literatura e teologia considerando, não apenas, mas primordialmente, seus aspectos formais?

Na busca por responder à pergunta, encontramos, ainda que de forma incipiente, duas rotas. A primeira, indicada por Paul Tillich (2005 e 2009), concebe o discurso teológico como o discurso que se associa àquilo que nos preocupa de forma última. Pressupondo a preocupação do artista com a qualidade de sua criação, o resultado formal de tal esmero poderia ser lido como valor de transcendência, de sacralidade. Outro caminho para a compreensão da forma artística como discurso que conduz para o mistério poderia ser o da mística apofática, conforme a leitura de Polo Cabezas (1993) sobre a linguagem em São João da Cruz. Seu pressuposto fundamental afirma a impossibilidade de falar a realidade misteriosa de Deus senão por balbucios. Daí o caráter intensamente performático da linguagem dos místicos. Na esteira dos esforços por tomar essas rotas, concluímos que as formas poéticas configuram,

elas mesmas, um discurso sobre Deus porque sua beleza é capaz de iluminar o mistério humano – talvez mais que os discursos teológicos sistemáticos.

3. Aspectos Bibliométricos

A linha de pesquisa Religião, Linguagem e Literatura, cujas investigações circunscrevem-se no âmbito mais geral e teórico das relações entre religião e linguagem e, mais particularmente, nas temáticas da interface entre religião/teologia e literatura, extrapola a perspectiva comum de estudos relativos à teopoética. Inserem-se dentre nossos estudos também algumas pesquisas que se interessam pela questão da linguagem religiosa dos saberes tradicionais, associados a benzimentos e milagres de curas, e às festas populares. A perspectiva teopoética, contudo, é a que sobressai, quantitativamente, no conjunto das pesquisas. Seguem-se a apresentação dos pesquisadores, com seus temas de pesquisa, e um quantitativo de suas produções acadêmicas.

3.1. Pesquisadores e temas de pesquisa

Destacamos alguns temas e abordagens que formam um corolário de proposições presentes entre os pesquisadores da linha: as linguagens da religião, a mitopoética religiosa, o imaginário religioso, a religiosidade popular, os temas religiosos na literatura de cordel, as linguagens e as tecnologias digitais, a inter e a transtextualidade, o processo palimpséstico de escrita, a recepção literária de textos e temas bíblicos, os símbolos, as linguagens e gestos, as formas e as cores como reveladoras de sentido, dentre outros.

Em relação a aspectos mais gerais da interface entre religião e literatura, situam-se as pesquisas do Prof. Antonio Cantarela, na perspectiva dos debates de caráter epistemológico e metodológico. Incluem-se, nesse horizonte, seu mapeamento das produções acadêmicas em teopoética no Brasil e a identificação de alguns modelos hermenêuticos subjacentes a essas produções. Outro eixo de sua pesquisa interessa-

-se pela recepção literária de textos e temas bíblicos e pela contribuição dos estudos literários para os estudos bíblicos. Duas outras preocupações subjazem às produções do pesquisador: o debate epistemológico acerca do lugar do sistema discursivo literário na área de conhecimento das Ciências da Religião, e a questão do valor religioso e mistagógico dos aspectos formais das artes, particularmente da literatura. No campo literário, o pesquisador trabalha com temas bíblicos e com obras de Fernando Pessoa e Mia Couto.

A pesquisadora Tânia Dias Jordão, mestre em Letras e doutora em Ciências da Religião, egressa do PPGCR, realizou sua pesquisa doutoral sobre a obra de Clarice Lispector, mais particularmente *A maçã no escuro* e *A paixão segundo G.H.*. Investigou processos palimpsésticos relacionados ao tema bíblico do *pessach*. Conforme a tese, Clarice se apropria do texto bíblico decalcando a escritura sagrada para escrever, a partir dela, sua própria narrativa.

Alair Matilde Naves, mestre e doutorando em Ciências da Religião, pesquisou, no mestrado, a presença do personagem Diabo na literatura de cordel, particularmente na obra do repentista e cordelista Manoel d'Almeida Filho. Seu atual foco de pesquisa, no doutorado, continua a ser a literatura de cordel, tratando a questão teológica mais ampla do bem e do mal. Destaca-se, no bojo da pesquisa, a leitura comparada do cordel *A mulher que enganou o Diabo*, de Almeida Filho, com as narrativas bíblicas de Gênesis 1-3.

Felipe Tristão da Silva Neto, mestrando do Programa, pesquisa o catolicismo sertanejo na obra *O Romance da Pedra do Reino*, de Ariano Suassuna. Trata-se de uma forma de religiosidade popular, feita das mesclas entre catolicismo português sebastianista, religiões ameríndias e religiões africanas, e figurada, no romance, na personagem Quaderna.

Além das pesquisas que contemplem a interface entre religião e literatura, temos ainda três mestrandos que estudam temas relacionados à religiosidade popular e sua linguagem. Giulia Quinteiro pesquisa o ben-

zimento na cidade de Poços de Caldas, MG, e propõe um plano de salvaguarda do ofício de benzer enquanto cultura imaterial. Jonatan Vila Nova aborda os ritos e as práticas solidárias na tessitura das festas de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Lourdes e Santo Antônio, na cidade de Prudente de Moraes, MG. Alfredo Marion estuda a devoção popular em torno da beata Nhá Chica, conhecida como a “santinha de Baependi”.

Alguns integrantes de nossa linha de pesquisa, mestres em Ciências da Religião, egressos do nosso PPGCR, ainda que não participem assiduamente de todas as atividades do grupo, mantêm o vínculo e expressam sua intenção de dar continuidade aos estudos com temáticas da teopoética. É o caso de Rogério Tiago Miguel, que pesquisou temas relacionados à presença e à linguagem das instituições religiosas em ambientes digitais. Sua pesquisa, sustentada na concepção de dialogismo de Mikhail Bakhtin, afirma o universo dos ambientes digitais como a nova “habitação” dos discursos religiosos. É também o caso de Karina Masci Silveira Raydan, que pesquisou expressões de espiritualidade atea na obra de José Saramago. Alexandre Sugamoto e Silva, doutorando do Programa, vinculou-se a outro grupo de pesquisa. No mestrado, pesquisou a mitopoética religiosa na obra *Os peões*, do poeta cearense Gerardo Melo Mourão. Há, ainda, outros pesquisadores que contribuíram com a história da linha Religião, Linguagem e Literatura; todavia, por motivos diversos, já não caminham conosco.

3.2. Dados bibliométricos

O levantamento bibliométrico que se segue apresenta o quantitativo da produção acadêmica dos integrantes da linha, dentro de um recorte temporal de seis anos, de 2015 a 2020. As bases deste levantamento são: a Plataforma Lattes, o acervo da Biblioteca de Teses e Dissertações da PUC Minas e a Secretaria do PPGCR, onde se encontram os projetos em fase de orientação e desenvolvimento.

As tabelas apresentadas a seguir referem-se às publicações dos integrantes da linha (Tabela 1) e sua participação em bancas, eventos e

outras formas de participação acadêmica (Tabela 2). Vale destacar que a maior parte dos dados computados nas tabelas refere-se a produções e participações com temáticas relacionadas ao ramo da linguagem da religião e da teopoética.

Tabela 1 – Publicações						
Nº	Pesquisadores	Artigos completos	Livros publicados	Capítulos de livros	Trabalhos em Anais de Congressos	Resumos em Anais de Congressos
1.	Antonio G. Cantarela	07		03	01	04
2.	Alair M. Naves	01			03	02
3.	Alexandre Sugamoto	06	02		02	
4.	Giulia M. T. P. Quinteiro			02		
5.	Karina Masci S. Raydan	03			02	02
6.	Rogério Tiago Miguel	02			02	
7.	Tânia Dias Jordão	02	01		04	

Fonte: Elaborado pelos autores com dados extraídos dos currículos disponíveis na Plataforma Lattes.

Tabela 2 – Participações e Produções					
Nº	Pesquisadores	Bancas de Trabalho de Conclusão de Mestrado e Doutorado	Eventos e Congressos	Apresentações de Trabalhos	Entrevistas e mesas redondas
1.	Antônio G. Cantarela	16	25	03	01
2.	Alair M. Naves		04	03	01
3.	Alexandre Sugamoto		03	04	
4.	Giulia M. T. P. Quinteiro		01	04	
5.	Karina Masci S. Raydan		02	02	
6.	Rogério Tiago Miguel		04	01	01
7.	Tânia Dias Jordão		04	05	03

Fonte: Elaborado pelos autores com dados extraídos dos currículos disponíveis na Plataforma Lattes.

Para concluir

A nosso ver, este *paper* não requer conclusões. De qualquer forma, desejamos encerrar nosso texto desejando longa vida à revista Teoliterária e dar os parabéns aos seus editores, de modo particular ao seu primeiro editor executivo Alex Villas Boas, por sua dedicação à revista. A propósito das bodas de estanho (ou é de zinco?) do casamento entre Teoliterária e seus leitores e colaboradores, importa dizer: para além dos relatos de atividades e debate epistemológico que o dossiê promove com este número, expressamos nossa alegria por fazer parte desta celebração.

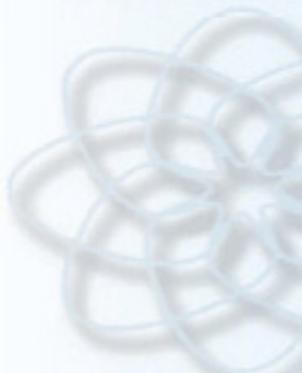
Referências

- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BARCELLOS, José Carlos. *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2008.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CAMPOS, Haroldo de. *Qohélet: o que sabe*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- CANTARELA, Antonio Geraldo. A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura. *Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 193-221, 2018.
- COSTA LIMA, Luiz (org.). *Teoria da literatura em suas fontes*. 2 volumes. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- COSTA LIMA, Luiz. *História, ficção, literatura*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 3.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- FLUSSER, Vilém. *Los gestos: fenomenología y comunicación*. Barcelona:

- Herder, 1994.
- FRYE, Northrop. *Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris, France: Éd. du Seuil, 1982.
- GROSS, Eduardo. Modelos hermenêuticos para a percepção do religioso na literatura. In: HUFF, Arnaldo Érico; RODRIGUES, Elsa. (Orgs.) *Experiências e interpretações do sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Valencia: Frónesis, 1996.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MALANGA, Eliana Branco. *A Bíblia Hebraica como obra aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2005.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MILES, Jack. *Deus: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo*. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun..2016.
- POLO CABEZAS, Teodoro. *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir y la circulación de la palabra*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Ed. 70, 1973.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*: três volumes em um. 5.ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2005.

VILLAS BOAS, Alex. O método antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXVIII, n. 95, p. 24-48, jan./abr. 2020.



Enviado em
02.07.2021
Aprovado em
06.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2000), pós-doutor em Teologia (PNPD-CAPES) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Contato:
crcaldas2009@hotmail.com

**Doutor em Ciências da Religião pela PUC São Paulo. Pós-doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC MinasContato:
dklautau@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p88-112

O diálogo entre literatura e estudos de religião e teologia no Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte da PUC Minas

The Dialogue Between Literature and Religious Studies and Theology in the Research Group on Protestantism, Religion and Art of PUC Minas

**Carlos Ribeiro Caldas Filho*

***Diego Genu Klautau*

Resumo

O artigo apresenta a trajetória do GPPRA – Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte – do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas e sua contribuição para o diálogo entre literatura e teologia no Brasil. O grupo, organizado em 2018, tem como um de seus eixos de investigação acadêmica o diálogo entre a literatura e os estudos de religião e a teologia. O artigo apresenta um diferencial da atuação do grupo, a saber, a “opção preferencial” (mas de modo algum exclusiva) pelas literaturas

fantástica e de fantasia como seus objetos de estudo. No artigo são também apresentadas as principais referências teóricas para a hermenêutica literária e para o diálogo entre literatura e estudos de religião e teologia utilizados nas pesquisas do grupo, e, de igual maneira, para a análise dos autores aos quais o grupo dedica atenção especial, a saber, J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis.

Palavras-chave: Literatura fantástica e religião; Literatura de fantasia e religião; J. R. R. Tolkien; C. S. Lewis

Abstract

The article shows the trajectory of the GPPRA – Research Group on Protestantism, Art and Religion of the Graduate Department of Religious Studies of PUC Minas and its contribution to the dialogue between literature and theology in Brazil. The group was organized in 2018, and one of its axes of academic research is the dialogue between literature and both religious studies and theology. The article shows a differentiated aspect of its activities, viz., the “preferential option” (but absolutely not exclusive) for fantastic literature and fantasy literature as its focus of research. The article shows also the main theoretical references for literary hermeneutics and for the dialogue between literature and religious studies and theology that have been used in the research done by the group and for the analysis of the authors to whom the group gives special attention, viz, J. R. R. Tolkien and C. S. Lewis.

Key Words: Fantastic Literature and Religion; Fantasy Literature and Religion; J. R. R. Tolkien; C. S. Lewis

Introdução

Procurar estabelecer a origem das relações entre religião e arte é uma tarefa tão árdua quanto a demanda pelo início do pensamento do homem. As duas manifestações da inteligência fundamentam a cultura e atravessam os séculos plasmando-se em seus contextos, polêmicas e transformações. A sua distinção é fluída, ora mais acentuada, ora mais inextricável. Na Europa, a partir do século XVI, juntamente com o renascimento cultural, o humanismo filosófico e a revolução científica moderna, a Reforma Protestante inaugura uma

série de movimentos artístico-literários que promovem uma discussão pública sobre as formas de interação entre religião, povo e cultura. Essa dinâmica impacta todas as instituições europeias, de origem protestante ou não, que historicamente lança suas influências e mediações para os demais continentes, inclusive o latino-americano.

Dessa forma, o Grupo de Pesquisa Protestantismo, Religião e Arte, sediado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas e liderado pelo Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho, propõe linhas de pesquisa fundamentadas nessa dinâmica entre as manifestações religiosas e artísticas. Embora as pesquisas não sejam circunscritas necessariamente nas relações entre as diversas manifestações do Protestantismo e a arte, é importante considerar a presença dos elementos do fenômeno religioso cristão – em suas múltiplas constituições teológicas e institucionais - enquanto fator constituinte das formas de produção, interpretação e crítica da cultura. Para além de recortes limitantes e sectarismos conceituais, o Grupo de Pesquisa Protestantismo, Religião e Arte oferece aos seus participantes uma reflexão metodologicamente rigorosa e abordagens teóricas que dialogam com as produções artísticas antigas e contemporâneas, nacionais e internacionais, buscando consolidar alicerces de pesquisa que contribuam para o desenvolvimento científico e acadêmico da área.

Em termos empíricos, a delimitação dos objetos investigados historicamente aponta para uma maior concentração (não limitação) dos produtos da *cultura pop*, isto é, livros, filmes, séries de televisão e histórias em quadrinhos (HQs). Ressalta-se a preponderância (não a exclusividade) nos estudos sobre os britânicos C. S. Lewis e J. R. R. Tolkien, assim como produções da mencionada cultura *pop* veiculada principalmente pelas revistas das editoras dos EUA Marvel Comics e D.C., evidenciando suas relações com as escrituras bíblicas e pressupostos das Ciências da Religião, assim como componentes filosóficos, éticos e desdobramentos teóricos da literatura e das contextualizações históricas.

1. Apresentação do grupo de pesquisa

1.1 Apresentação da proposta e vínculo institucional

O Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte – doravante, GPPRA – do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, registrado desde 2018 no Diretório de Grupos de Pesquisa da CAPES, tem por proposta, tal como já explicitado no seu nome, dois *loci* de investigação acadêmica, quais sejam, temas que têm a ver, *grosso modo*, com o mundo do protestantismo, de maneira bem ampla, e o diálogo entre a arte, com “opção preferencial” (mas não exclusiva) pela literatura com os estudos – ciências – da religião e com a teologia. A proposta original do grupo era trabalhar apenas com estudos de religião/teologia e arte. Todavia, por conta de uma necessidade do PPG-CR PUC Minas, o escopo do grupo foi ampliado com a inclusão de temas ligados ao protestantismo, entendido de maneira abrangente, pois inclui em seus interesses de pesquisa o protestantismo “clássico”, por assim dizer, os diversos grupos evangélicos livres e os pentecostaismos. Todavia, para os interesses do artigo, a atenção estará voltada para o *locus* que se constitui no carro-chefe das atividades do grupo: a arte, notadamente a literária, como objeto de estudo do fenômeno e da experiência religiosa e como parceira de diálogo com a reflexão teológica.

O diferencial do GPPRA está na atenção que dá ao potencial heurístico de algumas expressões da assim chamada paraliteratura, que envolve “formas não canônicas de literatura” (cf. CEIA, 2009) para o já mencionado estudo da experiência e do fenômeno religioso e/ou para o diálogo com a reflexão teológica. A “forma não canônica de literatura” que tem recebido atenção especial nas pesquisas do GPPRA é a principal veiculadora da cultura *pop*: as histórias em quadrinhos (doravante, HQs)¹, e, de igual maneira, o cinema. A literatura fantástica também

1. O cinema, como veiculador de temas ligados à experiência religiosa também tem sido objeto de estudo do GPPRA. Mas por conta da especificidade do dossiê de Teoliterária, este aspecto não será explorado no presente artigo. Tal abordagem “fica para uma próxima...”.

recebido atenção especial nas investigações do GPPRA. Por literatura fantástica tem-se em mente a literatura fantástica propriamente, em suas diferentes classificações (cf. TODOROV, 2019) e a literatura de fantasia (a respeito da qual se falará com mais detalhes na seção sobre os aspectos epistemológicos das produções acadêmicas e da pesquisa em geral executadas pelo GPPRA). Há que se destacar que o GPPRA não é o único grupo de pesquisa na área de Ciências da Religião e Teologia no Brasil a eleger como objeto de estudo produções culturais literárias “de massa” (cf. ECO, 1978; 2011) para o diálogo com os estudos de religião e a teologia: pesquisas semelhantes têm sido realizadas pelo CULT DE CULTURA: Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Arte Sequencial e Cultura Pop do Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdades EST (São Leopoldo, RS) e pela Linha de Pesquisa “Religião e Quadrinhos” do ARTEMI – Grupo de Pesquisa sobre Arte, Religião e Memória do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará. De igual maneira, pesquisas na mesma direção têm sido conduzidas por grupos de pesquisa em programas de pós-graduação em Letras – dentre estes, destaca-se o NuPeQ – Núcleo de Pesquisa em Quadrinhos do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Estado do Mato Grosso do Sul². A constatação que há grupos de pesquisa devidamente registrados no DGP/CAPES e vinculados a programas de pós-graduação também reconhecidos e avaliados pela CAPES aponta para o reconhecimento e o estabelecimento da cidadania acadêmica do diálogo entre estudos de religião e a paraliteratura da cultura *pop* no Brasil. Contudo, observe-se que enquanto o CULT DE CULTURA é “ciclópico”, por assim dizer, pois elegeu apenas um objeto de investigação, a saber, produções da cultura *pop*, o GPPRA abrange também a literatura de fantasia e a literatura canônica.

Não é demais repetir que a proposta do GPPRA não se limita à pa-

2. Como se verá na sequência do artigo, a Linha de Pesquisa “Religião e Quadrinhos” do ARTEMI e o NuPeQ têm sido parceiros do GPPRA na produção de conhecimento e na realização de eventos acadêmicos.

raliteratura. Este tem sido seu diferencial, o que não quer dizer que as pesquisas do grupo não tenham outros interesses. A assim chamada “alta literatura” ou “literatura canônica” também encontra espaço de acolhida nas investigações e produções acadêmicas do grupo. No subitem “Principais atividades” do artigo será apresentado um detalhamento a respeito deste ponto.

1.2 Breve histórico

O GPPRA, tal como afirmado, foi organizado em 2018. É provavelmente (certamente?) o “caçula” da família dos grupos de pesquisa que trabalham com o tema literatura e teologia e estudos de religião da Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia). Em 2018 realizou reuniões mensais nas quais discutiram-se temas ligados a expressões artísticas variadas, como música popular brasileira, cinema e HQs como portadoras de conteúdo do interesse de cientistas da religião e de teólogos. Em algumas destas reuniões alguns convidados apresentaram “falas”, seguidas de debates com os pós-graduandos. Dentre estes podem ser mencionados o Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Junior, do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (que compartilhou sobre religião e MPB), e o Prof. Dr. Daniel Rocha, pós-doutorando no PPG-CR PUC Minas, que compartilhou sobre religião e cinema.

Em 2019 houve a sequência da dinâmica de reuniões mensais, nas quais os pós-graduandos puderam apresentar e discutir seus temas de pesquisa, e nos dias 5-6 de dezembro realizou-se o primeiro colóquio do grupo, nas dependências da PUC Minas, com o tema *Religião, cultura e arte – perspectivas e possibilidades de diálogo*. O evento teve como preletores principais os Profs. Drs. Nataniel dos Santos Gomes, do anteriormente mencionado NuPeQ, e Gustavo Soldati Reis, da Universidade Estadual do Pará, e contou com 12 apresentações ao todo (CALDAS FILHO, LIMA, 2020), em sete sessões temáticas. O evento foi realizado de maneira totalmente “artesanal”, sem qualquer ajuda de órgão gover-

namental de fomento à pesquisa³.

O II Colóquio foi realizado em 10-11 de dezembro de 2020, e por conta das restrições impostas pela pandemia de Covid19, aconteceu totalmente online, transmitido pela plataforma Zoom. O tema foi *Arte e religião – diálogos possíveis*⁴. A palestra de abertura, com o tema *J. R. R. Tolkien, Max Müller, Andrew Lang e as ciências da religião* foi ministrada pelo Prof. Dr. Diego Genu Klautau, que no momento está a realizar pesquisa de pós-doutorado no PPG-CR PUC Minas, e é membro do GPPRA. Na manhã do dia 11 o evento teve uma mesa temática com o tema *Bíblia como literatura*, com duas apresentações: o Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela, do PPG-CR PUC Minas expôs o tema *O gênero narrativo tipo saga a partir do ciclo de Gideão em Juízes 6-8*, e o Prof. Dr. Ricardo Almeida de Paula, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Maranhão compartilhou o tema *A existência segundo os Qohelets e a literatura bíblica em Haroldo de Campos*. Houve um total de 24 comunicações, feitas por pós-graduandos e por pesquisadores *seniors* em duas sessões temáticas, a saber, *Religião e literatura* e *Religião e cultura pop*.

O III Colóquio está programado para 9-10 de dezembro de 2021, com o tema *Religião, mito e literatura*. A novidade da terceira edição do Colóquio do Grupo é que a palestra de abertura será ministrada pelo Prof. Dr. Claudio Testi, notável tolkienista italiano, do Studio Filosofico Domenicano de Bolonha, e do Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena, onde coordena o Tolkien Lab. Desta maneira, o GPPRA dá seu primeiro passo no caminho da internacionalização.

1.3 Principais atividades

As atividades principais do GPPRA consistem em:

- Uma reunião por mês, com uma dinâmica que envolve uma partilha

3. O início modesto das atividades do GPPRA faz lembrar o dito profético de Zacarias 4.10, que adverte para que não se despreze o dia dos humildes começos...

4. O volume com os textos do II Colóquio está em preparação para publicação por ocasião da escrita do presente artigo (junho de 2021).

de algum tema ligado aos interesses definidos do grupo, ou por um de seus integrantes, ou por uma pessoa convidada especialmente para este fim, que poderá ser ou não integrante sênior do grupo, seguida por um momento de interação entre os participantes e o/a apresentador/a. A reunião também pode ser realizada apenas em âmbito “doméstico”, quando os pós-graduandos compartilham seus projetos de pesquisa;

- O colóquio, uma vez por ano, sempre na primeira quinzena de dezembro;
- A publicação dos anais do colóquio, sempre no ano posterior à realização do mesmo.

2. Aspectos epistemológicos

Após termos descrito a trajetória do grupo, desde sua organização formal em 2018 passaremos ao ponto que julgamos o mais importante do artigo, a saber, a apresentação dos aspectos epistemológicos e teórico-metodológicos empregados nas pesquisas realizadas pelo GPPRA. Para tanto, serão apresentados, posto que em síntese, como os principais referenciais teóricos utilizados pelo GP têm sido utilizados e, na sequência, estas referências teóricas serão alistadas.

O pressuposto central do qual toda a investigação acadêmica que o GPPRA tem tentado realizar é o seguinte: é possível desenvolver uma hermenêutica de manifestações artísticas literárias (independentemente de serem a paraliteratura das HQs ou obras canônicas) a partir de chaves de leitura das ciências da religião e/ou da teologia. Para a realização deste empreendimento acadêmico o GP precisa obrigatoriamente trabalhar com referenciais teóricos específicos de teoria e crítica literária juntamente com referenciais que tratam especificamente do diálogo entre literatura e teologia/estudos de (ciências da) religião. No que diz respeito aos referenciais teóricos de teoria da literatura e crítica literária, o GP tem trabalhado com, *inter alia*, as contribuições de Umberto Eco (ECO,

1991, 1994, 2008, 2010, 2011, 2015). As contribuições de Eco são no campo da hermenêutica literária, com ênfase (mas não exclusivamente) na distinção que estabelece entre *intentio auctoris*, *intentio lectoris* e *intentio operis* (respectivamente, “intenção do autor”, “intenção do leitor” e “intenção da obra”). Conforme Eco, o texto narrativo diz pelo que diz, mas também pelo que não diz: o que o texto não diz é o que “não [está] manifestado em superfície, em nível de expressão, mas é justamente este não-dito que tem que ser atualizado a nível atualização do conteúdo” (ECO, 2011, p. 36, grifos do autor). A partir da intuição de Eco, que o texto narrativo tem interstícios que precisam ser preenchidos pelo leitor, a pesquisa levada a cabo pelo GPPRA trabalha com a pressuposição que elementos de cunho teológico e/ou religioso podem e devem ser utilizados para a interpretação de peças literárias, mormente de literatura de fantasia e da cultura pop. Ainda conforme Eco, “um texto é um mecanismo preguiçoso (econômico) que vive da valorização de sentido que seu destinatário ali introduziu [...] porque à medida que passa da função didática para a estética, o texto deixa ao leitor a iniciativa interpretativa” (ECO, 2011, p. 37). Além disso, há que se destacar que o mesmo Eco foi um dos primeiros (o primeiro?) crítico a trabalhar especificamente com obras de paraliteratura, reconhecendo nestas valor estético e literário que outros críticos não admitiram (ECO, 1991; 2008). A partir daí, o GPPRA tem procurado trabalhar com análises de elementos religiosos e/ou teológicos em HQs e em obras de literatura de fantasia.

Outro teórico que o GPPRA tem utilizado à farta em suas pesquisas é o crítico literário canadense Northrop Frye (FRYE, 2004). A tese de Frye é que a Bíblia está na base da arte ocidental, notadamente a literatura. A pesquisa levada a cabo pelo GP até o momento tem comprovado a tese de Frye.

No que diz respeito ao embasamento teórico utilizado pelas pesquisas levadas a cabo pelo GP especificamente no que diz respeito ao diálogo entre teologia e literatura, um dos principais teóricos utilizados tem sido José Carlos Barcellos (1991). Em síntese, Barcellos defende

que a literatura pode ser uma “forma não teórica de teologia”, e que o texto literário em si é/pode ser uma reflexão de caráter teológico. Desta maneira, o GPPRA tem utilizado o pressuposto de Barcellos, entendendo que mesmo uma HQ pode veicular conteúdos que possibilitam um diálogo com a teologia e com as ciências da religião. Afinal, assim como a alta literatura, HQs e literatura de fantasia também falam do humano, constituindo-se assim no ponto de encontro entre a literatura (independentemente de qual seja seu gênero ou estilo) e a reflexão teológica. Esta é a tese de Manzatto (1994), outro pressuposto teórico utilizado nas pesquisas desenvolvidas pelo GPPRA.

E no que tem a ver especificamente com a leitura de elementos teológicos e/ou religiosos em expressões artísticas da cultura *pop* o GP tem se valido das contribuições de, entre outros, Iuri Andreas Reblin (2014; 2015; 2020 a; 2020 b). Em artigo recente, no qual defende o “método cartográfico-crítico” para leitura de elementos religiosos e teológicos na cultura *pop*, o jovem pesquisador brasileiro afirmou:

O método cartográfico-crítico como uma alternativa sólida para mergulhar nos meandros dos artefatos da cultura *pop* com o intuito de compreender como neles são engendrados os sentidos relacionados ao fenômeno religioso, objeto de interesse direto, em linhas gerais e para os fins aqui apresentados, da área de ciências da religião e teologia. E por quê? Primeiro, porque não há como olhar para os artefatos da cultura *pop* sem se ocupar com suas linguagens, sua produção e sua expressão. E tais elementos são pauta instrumental do método, ao se ocupar com sua estrutura narrativa (linguagens), seu contexto criativo (produção) e sua historicidade (expressão). Segundo, porque dentro desses parâmetros também reside um olhar à relação dos artefatos com sua audiência, sua comunidade de fãs. Por fim, por sua própria estrutura, o método possibilita perceber a tensão que há entre construção e articulação de sentidos com intencionalidades dos agentes da cultura *pop*. Em virtude disso, o método se torna um exercício possível para compreender os emaranhamentos e as artimanhas em torno de um retrato (ora mais nítido, ora mais difuso) do fenômeno religioso na cultura *pop* (REBLIN, 2020 a, p. 24).

Por fim, uma referência, ainda que breve, a J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis, considerando que ambos têm sido, há um só tempo, referenciais teóricos e objetos de estudo propriamente das investigações do GPPRA: no caso das referências teóricas acerca das relações entre literatura de fantasia e religião, o grupo tem se dedicado a estudos sobre a obra *On Fairy-Stories*, de Tolkien. Este ensaio é um marco nas investigações acerca da intersecção entre mitos, histórias de fadas, filosofia e teologia, servindo de base para desdobramentos teóricos que estruturam um aparato crítico, analítico e contemplativo das obras de fantasia. Igualmente, as obras de Lewis, como *Alegoria do Amor*, *Cristianismo Puro e Simples*, *A Abolição do Homem*, *Milagres*, *Sobre Estórias* e *Um experimento em Crítica Literária* trazem uma robusta coletânea de reflexões sobre a arte literária e seus enlaces com a religião.

Na próxima seção do artigo, serão alistados todos os referenciais teóricos com os quais o GPPRA tem trabalhado.

2.1 Principais referências teóricas

(atuais e/ou já trabalhadas no grupo)

2.1.1 Referências em hermenêutica literária

Estas referências apresentam as ferramentas teóricas de hermenêutica literária que fundamentam e orientam a aproximação aos textos literários que se constituem nos objetos de estudo do grupo.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 2006

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2012

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. A representação da realidade na literatura ocidental. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2021

CHIAMPI, Irleamar. *O realismo maravilhoso*. São Paulo: Perspectiva, 2008

ECO, Umberto. *O Super-Homem de massa*. São Paulo: Perspectiva, 1991

- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2008
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2010
- ECO, Umberto. *Lector in fabula: a cooperação interpretativa nos textos narrativos*. São Paulo: Perspectiva, 2011
- ECO, Umberto. *Obra aberta*. 10ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2015
- FRYE, Northrop. *Código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica*. Quatro ensaios. São Paulo: É Realizações, 2014
- FRYE, Northrop. *A imaginação educada*. Campinas: Vide Editorial, 2017
- PROPP, Vladimir. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2019
- VOLOBUEF, Karin. *Mito e magia*. São Paulo: Editora da UNESP, 2011
- VOLOBUEF, Karin. WIMER, Norma. HERRERA ALVAREZ, Roxana Guadalupe (Orgs.). *Vertentes do fantástico na literatura*. São Paulo: Anablumme, 2012

2.1.2 Referências para a interface entre literatura, teologia e religião

Estas referências fundamentam especificamente a interpretação do texto literário pela perspectiva do diálogo propriamente entre literatura e teologia e/ou estudos (ciências da) de religião.

BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e espiritualidade*. Bauru: EDUSC, 2001

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia. In. ALMEIDA, Edson

- Fernando de. LONGUINI NETO, Luiz (Orgs.). *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad, 2007, p. 113-128
- GROSS, Eduardo (Org.). *Manifestações literárias do sagrado*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2002.
- KUSCHEL, Karl-Josef. Os escritores e as escrituras: retratos teológicos-literários. São Paulo: Loyola, 1999.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura*. Uma reflexão teológica a partir da reflexão contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética teologia*. São Paulo: Paulus, 2016

2.1.3 Referências para a temática literatura, mito, ética, teologia e religião

Estas referências fundamentam pesquisas realizadas sobre as relações entre literatura, mito, ética, teologia e religião, desde o desenvolvimento da cultura grega clássica até às discussões sobre hermenêutica e fenomenologia contemporâneas.

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Editora 34, 2015. Edição bilíngue grego-português.
- BERTI, Enrico. *No Princípio era a maravilha: As grandes questões da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEWIS, C. S. *Alegoria do Amor*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- NUSSBAUM, Martha C. *A Fragilidade da bondade: fortuna e ética na*

- tragédia e na filosofia grega. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/EST/Vozes, 2007.
- PLATÃO. *A República*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2016. Edição bilíngue grego-português.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- QUINTÁS, Afonso López. *Inteligência criativa: descoberta pessoal de valores*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2014.

2.1.4 Referências para a temática cultura pop, teologia e religião

Estas referências fundamentam a pesquisa que tem em produções da cultura *pop* – histórias em quadrinhos (HQs) e cinema – seu objeto de estudo, a partir da ótica dos estudos de religião e da teologia.

- CALDAS, Carlos (Org.). *Teologia Nerd*. São Paulo: Garimpo, 2015
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. MANZATTO, Antonio (Orgs.) Teologia e literatura no universo das histórias em quadrinhos. *Teoliterária*. V. 9, N. 18, 2019.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. MANZATTO, Antonio (Orgs.) Teologia e literatura no universo das histórias em quadrinhos. 2ª parte. *Teoliterária*. V. 9, N. 19, 2019
- REBLIN, Iuri Andreas. Intersecções entre Religião e Histórias em Quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura. *Paralellus*. v. 5, p. 161-178, 2014.
- REBLIN, Iuri Andreas. *O alienígena e o menino*. Jundiaí: Paco, 2015
- REBLIN, Iuri Andreas. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *REVER*. v. 20, p. 11-26, 2020 a
- REBLIN, Iuri Andreas. VIANA, Nildo (Orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade*. Goiânia: REDELP, 2020 b
- VERGUEIRO, Waldomiro. *Pesquisa acadêmica em histórias em quadrinhos*. São Paulo: Criativo, 2017

2.1.5 Referências para a temática

C. S. Lewis, literatura, teologia e religião

Estas referências fundamentam pesquisas realizadas sobre as teorias, obras literárias e ensaios acadêmicos relacionados à obra de C. S. Lewis. As fontes primárias, isto é, o conjunto do *corpus* lewisiano, não são aqui mencionadas:

BASSHAM, Gregory. WALLS, Jerry L. (Orgs.). *As Crônicas de Nárnia e a filosofia. O leão, a feiticeira e a visão do mundo*. São Paulo: Madras, 2006

KREEFT, Peter. *O diálogo*. Um debate além da morte entre John F. Kennedy, C. S. Lewis e Aldous Huxley. São Paulo: Mundo Cristão, 1986

KREEFT, Peter. *C. S. Lewis for the Third Millennium*. San Francisco: Ignatius Press, 1994

LEWIS, C. S. *Alegoria do amor*. São Paulo: É Realizações, 2012

LEWIS, C. S. *A abolição do homem*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017 a

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017 b

LEWIS, C. S. *Sobre histórias*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2018

LEWIS, C. S. *Um experimento em crítica literária*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019

LEWIS, C. S. *Milagres*. São Paulo: Thomas Nelson, 2021

MAGALHÃES FILHO, Glauco. *O imaginário em As Crônicas de Nárnia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005

McGRATH, Alister. *The Intellectual World of C. S. Lewis*. Indianapolis: Wiley-Blackwell, 2013

VASCONCELLOS, Márcio Simão de. *O canto de Aslam*. Uma abordagem do mito na obra de C. S. Lewis. São Paulo: Reflexão, 2010

VASCONCELLOS, Márcio Simão de. *Teologia e literatura fantástica*. A redenção na trilogia cósmica de C. S. Lewis. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio. São Paulo: Reflexão, 2017

2.1.6 Temática J. R. R. Tolkien, literatura, teologia e religião

Estas referências fundamentam pesquisas realizadas sobre as teorias, obras literárias e ensaios acadêmicos relacionados à obra de J. R. R. Tolkien. Por oportuno, observe-se que à exceção de uma obra do próprio Tolkien, na qual ele explicita conceitos teóricos importantes para a compreensão de sua obra, as demais fontes primárias, isto é, o *corpus* tolkieniano, não são aqui citadas.

ANDERSON, Douglas A.; FLIEGER, Verlyn (eds.). *Tolkien on fairy-stories*. London: HarperCollins, 2014.

BIRZER, Bradley J. *J.R.R. Tolkien's Sanctifying Myth: Understanding Middle-earth*. Wilmington: ISI Books, 2002

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. (Org.) *O evangelho da Terra-Média: leituras teológico-literárias da obra de J.R.R. Tolkien*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011.

CALDECOTT, Stratford. *The Power of the Ring: The spiritual vision behind The Lord of the Rings and The Hobbit*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2012

CURRY, Patrick. *Defending Middle-Earth: Tolkien, Myth & Modernity*. London: Harper Collins Publishers, 1997.

FLIEGER, Verlyn. *Splintered Light: Logos and Language in Tolkien's World*. Revised edition. Kent, Ohio: The Kent State University Press, 2002.

KLAUTAU, Diego. *Metafísica da Subcriação: A Filosofia do Mito em J. R. R. Tolkien*. São Paulo: A Outra Via, 2021.

KREEFT, Peter. *The Philosophy of Tolkien. The Worldview behind The Lord of the Rings*. San Francisco: Ignatius Press, 2005

McINTOSH, Jonathan. *The flame imperishable: Tolkien, St. Thomas and the metaphysics of Faërie*. Kettering: Angelico Press, 2017.

MILBANK, Alison. *Tolkien and Chesterton as Theologians*. New York: T&T Clark, 2007.

SEGURA, Eduardo; HONEGGER, Thomas. *Myth and Magic: Art according to the Inklings*. Zurich: Walking Tree Publishers, 2007.

SHIPPEY, Tom. *The Road to Middle-earth: how J. R. R. Tolkien created a new mythology*. London: HarperCollins, 1992.

TESTI, Claudio A. *Pagan Saints in Middle-earth*. Zurich: Walking Tree Publishers, 2018.

TOLKIEN, J.R.R. *The Monsters & the Critics and other Essays*. London: Harper Collins Publishers, 1997.

2.2 Principais temáticas desenvolvidas

Como se pode observar a partir de um exame das ferramentas teóricas utilizadas para o diálogo teologia e literatura levado a cabo pelo GPPRA, as principais temáticas desenvolvidas pelo grupo têm a ver com a literatura fantástica, amplamente entendida como englobando a literatura de fantasia, a literatura de ficção científica e a literatura das HQs. No que tange às temáticas desenvolvidas no campo específico da literatura de fantasia, os autores J. R. R. Tolkien e C. S. Lewis têm recebido atenção especial. Mas não é demais repetir que a escolha da literatura fantástica como interlocutora de diálogo com os estudos de religião e a teologia feita pelo GPPRA é “opção preferencial”, mas de modo algum exclusiva. Por isso, temáticas relacionadas a autores da “alta literatura” ou “literatura canônica”, também encontram acolhida nas pesquisas desenvolvidas pelo grupo.

2.3 Principais publicações

Até o momento o GPPRA publicou, como mencionado, os Anais de seu primeiro colóquio, estando o do segundo em preparação. Mas já há também outras publicações relacionadas evidentemente com as temáticas que se constituem nos objetos de estudo do grupo:

2.3.1 Artigos

CALDAS, Carlos. Religião e HQs: análise de Demolidor: diabo da guarda, de Kevin Smith e Joe Quesada. *Numen*, v. 21, p. 211-222, 2018.

CALDAS, Carlos. Migrações e deuses de ontem e de hoje: perspectivas a partir de Deuses Americanos, de Neil Gaiman. *Teoliterária*. v.

8, p. 373-389, 2018

CALDAS, Carlos. Quadrinhos e teologia: o Demolidor da Marvel como um cavaleiro cristão. *Teoliterária*.v. 9, p. 104-132, 2019

CALDAS, Carlos. SILVA, Alexandre Sugamoto. Terra-média na penumbra: a natureza teológica do mal em O expurgo do Condado. *Estudos Teológicos*, v. 60, p. 900-917, 2020

CALDAS, Carlos. LIMA, Evane Adegundes Soares. A teologia imaginativa de C. S. Lewis: O sobrinho do mago e a visão lewisiana da criação. *Caminhos*, v. 18, p. 840-858, 2020

CALDAS, Carlos. Shazam – aspectos teológicos e religiosos do ‘mortal mais poderoso do mundo’ a propósito dos 80 anos de sua criação. *Web-Revista Discursividade: Estudos Linguísticos*, v. 25, p. 130-140, 2020

CALDAS, Carlos. Space Angels: Angelology in C. S. Lewis’s Cosmic Trilogy. *Perspectiva Teológica*, v. 52, p. 417-439, 2020

CALDAS, Carlos. Influência da Bíblia na cultura pop: leitura do simbolismo e da linguagem bíblica na HQ A queda de Murdock de Frank Miller e David Mazzucchelli. *Revista de Cultura Teológica*, v. 95, p. 65-86, 2020

[KLAUTAU, Diego Genu](#). A virtude da fortaleza entre espartanos e hobbits. *TEOLITERÁRIA: REVISTA BRASILEIRA DE LITERATURAS E TEOLOGIAS*, v. 9, p. 46-82, 2019.

[KLAUTAU, Diego Genu](#). Paideia Medieval e Mythopoeia: Filosofia e Literatura em Tolkien. *Revista Antíteses*, v. 13, p. 470-497, 2020.

2.3.2 Capítulos de livros

No princípio era a imagem: leitura da linguagem não verbal em ‘Guerra Silenciosa’ (Justiceiro) da Marvel. In: SIMÕES, Darcília. GOMES, Nataniel. (Orgs.). *Ensino de línguas e histórias em quadrinhos - Jornada 5*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2021, p. 42-62.

Lobo Solitário e a perseguição aos cristãos no Japão do século XVI. In: PAZ, Ravel Giordano. GOMES, Nataniel dos Santos. NASCIMENTO, Mateus Martins. (Orgs.). *Animando as mangas - Ensaio sobre animes e mangás*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2020, v. 1, p. 143-169.

[KLAUTAU, Diego Genu](#). Tolkien e suas referências. In: Casagrande, Cristina;

Klautau, Diego; Cunha, Maria Zilda da. (Org.). *A subcriação de Mundos* - Estudos sobre a literatura de J.R.R. Tolkien. São Paulo: FFLCH/USP, 2019, v. 1, p. 15-54.

2.3.3 Trabalhos completos publicados em anais de congressos

CALDAS, Carlos. 'Está tudo em Platão' - A compreensão platônica da realidade em A última batalha de C. S. Lewis. Comunicação apresentada na II Jornada Científica - Religião e contemporaneidade: política, ciência e cultura dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião das PUCs MInas e Campinas, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC Paraná, 2020

KLAUTAU, Diego Genu. Tolkien e a Alegoria. In: II JORNADA CIENTÍFICA INTERNACIONAL 2020, 2020, Campinas. CADERNO DE RESUMOS II JORNADA CIENTÍFICA INTERNACIONAL 2020. Campinas: PUC-Campinas, 2020. v. 1. p. 30-31.
[KLAUTAU, Diego Genu](#). A natureza entre Fáerie e *Laudato Si*: um diálogo entre Tolkien e Francisco. In: XV Simpósio Internacional de Filosofia e Teologia da FAJE (Faculdade Jesuíta), 2019, Belo Horizonte. Anais do XV Simpósio Internacional de Filosofia e Teologia da FAJE (Faculdade Jesuíta). Belo Horizonte: FAJE, 2019. v. 1. p. 1-8.

[KLAUTAU, Diego Genu](#). ARTE E MAGIA NAS ESTÓRIAS DE FADAS: A CONTEMPLAÇÃO DA NATUREZA EM TOLKIEN. In: VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), 2019, Rio de Janeiro. ANAIS do VII Congresso da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião: Religião e Crise Socioambiental. Rio de Janeiro: PUC Rio de Janeiro, 2019. v. 1. p. 779-785.

[KLAUTAU, Diego Genu](#). MITO E NATUREZA COMO PERCEPÇÃO DE DEUS SEGUNDO J. R. R. TOLKIEN. In: V SIMPÓSIO INTERNACIONAL do PEPG em TEOLOGIA da PUC/SP, 2019, São Paulo. Anais do V SIMPÓSIO INTERNACIONAL do PEPG em TEOLOGIA da PUC/SP. São Paulo: PUC-SP, 2019. v. 1. p. 36-43.

[KLAUTAU, Diego Genu](#). O diálogo inter-religioso na análise de J.R.R. Tolkien do poema *Beowulf*. In: XIV SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO E TEOLÓGICO DA FAJE & VIII SIMPÓSIO

INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (PUC Minas), 2018, Belo Horizonte. ANAIS DO SIMPÓSIO INTERNACIONAL - FAJE/PUC MINAS. Belo Horizonte: FAJE, 2018. v. 01. p. 01-14.

2.3.4 Apresentações de comunicações ou conferências em eventos acadêmicos

CALDAS, Carlos. Era C. S. Lewis um inclusivista? Comunicação apresentada no Simpósio Filosófico-Teológico FAJE-PUC Minas, 2018

CALDAS, Carlos. HQ's e teologia: intertextualidade entre o Apocalipse de João e Reino do Amanhã, de Mark Waid e Alex Ross. Comunicação apresentada no GT "Religião, Arte e Literatura" da SOTER, 2018

CALDAS, Carlos. Crítica ao mito do progresso e à devastação da natureza em 'As Duas Torres' de J. R. R. Tolkien. Comunicação apresentada no V Simpósio Internacional de Teologia do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC São Paulo, 2019

CALDAS, Carlos. A angelologia cósmica em *Aquela fortaleza medonha*, de C. S. Lewis. Comunicação apresentada no GT "Religião, Arte e Literatura" da SOTER, 2019

CALDAS, Carlos. O grotesco - Considerações sobre um elemento (quase) inexplorado nos estudos de religião e linguagem. *Estação das Brumas* (Sandman, V. 5) de Neil Gaiman como estudo de caso. Comunicação apresentada no V Cult de Cultura - Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Arte Sequencial, Mídias e Cultura Pop do Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdades EST, 2020

CALDAS, Carlos. Quadrinhos e hermenêutica bíblica - abordagem a partir de *O menino mais bonito do mundo*, de Ziraldo. Conferência apresentada no I Colóquio da Linha de Pesquisa "Religião e Quadrinhos" do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória do Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará, 2021

CALDAS, Carlos. Por que precisamos de heróis? Conferência apresentada na I Jornada de Estudos Mitopoéticos - Monstros e heróis: Tolkien, mito e fantasia do Grupo de Estudos Mitopoéticos da FFLCH/USP, 2021.

KLAUTAU, Diego. O diálogo inter-religioso na análise de J.R.R. Tolkien do

- poema *Beowulf*. Comunicação apresentada no XIV SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO (FAJE) e VIII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (PUC Minas), 2018.
- KLAUTAU, Diego. Tolkien e suas Referências. Conferência apresentada no curso de Extensão A Subcriação de Mundos, promovido pelo Grupo de Estudos Mitopoéticos da FFLCH/USP, 2018.
- KLAUTAU, Diego. A natureza em Faërie e *Laudato Si*: Um diálogo entre J.R.R. Tolkien e Papa Francisco. Comunicação apresentada no XV Simpósio Internacional Filosófico-Teológico da FAJE (Faculdade Jesuíta), 2019.
- KLAUTAU, Diego. Tolkien e suas referências. Conferência apresentada na X Jornada de Estudos Medievais da UNIRIO / Lá e de Volta Outra Vez: os caminhos de Tolkien entre o universo acadêmico e o fantástico, 2019.
- KLAUTAU, Diego. Mito e Natureza como percepção de Deus segundo J.R.R. Tolkien. Comunicação apresentada no V Simpósio Internacional de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP, 2019.
- KLAUTAU, Diego. Arte e Magia nas histórias de fadas: a contemplação da natureza em Tolkien. Comunicação apresentada no VII Congresso da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião), 2019.
- KLAUTAU, Diego. Tolkien e a Alegoria. Comunicação apresentada na II Jornada Científica Internacional 2020 - Religião e Contemporaneidade: política, ciência e cultura dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião das PUCs Minas e Campinas, Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora e Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC Paraná, 2020
- KLAUTAU, Diego. Tolkien, Max Müller, Andrew Lang e as Ciências da Religião. Conferência apresentada no II Colóquio do Grupo de Pesquisa Protestantismo, Religião e Arte. PUC Minas, 2020.
- KLAUTAU, Diego. Tolkien e Newman. Conferência apresentada no evento Cardeal Newman, Guardião da Consciência, promovido pela Pastoral Universitária da PUC-SP, 2020.
- KLAUTAU, Diego. A imagem do Pai: a construção da figura pública de J. R. R. Tolkien como monumento. Conferência apresentada no Curso de Extensão As obras póstumas de J. R. R. Tolkien: Uma

homenagem a Christopher, promovido pelo Grupo de Estudos Mitopoéticos da FFLCH/USP, 2020.

KLAUTAU, Diego. Newman, Tolkien e a Ideia de Universidade. Conferência apresentada na Semana Teológica J. H. Newman e G. K. Chesterton - Centro Universitário Católico de Quixadá, 2021.

KLAUTAU, Diego. A monstrosidade dos Orques de J. R. R. Tolkien: ontologia, corrupção e redenção. Conferência apresentada na I Jornada de Estudos Mitopoéticos Monstros e Heróis: Tolkien, Mito e Fantasia do Grupo de Estudos Mitopoéticos da FFLCH/USP, 2021.

3. Aspectos bibliométricos

3.1. Quantidade de publicações

As publicações do grupo, desde sua organização em 2018, estão todas alistadas no item 2.3 acima (“Principais publicações”).

3.2. Número de pesquisadores ativos no Grupo

Atualmente o GPPRA conta com os seguintes pesquisadores professores doutores *seniors*:

Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho (líder)

Prof. Dr. Diego Genu Klautau (Fundação Educacional Inaciana, atualmente realizando estágio de pós-doutorado no PPG-CR PUC Minas sob supervisão do líder do GPPRA)

Prof. Dr. Ricardo Almeida de Paula (Faculdade de Educação da Universidade Federal do Maranhão, realiza pesquisas sobre a interface entre a literatura do realismo fantástico latino-americano e religião)

Prof. Dr. Luiz Carlos Ramos (Universidade São Francisco, realiza pesquisas sobre arte litúrgica no protestantismo brasileiro)

Profa. Dra. Jaqueline Ziroldo (Programa de Pós-graduação em

Teologia da Faculdade Teológica Latino-Americana, realiza pesquisas sobre o culto no protestantismo brasileiro)

3.3. Número de discentes ativos no grupo (doutorado, mestrado e investigação científica)

No momento o GPPRA tem os seguintes discentes ativos:

- Doutorado: 2 (Carlos Mario Paes Camacho e Cristiano Baía)
- Mestrado: 3 (Bernardo Cunha Carvalho de Leão, Maria Clara Rezende Vieira Rousseau e Tiago Teixeira Rezende)

Dos discentes atualmente ativos os doutorandos estão pesquisando o sentido da vida em *Memórias Póstumas de Brás Cubas* em diálogo com o Eclesiastes (Carlos Mário) e o testemunho profético nos diários de Ety Hillesum (Cristiano). A mestranda Maria Clara está a pesquisar as razões da rejeição de setores da Igreja Católica à série dos livros de Harry Potter, de J. K. Rowling, e Tiago pesquisa a jornada de Bilbo Bolseiro em *O Hobbit*, de Tolkien, como uma experiência religiosa. Além destes o grupo conta ainda com a participação dos seguintes egressos: Evane Adegundes Soares Lima e Gemyma Dantas Barbosa do Carmo Pinto, ambas egressas do mestrado, tendo defendido respectivamente em abril de 2020 e maio de 2021, e Jair Souza Leal, egresso do doutorado, tendo defendido em junho de 2020.

Ao todo então, até o presente momento (junho de 2021) são 13 participantes: 5 pesquisadores *seniors*, 5 pós-graduandos e 3 egressos.

3.4. Outros aspectos que julgar relevante

O GPPRA tem boas perspectivas. O grupo, a despeito de seu pouco tempo de atividades e de ainda não ter muitos integrantes, demonstra muito entusiasmo na execução dos seus objetivos acadêmicos. Como a pesquisa gera a demanda, a expectativa é que outras pessoas interessadas nas temáticas desenvolvidas pelo grupo sejam atraídas.

Uma atividade do grupo que teve início em 2021 é o lançamento do *Anuário C. S. Lewis*, que pretende ser um levantamento de publicações, pesquisas, reportagens e semelhantes relacionadas à obra de Lewis. Com isso, o grupo pretende contribuir para a popularização e o aumento dos estudos lewisianos no Brasil. A ideia é que o anuário seja publicado uma vez por ano.

O grupo também pretende incrementar sua presença nas redes sociais, para divulgar suas pesquisas e atrair pessoas interessadas, tanto pesquisadores *seniors* como pós-graduandos, nos dois níveis (mestrado e doutorado). Para tanto, contratou os serviços de uma designer gráfica para a realização de uma identidade visual que deverá ser utilizada em todas as publicações, certificados de apresentação de trabalhos, correspondências e propagandas de suas atividades. O grupo entende que em uma era predominantemente visual como a atual ter este tipo de marca é uma necessidade incontornável.

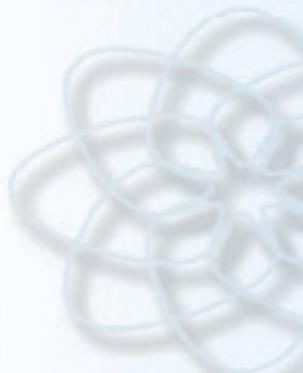
Conclusão

As pesquisas do GPPRA são promissoras como *locus* de elaboração científica e acadêmica sobre os fundamentos dos enlaces entre arte e religião na contemporaneidade. A sociedade atual é movida pelas imagens, seja em seu ambiente virtual ou em suas constelações políticas e sociais. Cada vez mais, o conteúdo da realidade se torna alvo de disputas de narrativas, controles e interesses que buscam se impor por instrumentalizações simbólicas que emulam estruturas que mimetizam discursividades míticas. Dessa forma, a literatura de fantasia, ficção científica, heroica, lendária, sobrenatural ou mágica se mostra um objeto de investigação que, como metáfora, pode propiciar um desenvolvimento reflexivo e crítico sobre aspectos morais, políticos, estéticos, metafísicos e teológicos. Vale repetir, este é o diferencial do grupo: a escolha desta literatura como objeto de estudo de pesquisas do fenômeno e da experiência religiosa.

Por fim, o componente cristão da cultura de grande parte do mundo, é uma fecunda matriz da arte. De fato, é nesta especificidade do cristianismo em sua multiplicidade fenomênica que se encontram alicerces de muitos produtos culturais da sociedade ocidental.

Referências

- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. LIMA, Evane Adegundes Soares (Orgs.). Religião, cultura e arte – perspectivas e possibilidades de diálogo. Anais do I Colóquio do Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e Arte do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Disponível em <[Anais do 1º Colóquio do Grupo de Pesquisa sobre Protestantismo, Religião e ...: Serviço de Descoberta para Acervo Eletrônico da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais \(ebSCOHOST.COM\)](#)>
- CEIA, Carlos. Paraliteratura. In *E-Dicionário de Termos Literários*. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/paraliteratura/>. Acesso 26.06.2021
- ECO, Umberto. *O Super-Homem de massa*. São Paulo: Perspectiva, 1978
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011
- REBLIN, Iuri Andreas. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *REVER*. v. 20, p. 11-26, 2020
- TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. 4ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2019



Enviado em
29/06/2021
Aprovado em
11/10/2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, Bélgica). Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP, onde é titular na área de Teologia Sistemática, coordenador do Grupo de Pesquisa Lerte. Contato: amanzatto@pucsp.br

** Doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI e membro do Grupo de Pesquisa- Lerte. Contato: gafsteologo@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p113-129

Grupo Literatura, Religião e Teologia da PUC-SP

Literature, Religion and Theology Group at PUC-SP

*Antonio Manzatto

** Glaucio Alberto Faria de Souza

Resumo

O texto a seguir, como se fora uma crônica, enumera as principais atividades do Grupo Lerte, da PUC-SP em seu trabalho na interface teologia e literatura. Destaca que o grupo privilegia no estudo o chamado método antropológico, baseado na compreensão da revelação divina acontecendo em categorias humanas, e finca bem suas raízes na proposta de uma reflexão teológica que leve a sério o humano afirmado na literatura. Daí a necessidade de uma análise literária séria e consequente, aliada a uma hermenêutica que seja igualmente de qualidade e que possibilite a relação entre teologia e literatura. Por isso o apelo ao pensamento de Paul Ricoeur, cuja filosofia não afirma apenas a necessidade da compreensão do texto, mas sim a possibilidade de se compreender no mundo a partir do texto. Do ponto de vista da elaboração teológica, sua reflexão precisa ser, igualmente, séria e consequente, e por isso as referências

ao pensamento de Rahner, Gesché, ao espírito do Concílio Vaticano II e à tradição teológica latino-americana.

Palavras-chave: Teologia e literatura, método antropológico, Lerte, Ricoeur, Gesché.

Abstract

The following text, as if it were a chronicle, enumerates the main activities of the group of LERTE, from PUC-SP in its work at the theological and literary interface. It gives preference in its study to the so-called anthropological method, based on the understanding of divine revelation taking place in human categories, and puts down well its roots in the proposal of a theological reflection which takes seriously the humanity affirmed in literature. From this comes the need for a serious and consistent literary analysis, allied to a hermeneutics that is also of quality and that makes possible the relationship between theology and literature. Hence the appeal to the thought of Paul Ricoeur, whose philosophy does not only affirm the necessity of understanding the text, but rather the possibility of understanding oneself in the world through the text. From a theological elaboration point of view, his reflection needs to be, equally, serious and consequent, and for this reason the references to the thoughts of Rahner, Gesché, to the spirit of Vatican Council II and to the Latin American theological tradition.

Keywords: Theology and literature, anthropological method, Lerte, Ricoeur, Gesché.

Um pouco de história

Narrar é um ato de humanidade e, talvez, humanizador. É próprio do ser humano narrar histórias que remetem ao seu processo existencial, tanto individual quanto coletivamente. Narrar é uma condição para ser humano e por isso gostamos de ouvir histórias que nos chegam através de manifestações artísticas as mais diversas: filmes, novelas, pinturas, canções e, claro, literatura. Em verso ou prosa, as narrações nos cativam porque nos ensinam quem somos e como somos; ela supre ausências, realiza presenças e liberta das agruras do existir. Muitos são os que já teorizaram sobre a importância da narra-

ção, e aqui nos propomos a narrar um pouco da história do Grupo de Pesquisa Literatura, Religião e Teologia da PUC-SP.

O Grupo LERTE da PUC-SP foi constituído em 2009, logo após a Faculdade de Teologia de São Paulo ser reintegrada ao convívio universitário, e em 2010 foi certificado pela instituição e registrado junto ao CNPQ. Do grupo inicial faziam parte os professores Antonio Manzatto, da área de teologia, Afonso Maria Ligório Soares e Waldecy Tenório, da área de Ciências da Religião, todos professores da PUC-SP na época; Carlos Ribeiro Caldas Filho, então atuando na Universidade Presbiteriana Mackenzie, e Alex Villas Boas de Oliveira Mariano, doutorando na PUC-Rio.

O grupo então constituído e ainda organizando seus trabalhos e atividades, compreendia sua proposta de trabalho, e solicitava seu registro junto às instâncias acadêmicas, com essas palavras:

A busca do Transcendente e/ou de Deus é característica do ser humano, e se elabora também pela arte e nela se expressa. Narrações a respeito de mitos e de tradições culturais dos povos passam pela produção artística, sobretudo a literária e, no mais das vezes, constitui aquela tradição. Certo parentesco entre a produção literária e a teológica, ou mais amplamente, entre o artístico e o religioso, está afirmado e estabelecido por muitos estudos de várias áreas do conhecimento. Suas relações permanecem, no entanto, como novo mundo a ser explorado, cheio de promessas e possibilidades. A proposta é pensar o teológico e o religioso, em suas múltiplas dimensões, em e pela arte, em especial a literária (2010).

Uma característica interessante do grupo pode ser notada já em seu nascimento, que é a de se compreender como um grupo que reúne, livremente, pesquisadores oriundos de diferentes áreas e instituições e pertencentes a diversas tradições religiosas. Por isso ele não se configurou apenas como pesquisando teologia e literatura em sentido estrito, ainda que isso seja sua base e atividade mais significativa, mas abriu-se para a realidade mais ampla da reflexão sobre o fenômeno religioso à luz de diversas e diferentes expressões artísticas.

O grupo permanece ativo e realizando atividades que se desenvolvem, sobretudo, no âmbito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mantém, evidentemente, contatos com as outras instituições às quais pertencem sua variada gama de pesquisadores, e realiza atividades em conjunto com tais instituições, mas sua base operacional continua sendo a PUC-SP. Sua presença junto ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da universidade é bastante significativa, responsabilizando-se ainda, também em nível interinstitucional, pela edição da *Teoliterária*, a *Revista de Literaturas e Teologias*, sem dúvida o periódico mais importante da área de Ciências de Religião e Teologia no que toca a interface entre teologia e literatura.

Muitos pesquisadores já passaram e foram formados na dinâmica do grupo, com destaque para os que foram orientados por Antonio Manzatto. Ocorre que houve modificação na situação daqueles professores que faziam parte da fundação do grupo. Infelizmente, o Prof. Afonso Soares faleceu em 2016; já o prof. Waldecy Tenório aposentou-se definitivamente das atividades acadêmicas. Por sua vez, os professores pertencentes a outras instituições preferem organizar suas orientações e inclusive publicações no horizonte de seus próprios grupos de pesquisa, ficando a maior parte das orientações do LERTE sob a batuta do professor Manzatto. Não obstante, estudantes e pesquisadores de outras instituições ainda integram o grupo, fortalecendo sua característica de diversidade.

Das orientações realizadas ou em vias de realização destacam-se, evidentemente, aquelas relativas ao mestrado em teologia, curso que já existia na Faculdade de Teologia quando o grupo iniciou suas atividades. Atualmente, podem ser acrescentadas orientações de iniciação científica, possibilidade surgida com a inserção da Faculdade de Teologia na universidade e que, realizadas, possibilitam a divulgação de atividades que resulta em uma procura constante de estudantes que buscam participar de pesquisas na área. Ainda mais, recentemente a Faculdade obteve da Capes a recomendação para abertura do curso de doutorado em

teologia, e com isso novas perspectivas de orientação foram abertas, e candidatos ao doutorado se apresentaram assumindo pesquisas que se inscrevem nas atividades do grupo. Finalmente, embora não se trate propriamente de orientação, o grupo enriqueceu-se com pesquisas de pós-doutoramento, normalmente no horizonte do PNPd como é o caso no momento, mas também com pesquisas sem fomento. E já houve, também, a oportunidade de abrigar uma pesquisa de livre-docência, levada a êxito na própria PUC-SP.

Em seus anos de existência, o grupo costuma incentivar seus membros, sobretudo os jovens pesquisadores, a participarem de congressos e outras atividades semelhantes. Ele mesmo organiza, no final de cada ano, sua Jornada de Estudos, abrindo-se nesse momento à participação de outros grupos de pesquisa da instituição e pesquisadores vindos de fora. Embora se trate da Jornada de Estudos do Lerte, ela costuma ser procurada por quem se interessa pela temática contemplada. A prática de realizar a Jornada anualmente nasceu com a organização do Congresso de Teologia e Literatura realizado em 2012 sob a batuta da Alalite. O Congresso foi realizado na PUC-SP e o grupo Lerte foi o agente executivo dessa realização, tratando-se do primeiro evento de porte internacional a acontecer no Programa de Pós-Graduação em Teologia. Seus efeitos, diga-se de passagem, permanecem até hoje e um dos seus desdobramentos mais sensíveis foi a transferência da Teoliterária para a responsabilidade do próprio Programa, tarefa assumida pelo líder do grupo e que conta com a colaboração de outros membros pesquisadores.

Atualmente o grupo continua em atividade sendo procurado, inclusive, por pesquisadores de instituições outras uma vez que suas realizações passam a ser cada vez mais conhecidas. Também o fato de, por conta da pandemia da Covid-19, as reuniões do grupo se realizarem de maneira remota, ocasiona facilidade de participação no grupo sem a necessidade de deslocamentos ou despesas. Por isso, atualmente reunimos não apenas pesquisadores que atuam na área de Ciências da

Religião e Teologia, mas também na área de Letras, Literatura e outras, sempre no horizonte das ciências humanas, pois a relação entre a transcendência e as artes hoje é vista com mais naturalidade e esse campo de estudo passou a ser contemplado como um horizonte de possibilidades de conhecimento a ser explorado.

Alguns referenciais epistemológicos

O Grupo Lerte iniciou suas pesquisas contemplando questões que permitem, ou dificultam, o relacionamento entre teologia e literatura. A pergunta inicial era: pode-se fazer teologia a partir de textos literários? Se sim, como e de que maneira? Desde cedo, se quis deixar claro que o lugar de referência onde se situa é o discurso teológico, até mesmo por estar inserido no interior de uma Faculdade de Teologia e, por isso, no que diz respeito às questões de crítica literária ou caminhos para o estudo da literatura, se coloca em posição de escuta e estudo. Isso não impede discursos sobre questões e aspectos literários, mas a base para tais argumentação lhe vem, como deve ser, dos espaços específicos de estudo e elaboração de literatura ou, mais genericamente, de obras artísticas.

Anteriormente à formatação do grupo, vários trabalhos já relacionavam teologia e literatura aqui mesmo no Brasil, em uma espécie de antecedentes das pesquisas que seriam realizadas. Com efeito, a área passou a ter espaço acadêmico a partir da publicação de *Teologia e Literatura*, obra de Antonio Manzatto (1994) que inaugurou a temática no Brasil. Porém, antes dela, outros estudos, ainda que dispersos e elaborados no exterior, já existiam e permanecem como referência. Entre as inúmeras obras que poderíamos citar, encontram-se os textos do cônego Charles Möeller (1953), teólogo belga e um dos que mais promoveu a aproximação entre teologia e literatura na metade do século XX, ao escrever sua volumosa coleção de que relaciona a literatura e a vivência do cristianismo. Ao lado dele, encontramos Pie Duployé (1965), Jean Pierre

Manigne (1969) e, depois, o interesse pelo tema de Jean-Pierre Jossuá (1985) e de Adolphe Gesché (1994), além da contribuição importante de Karl-Josef Kuschel (1999). A seu modo, também se interessaram pela questão Hans Urs Von Balthasar (1984) e Luis Alonso Schökel (1971). No contexto latino-americano, também existe produção a respeito, desde as obras dos desbravadores Pedro Trigo (1987), em língua espanhola, e do próprio Antonio Manzatto (1994), em língua portuguesa, até os escritos mais recentes de Antonio Carlos Mello Magalhães (2000) e Carlos Caldas Filho (2001), passando por Gustavo Gutierrez (1982), José Carlos Barcellos (2000), Maria Clara Bingemer e Eliana Yunes (2004) e outros ainda. Múltiplas foram as formas de aproximação promovidas por eles entre teologia e literatura, segundo os diversos campos de atividade e de preocupação de cada um deles, e seu trabalho desabrochou em novas pesquisas levadas a cabo atualmente.

Se os estudos de teologia, próprios do grupo, são assegurados pela sua inserção na Faculdade de Teologia, os referenciais de crítica literária precisam ser buscados em seu domínio específico. A referência a obras clássicas e fundamentais podem possibilitar um efetivo diálogo entre os dois campos de conhecimento. Para o estudo da literatura, em especial da literatura brasileira, a passagem por Hênio Tavares (1967), Wilson Martins (1952) e Proença Filho (1999) é obrigatória, sem esquecer os fundamentais Alfredo Bosi (1970), Antonio Cândido (1965), Afrânio Coutinho (1960) e Alceu Amoroso Lima (1956). Em termos mais abrangentes, permanece a relevância de outros teóricos da literatura como Georges Bataille (1957), Umberto Eco (1965), Georg Lukács (1968), Tzvetan Todorov (1970), Roland Barthes (1966), Theodor Adorno (1970) e Mikhail Bakhtin (1978). Não se pode esquecer que a leitura das obras literárias, sua compreensão a partir da crítica e sua interpretação, se completam com a produção daqueles que trabalham as questões ligadas à hermenêutica e a interpretação de textos. Nesse sentido, o trabalho de Paul Ricoeur (1983) é fundamental. Mas outros autores são igualmente importantes na mesma linha, desde Dilthey, passando por Heidegger,

até gente do porte de Hans G. Gadamer (1982) e Jean Ladrière (1984). Com tal referencial, o grupo passou a efetivamente caminhar no trabalho de pesquisar possíveis caminhos de diálogo entre teologia e literatura.

Seu primeiro foco de estudos foi a compreensão dos métodos disponíveis para efetivamente estabelecer o diálogo entre teologia e literatura. Guardando sempre sua preocupação mais propriamente teológica, o grupo debruçou-se sobre o estudo de tais métodos com destaque para o chamado método antropológico, de Antonio Manzatto. Segundo ele, o ponto de partida é a convicção, própria da fé e da teologia cristã, de que Deus se revela e por isso é possível um discurso a seu respeito. Tal revelação acontece na história e se dá em categorias humanas, a fim de que o humano possa compreendê-la (RAHNER, 1969). A base bíblica que fundamenta essa compreensão é a afirmação de que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus e que, portanto, conhecendo o humano, se pode conhecer melhor a Deus (GESCHÉ, 2003). O argumento vai de encontro à realidade da encarnação do Verbo de Deus pois, como diz o evangelho de João, “quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,9). Solidamente ancorada na Escritura, essa percepção também está presente em pronunciamentos magisteriais, como aquele expresso por Paulo VI no encerramento do Concílio Vaticano II, quando afirmou que “para conhecer a Deus, é preciso conhecer o homem” (PAULO VI, 1965). No pensamento de Manzatto (1994), o conhecimento do humano também pode ser realizado através das manifestações artísticas, aí incluída a literatura que tem, aliás, o humano como sua referência. Longe de concorrer com outras formas de conhecimento, a literatura refere-se sempre ao humano, mesmo que de forma ficcional. Nesse sentido, Deus se revela ao humano na história e nas histórias que os povos narram, porque o humano não é apenas aquilo que é dado historicamente, mas também o que é sonhado, pensado ou imaginado. Os caminhos que Deus utiliza para revelar-se ao humano são sempre caminhos de humanidade, por isso múltiplos e diversos. Trata-se, então, de perceber o humano presente na obra literária, seja ele histórico ou personagem de ficção, porque,

exatamente por ser humano, será imagem e semelhança de Deus. O procedimento parece claro e lógico, mas não dispensa a hermenêutica, porque não se trata de pensar a teologia do autor literário. Por isso será preciso respeitar a literatura como tal para que a teologia permaneça, igualmente, ela mesma. É claro que outros métodos de aproximação entre teologia e literatura são possíveis, como o de teopoética ou o de correlação e, segundo o objetivo do estudo, são bastante pertinentes. A opção por um método dependerá do que se quer do estudo, mas também de qual obra literária se quer estudar. Um romance é bem mais longo que um soneto, por exemplo; uma biografia tem características distintas de uma novela ou de uma crônica, e por isso uma gama variada de métodos que implementam o diálogo entre teologia e literatura se justifica. Nenhum deles, porém, dispensa o trabalho hermenêutico.

Em um segundo momento, por essa razão, o grupo debruçou-se sobre o estudo da hermenêutica de Paul Ricoeur. Vários elementos justificam tal estudo, seja pela proximidade do pensamento do filósofo com a teologia e a religião, por um lado, seja pelo privilégio dado às narrativas e à ficção, por outro. A obra literária pode ser vista como uma metáfora e, por esse caminho, adquirir significados novos a cada leitura. Por isso uma narrativa de ficção não é simplesmente mentirosa em sua comparação com a realidade, mas é dela um símbolo, uma metáfora do existir humano em determinada situação. Se o conceito de narrativa é bastante trabalhado nos estudos literários assim como o de ficção, Ricoeur (1975) como que os eleva a um patamar mais significativo ao perceber nisso uma dimensão ontológica. Dois aspectos presentes em seu trabalho se tornaram importantes para as pesquisas do grupo. O primeiro é o da compreensão da tríade mundo do autor, mundo da obra e mundo do leitor. O autor está presente em sua obra, mas não determina o sentido do texto. Embora seja como que a motivação para a existência da obra, ela o ultrapassa e vai além, adquirindo sentidos e significados em outros tempos e em outros lugares. Por isso não é o autor o determinante do sentido da obra, até porque existe a objetividade do texto que é preciso

respeitar. A obra literária não esgota seus significados no contexto de seu autor, mas se constitui como uma obra, portanto dotada de realidade, objetividade e complexidade. Ela não é simples instrumento de comunicação entre o autor e o leitor porque desfruta de uma existência em si mesma, e pode ser lida por diversos leitores que, nela, percebem vários sentidos. Daí que o leitor não pode atribuir à obra quaisquer significados, exatamente porque existe a objetividade do texto. Se a obra se completa apenas com sua leitura e o leitor tem papel determinante em sua compreensão, ele não é o único sujeito que atribui significações à obra, já que há que permanecer fiel ao texto estabelecido e que é objetivo. A interrelação entre autor, obra e leitor é significativa para se compreender a produção artística. O segundo aspecto se ancora exatamente aí, porque diante do texto o leitor não apenas o compreende, mas se compreende. O processo de interpretação não se esgota em entender algo, mas se entender diante do mundo da obra. Não se trata de psicologizar a atividade de leitura, mas em perceber que o leitor é afetado pela obra pois pode rever seus conceitos ou convicções, pode aprender além de fruir da leitura, pode perceber como é possível transformar seu mundo à luz dos personagens ou situações apresentados na obra literária. Percebe-se, por aqui, como a reflexão teológica pode avançar a partir de seu diálogo com a literatura que ajudou, inclusive, a poder ler a Bíblia com métodos de análise literária (GABEL, 1993) e a enxergar a realidade mais atenta aos “sinais dos tempos”.

É preciso ainda elencar as principais referências teológicas trabalhadas pelo grupo. Afinal, não é qualquer teologia que é capaz de diálogo com as artes e, especificamente, com a literatura, mas é preciso reconhecer que existem, sim, teologias que podem fazê-lo, normalmente aquelas com características mais progressistas. A primeira sinalização talvez seria, como é comum, aludir-se à uma reflexão teológica sobre a cultura como acontece em diversos outros grupos. A forma de fazê-lo é em referência ao Concílio Vaticano II e a teologia que dele decorre. É certo que o Concílio não faz, propriamente, uma teologia da cultura,

mas estabelece um diálogo entre a modernidade e a reflexão teológica que, ao mesmo tempo que renova a teologia e coloca a Igreja em estado de *aggiornamento* com relação à sociedade, abre caminhos para que a reflexão crítica sobre a fé caminhe por novas estradas, mesmo que por mares nunca dantes navegados. Dois referenciais são importantes aqui: uma é a teologia comprometida com a virada antropocêntrica realizada pelo trabalho de Karl Rahner (1969), e outra é a tradição teológica latino-americana que aqui se estabeleceu depois do Concílio. Na esteira do pensamento de Rahner, o trabalho de Adolphe Gesché (1995), no que toca à antropologia e à literatura, é extremamente relevante para as atividades do grupo; na teologia latino-americana, são referenciais os clássicos, evidentemente, mas também a forma atualizada dessa teologia se elaborar, sobretudo sob o pontificado de Francisco. A teologia que daí decorre é não apenas atual e pertinente, mas comprometida com a Igreja de agora em sua atividade de cuidado para com os mais pobres.

Atualmente, permanecendo ainda com tais referências, o grupo trabalha questões relacionadas à música, mais especificamente à letra de canções. Sabe-se que uma canção não é apenas uma poesia musicada porque existem elementos de leitura que não se esgotam na simples percepção das normas poéticas. Porém, a análise das letras das canções coloca facilmente os elementos de diálogo com a literatura a que nos referimos anteriormente. É claro que existem elementos de análise, sobretudo da melodia, que precisam ser levados a sério, e uma primeira abordagem dessa realidade pode ser feita através de procedimentos de semiótica. Afinal, o ritmo, a entonação do canto, o tipo de instrumentos utilizados, o arranjo e outros elementos que compõem o universo musical podem ser determinantes para a compreensão de significados que a canção traz em si. E nas questões de semiótica, a referência a Peirce (2005) é fundamental e atual, sobretudo com o auxílio de Santaella (2019). Sendo a atividade atual do grupo, muito desse estudo se encontra em desenvolvimento, mas frutos já foram produzidos em termos de pesquisa e de publicações. Afinal, a música normalmente está ligada

às práticas religiosas, sobretudo as músicas sacras e as litúrgicas, que servem bem à oração e à catequese pela compreensão da “lex orandi, lex credendi”. O interessante é ver como canções não religiosas, ditas profanas, podem expressar elementos que podem ou devem ser contemplados pela reflexão teológica. Aqui, como alhures, há que se evitar o perigo do círculo vicioso, aquele em que a leitura da canção vai buscar elementos de religiosidade que a própria religião ali depositou. Por isso é muito mais interessante olhar para as canções populares, mesmo as comerciais, para se perceber formas de ver e ser no mundo que não são aquelas costumeiramente trabalhadas pela teologia. É como o estudo de obras literárias que não são confessionalmente religiosas e, por isso, deixam perceber seu oferecimento à teologia de algo que não está nela, pois senão o desvio pelas artes seria desnecessário e ineficaz.

Ainda muito resta a fazer e diversos caminhos ainda precisam ser explorados nas atividades do grupo de pesquisa. Pouco se fez em termos de leitura de artes plásticas, por exemplo, e aqui a experiência que nos ajuda é a de Wilma Tommaso (2017). Também pouco se fez na leitura de obras cinematográficas, embora algo se tenha produzido em termos de teatro e televisão. O universo dos quadrinhos foi recentemente aberto por iniciativa de Carlos Caldas (2017), e produziu interessantes estudos publicados pela Teoliterária em 2019, em dois dossiês. Com isso se quer dizer que existem ainda caminhos inexplorados que relacionam teologia e arte, e mesmo especificamente teologia e literatura. O grupo, por isso, continua trabalhando e renovando seus projetos de pesquisa, mantendo sempre a elaboração teológica como seu foco específico.

Trabalhos realizados

Dois elementos são importantes de se ter em mente quando pensamos na produção acadêmica do grupo de pesquisa Lerte. O primeiro é que ele segue as possibilidades abertas e ofertadas pela vida universitária. Integrando a Faculdade de Teologia, o horizonte da universidade

surgiu em 2010, abrindo possibilidades de trabalhos acadêmicos no nível de mestrado. Mais tarde surgiu a possibilidade de pesquisas de Iniciação Científica, campo que não existia a princípio. O mesmo para o curso de doutorado em teologia, que passa a existir em 2019 e só então possibilita estudos nesse nível. Outro elemento importante a destacar é que, abrigando pesquisadores de outras instituições e pertencentes também a outros grupos de pesquisa, decidiu-se respeitar a vinculação do pesquisador para cômputo de sua produção. Assim, destacamos a seguir apenas alguns números relacionados às atividades do grupo no horizonte da PUC-SP e a ela vinculadas, para evitar sobreposições de dados.

Em vista disso, as orientações aqui anunciadas referem-se ao trabalho do professor Antonio Manzatto que, como líder do grupo, orienta pesquisas que se desenvolvem no interior da PUC-SP. Em seus anos de existência, o grupo já assistiu a cerca de trinta dissertações de mestrado concluídas, sendo dez com temática específica do relacionamento da teologia com as artes. Na iniciação científica foram onze os trabalhos de alunos orientados, somados a mais doze trabalhos de conclusão de curso de graduação. Acrescentem-se a isso mais duas pesquisas doutorais e outras duas de pós-doutoramento, além daquela de livre-docência.

Atualmente são acompanhados cinco projetos de pesquisa de doutorado e mais nove de mestrado, estando abrigados no grupo três projetos de pesquisa sobre teologia e música, dois sobre teologia e literatura e um sobre teologia e teatro. Os outros trabalhos, ainda que em temática lateral, são desenvolvidos também no interior do grupo. Quanto à graduação, cinco estudantes elaboram seus trabalhos de conclusão de curso, sendo dois na temática específica. São acompanhadas, ainda, duas pesquisas de pós-doutorado, sendo uma já em exercício e outra em preparação. A isso acrescentem-se outro fenômeno interessante advindo recentemente, talvez por conta da pandemia que nos obrigou à realização de reuniões remotas, que é o fato de pesquisadores, professores e estudantes, de outras instituições e de diferentes lugares do Brasil solicitarem participação no grupo para acompanhar suas atividades. São

professores da área de letras ou ciências da religião e que acompanham estudantes em seus trabalhos; e são estudantes que estão realizando suas pesquisas orientados por professores de sua própria instituição. Com isso, atualmente temos no grupo mais de vinte pesquisadores desenvolvendo projetos de pesquisa relacionados à área, e já passaram pelo grupo mais de trinta estudantes que se formaram nos diversos níveis da academia.

Quanto às publicações, grosso modo podemos falar em mais de cinquenta artigos publicados em periódicos, em cerca de dez livros e outros quinze capítulos de livros elaborados por membros do grupo que mantêm vínculo com a PUC-SP, como professor ou como estudante. Como as atividades na área cresceram bastante nos últimos tempos, é comum encontrarmos em periódicos da área de ciências da religião e teologia a organização de dossiês que contemplam a relação entre arte e religião, o que facilita a publicação de trabalhos de quem pesquisa tal relação. Acrescente-se a isso uma grande proliferação de eventos de diversos tipos, congressos e seminários, também devido ao fato de que, atualmente, praticamente todos os programas de pós-graduação em ciências da religião e teologia no país possuem um grupo que estuda as relações entre religião e arte ou realizam eventos que contemplam a temática. Com isso são organizados vários eventos ao ano, facilitando a participação de pesquisadores e estudantes que trabalham na área e que querem partilhar seus trabalhos e pesquisas.

Dos grandes congressos realizados no país, cabe destacar o da Soter e o da Anptecre, onde sempre existe um grupo ou uma sessão de estudos que contempla o tema. No nível internacional, os congressos realizados pela Alalite são importantes, sendo que atualmente organiza-se, também, a sessão Brasil da Alalite. Em todos esses eventos existe a participação, ao menos com comunicações, de diversos membros do grupo. E não podemos deixar de mencionar a Jornada de Estudos do Grupo Lerte que acontece todos os anos, sempre no final do ano, e reúne pesquisadores também de outros grupos de pesquisa e mesmo

de outros horizontes. Dessa Jornada todos os membros do grupo participam, apresentando o resultado de seus trabalhos desenvolvidos ao longo do ano.

Considerações finais

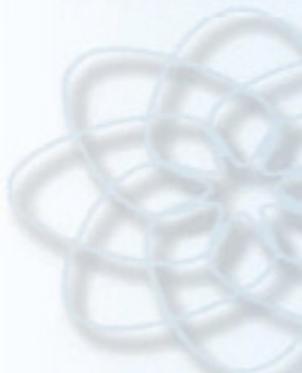
Com isso pode-se dizer que o Grupo Lerte continua bastante ativo e criativo em suas propostas. Vários de seus membros são convidados a participarem de eventos em outras instituições, contribuindo para a produção acadêmica e a disseminação do conhecimento. No momento em que assistimos ao recrudescimento do fundamentalismo religioso, inclusive com suas influências políticas nefastas que conduziram o país à triste situação em que se encontra, faz-se necessário perceber a importância de uma reflexão teológica de qualidade. Se, de um lado, existe o cuidado de perceber que não é qualquer manifestação dita artística que se relaciona com a religião, de outro lado é forçoso perceber que não é qualquer reflexão teológica que é capaz de um diálogo efetivo com as artes, especificamente com a literatura. O trabalho, portanto, é o de, em se abrindo à produção artística, construir uma teologia que seja dialogante, reconhecedora da alteridade e respeitosa das diferenças; que saiba ser plural e ecumênica, sem deixar sua fidelidade ao Evangelho de Jesus; uma teologia a serviço da misericórdia e da vida, em autêntica saída de seus muros para encontrar o Deus que se revela na vida da humanidade. Uma teologia em saída, parafraseando a palavra do Papa Francisco, que possa clamar, exatamente porque a partir da arte, a dor do sofrimento e a esperança de humanização daqueles que são descartados pela sociedade. É nessa direção que impulsiona a teologia que dialoga com a obra literária, porque, como diria Fernando Brant, “o poeta é o que sonha o que vai ser real”.

Referências

ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.

- BAKHTIN, Mikhail. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.
- BALTHASAR Hans Urs Von. *La dramatique divine*. Paris: Dessain et Tolra, 1984.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia. in *Numen*, v.3, n.2, 2000, p.9-30.
- BARTHES, Roland. *Critique et vérité*. Paris: Seuil, 1966
- BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957,
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- CALDAS, Carlos. Das HQ's como discurso teológico. in *Teoliterária* v. 7, no 14, 2017, p. 70-90.
- CALDAS, Carlos. Teologia e cultura. In *Fides Reformata* (São Paulo), v. VI, 2001, p. 139-153
- CÂNDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- COUTINHO, Afrânio. *Conceito de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1960.
- DUPLOYÉ, Pie. *La religion de Péguy*. Paris: Klincksieck, 1965
- ECO, Umberto. *L'oeuvre ouverte*. Paris: Seuil, 1965.
- FILHO, Domício Proença. *A linguagem literária*. São Paulo: Ática, 1999.
- GABEL John B; WHEELER, Charles. *A bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- GADAMER, Hans Georg. *L'art de comprendre*. Paris: Aubier-Montagne, 1982.
- GESCHÉ Adolphe, La théologie dans le temps de l'homme. Littérature et Révélation; in Jacques Vermeylen (dir.), *Cultures et théologies en Europe: jalons pour um dialogue*; Paris: Cerf, 1995, p. 109-142.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe; BIANCIOTTI, Hector. Littérature et théologie; in *La foi et le temps*, 24 (1994), p. 57-62.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Entre las calandrias*. Lima: Cep, 1982.
- JOSSUÁ, Jean-Pierre. *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*. Paris: Beauchesne, 1985.

- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LADRIÈRE, Jean. *L'articulation du sens*. Paris: Cerf, 1984.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Introdução à literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Agir, 1956
- LUKÁCS, Georg. *La théorie du roman*. Paris: Denoel, 1968.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Deus no espelho das palavras*. São Paulo: Paulinas, 2000
- MANIGNE, Jean Pierre. *Pour une poétique de la foi*. Paris: Cerf, 1969.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARTINS, Wilson. *A crítica literária no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1952.
- MÖELLER, Charles. *Littératures du vingtième siècle et christianisme*. Paris-Tournai: Castermann, 1953-1993.
- PAULO VI, *Discurso na última Sessão Pública do Concílio Vaticano II*, em 07/12/1965. Disponível e: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html . Acesso 27.06.2021.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983
- SANTAELLA, Lucia. *Estética e semiótica*. Curitiba: Intersaberes, 2019.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *La parole inspire*. Paris: Cerf, 1971
- TAVARES, Hênio. *Teoria literária*. Belo Horizonte: Bernardo Álvares, 1967.
- TODOROV, Tzvetan. *Littérature et signification*. Paris: Larousse, 1970.
- TOMMASO, Wilma Steagall de. *O Cristo Pantocrator*. São Paulo: Paulus, 2017.
- TRIGO, Pedro. *Cristianismo e história en la novela mexicana contemporânea*. Lima: Cep, 1987.
- YUNES Eliana; BINGEMER, Maria Clara. *Murilo, Cecília e Drummond*. São Paulo: Loyola, 2004.



Enviado em
08.09.2021
Aprovado em
27.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor (2002) em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres, Paris, França, pós-doutorado pelo Institut Catholique de Paris (2012). Professor, desde 2002, de teologia sistemática na FAJE/CES, membro do Board of Editors da revista internacional de Teologia *Concilium*, Editor Geral de *Theologica Latinoamericana*. Enciclopedia Digital, membro da Comisión Teológica do CELAM e do Grupo de Análise de Conjuntura Eclesial da CNBB. Desde 2021, portador de uma Bolsa de Produtividade do CNPq.

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p130-166

Interfaces entre teologia e literatura para dizer e pensar o corpo como enigma, dádiva e *pathos*

Interfaces between theology and literature to say and think the body as enigma, gift and pathos

*Geraldo De Mori

Resumo

Quando surgiu, em 2007, o Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, buscava estabelecer o diálogo entre antropologia e cristologia. O ingresso de pesquisadores/as de outras áreas no Grupo levou-o progressivamente a se interessar pelo lugar da poesia e das narrativas na compreensão de uma das dimensões constitutivas do humano: sua corporeidade. Inicialmente essa temática foi abordada a partir da fenomenologia, culminando no I Colóquio Interfaces, com o tema “Corpo-Encarnação” (2015). Daí emergiram as perspectivas a partir das quais a corporeidade passou a ser abordada pelo Grupo: enigma, dádiva e *pathos*. Para tratá-las, viu-se a necessidade dos recursos da razão poética. O

Grupo passou então a privilegiar um diálogo mais estreito com a literatura poética e narrativa, o que deu origem ao II Colóquio Interfaces: “Escritas do crer no corpo, em obras de língua portuguesa” (2017), e com a escrita mística, que deu origem ao III Colóquio Interfaces “Esses corpos que me habitam no sagrado do existir” (2019). O texto aqui proposto retoma brevemente o percurso feito pelo Grupo nesses anos, apresentando, em seguida, alguns elementos teóricos que norteiam sua compreensão da relação entre a poética e a teologia para pensar a corporeidade.

Palavras-Chave: Corporeidade, enigma, dádiva, pathos, literatura, teologia.

Abstract

When the Research Group “The Interfaces of Anthropology in Contemporary Theology” was created in 2007, it sought to establish a dialogue between anthropology and Christology. The entrance of researchers from other areas in the Group progressively led it to become interested in the place of poetry and narratives in the understanding of one of the constitutive dimensions of the human being: its corporeality. Initially this theme was approached from phenomenology, culminating in the I Interfaces Colloquium “Body-Incarnation” (2015). From there emerged the perspectives from which corporeality was approached by the Group: enigma, gift, and *pathos*. To approach them, it was seen the need for the resources of poetic reason. The Group privileged then a closer dialogue with poetic and narrative literature, which gave rise to the II Interfaces Colloquium: “Writings of believing in the body, in Portuguese language works” (2017), and with mystical writing, which gave rise to the III Interfaces Colloquium: “These bodies that inhabit me in the sacredness of existence” (2019). The text proposed here briefly resumes the path taken by the Group in these years, then presenting some theoretical elements that guide its understanding of the relationship between the poetics and the theology to think about corporeality.

Keywords: corporeity, enigma, gift, *pathos*, literature, theology.

Introdução

Em sua origem, o saber conceitual nasceu e se afirmou em oposição ao saber dos mitos, que recorriam, sobretudo, a uma linguagem simbólica e poética. Muitos pré-socráticos, com os quais se inaugurou a filosofia, ridicularizavam os mitos, classificando-os como falsos e fantasiosos, elegendo como verdadeiro somente o discurso que

recorria ao logos¹. Essa suspeita contra o mito, que desde então caracteriza boa parte da “razão demonstrativa”, é recorrente no pensamento ocidental, como mostram as obras de Platão, *República*, na qual os poetas são expulsos da *polis*, e *Fédon*, na qual o filósofo opõe a opinião (*doxa*) ao conhecimento seguro (*episteme*). Na época moderna, Kant retoma essa questão a partir da relação entre intuição e conceito, ao afirmar que “conceitos sem intuições são vazios” e “intuições sem conceitos são cegas”. Ele resgata o lugar da intuição no conhecimento, mas a submete ao conceito. Posteriormente, Nietzsche e Heidegger revisitaram a razão poética, conferindo-lhe novo papel no campo do saber, mas o caminho percorrido por eles pelos que assumem sua leitura, ainda não parece ter reconduzido a imaginação poética de volta à *polis*.

As fontes da teologia cristã, constituídas pelas Escrituras sagradas do judaísmo e das comunidades que deram origem ao cristianismo, são todas de caráter poético, reunindo textos narrativos, proféticos, sapienciais, legislativos, homiléticos, hínicos, apocalípticos. Para tornar-se credível aos fiéis marcados pela filosofia ou para defender a “verdadeira” fé diante de algumas leituras controversas ou aberrantes, os pensadores cristãos dos primeiros séculos iniciaram um rico e fecundo processo de diálogo com a argumentação filosófica, dando origem ao que propriamente se tornou o *corpus* teológico cristão. No período antigo e medieval, apesar da centralidade dada à argumentação conceitual, o viés simbólico e poético ainda permaneceu como característico da reflexão teológica elaborada, situação que mudou profundamente quando a teologia foi se submetendo aos cânones do método das ciências modernas, que, em sua versão positivista, identificavam a religião e seus textos ao mito. Contudo, nas últimas décadas, as críticas à estreiteza do método hegemônico da época moderna e a escuta de outros saberes, fizeram

1. A crítica de muitos pré-socráticos não é à razão poética, mas aos mitos. Empédocles de Akragas, por exemplo, apresenta sua teoria em poemas. Alguns, como Heráclito, são menos duros na crítica aos mitos, extraindo deles uma racionalidade. Mesmo Platão, segundo Ricoeur, recorre aos mitos para apresentar certas teorias, como no *Timeu* (RICOEUR, 1985, p. 448-449).

com que, no âmbito da teologia, se estabelecesse um instigante diálogo entre pensamento conceitual e poético.

O pensamento teológico elaborado nos mais de 70 anos da Faculdade de teologia dos jesuítas do Brasil busca acompanhar as discussões mais candentes de cada época, tanto no ensino, quanto na pesquisa e na extensão². Inicialmente marcada pela neoescolástica, a Faculdade, ainda em São Leopoldo, mas mais ainda quando se instalou para Belo Horizonte, promoveu a renovação inaugurada pelo Concílio Vaticano II e Medellín, tornando-se uma referência do pensamento teológico latino-americano da libertação no Brasil, além de, nas últimas décadas, participar ativamente das novas discussões da área, em curso no continente e no país. A pós-graduação, criada em 1987, inicialmente com reconhecimento eclesiástico e, a partir de 1997, com reconhecimento também civil, seguindo as normas e exigências acadêmicas nacionais, criou, a partir de 2005, grupos ao redor dos quais a pesquisa da Faculdade se realiza. Três desses grupos buscaram estabelecer alguma relação entre a teologia e a literatura: “Fé cristã e contemporaneidade”, “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, “Mística e estética”, criados respectivamente em 2005, 2007 e 2017. O presente estudo retratará elementos da história do Grupo Interfaces³ e das questões epistemológicas levantadas pela relação que, a partir de 2016, buscou estabelecer entre ciências humanas, teologia e razão poética.

1. Pensar teologicamente em interfaces

Quando surgiu, em 2007, mais que um Grupo de Pesquisa, o Interfaces

2. Sobre a história da teologia dos jesuítas no Brasil, ver: RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. *A Faculdade de Teologia Cristo Rei em São Leopoldo*; PALÁCIO, Carlos. *A Faculdade de Teologia em Belo Horizonte. Primeiro Período*; KONINGS, Johan.; DE MORI, Geraldo. *A Faculdade de Teologia em Belo Horizonte. Segundo Período*, em: DE MORI, Geraldo.; KONINGS, Johan.; GODOY, Manoel. *Uma escola de teologia. A Faculdade Jesuíta dos Jesuítas do Brasil em seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2019, p. 27-46; 63-80; 81-103.

3. Para evitar repetir o nome completo do Grupo ou uma sigla, ele será citado como Interfaces.

era um grupo de estudos, denominado “O mistério de Cristo e do homem”, composto por dois líderes, Geraldo De Mori e Manuel Hurtado, ambos docentes do Programa de Pós-Graduação em Teologia da FAJE, e mestrandos/as e doutorandos/as acompanhados/as por eles. Em 2008, o Grupo ganhou o nome “Interfaces da Cristologia e Antropologia na Teologia Contemporânea”, que guardou até 2013, quando, a partir da saída de Manuel Hurtado e o ingresso, como segunda líder, da historiadora Virgínia Buarque, da UFOP, passou a ser denominado “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”. Nesses 14 anos de existência, várias mudanças se deram no Grupo, contribuindo para que ganhasse o atual perfil, feito de interfaces internas e externas à teologia. A seguir são retomados os dois grandes períodos do Grupo e respectiva evolução.

1.1 Primeiro período: interfaces entre cristologia e antropologia

O primeiro período do Interfaces, que corresponde aos anos 2007-2013, caracterizou-se pelo esforço por pensar a relação entre cristologia e antropologia no interior do próprio *corpus* teológico. Em sua formulação inicial, o Grupo havia estabelecido como objetivo “pesquisar e aprofundar a relação mútua entre cristologia e antropologia”, com ênfase na forma como essa relação foi pensada na teologia contemporânea, entre outros por Karl Rahner, Juan Luis Segundo, Wolfhart Pannenberg, Adolphe Gesché, Juan Luis Ruiz de la Peña, Luis Francisco Ladária Ferrer, José Ignacio González Faus⁴. Numa avaliação feita em 2013, esse período foi relido como tendo sido marcado por três momentos:

1º. Entre 2007-2009: estudo das principais correntes e tendências que marcaram a cristologia e a antropologia na época contemporânea, apresentação das pesquisas de mestrado e doutorado realizadas por estudantes do grupo. No dossiê do vol. 40, n. 112 da revista *Perspectiva*

4. DE MORI, Geraldo.; HURTADO, Manuel. Projeto do Grupo de Pesquisa “O mistério de Cristo e do homem”. Em DE MORI, Geraldo. Relatório da reunião do Grupo de Pesquisa de 15/11/2007.

Teológica, publicado em 2008 e dedicado às “Novas Cristologias”, os dois líderes do Grupo publicaram artigos que recolhem a pesquisa desse período, com panoramas da cristologia então⁵;

2º. Entre 2010-2011: escolha de um tema transversal a ser estudado por todos os membros do Grupo. O tema escolhido foi a noção de pessoa, lida numa perspectiva histórico-teológica. A obra de Emmanuel Housset sobre o conceito de pessoa, marcada por essa perspectiva, foi adotada como referência para os encontros dedicados à temática comum⁶. Textos de Ladária, Teilhard de Chardin e Gesché sobre o tema também foram estudados. Viu-se a necessidade de o Grupo dar um novo passo, na perspectiva de alguma produção coletiva, mas a proposta não teve seguimento. Membros do Grupo apresentaram comunicação sobre as temáticas estudadas, em Congressos da área ou publicaram artigos⁷. Três mestrados e duas doutorandas concluíram suas pesquisas nesses anos⁸;

(3) Entre 2012-2013: insatisfação de alguns membros do Grupo com

5. HURTADO, Manuel. *Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea*; DE MORI, Geraldo. *Ensaio de Sistematização dos atuais modelos/ figuras do discurso cristológico*. Em *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 112 (2008), p. 315-341; 377-389.

6. HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne: l'histoire du concept de personne. De sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF, 2007.

7. VASCONCELOS, Aparecida. *Uma neoantropologia? Estudo sobre a vocação da pessoa em Pierre Teilhard de Chardin*. Comunicação no III Congresso da ANPTECRE (2011), no GT Cristologia e Antropologia: olhares cruzados; HURTADO, Manuel. *El reconocimiento como elemento humanizador fundamental*. In *Yachay*, v. 53 (2011), p. 21-45; DE MORI, Geraldo. *As principais leituras contemporâneas sobre o ser humano e seus desafios para a antropologia cristã*. Comunicação no III Congresso da ANPTECRE (2011), no GT Cristologia e Antropologia: olhares cruzados; DE MORI, Geraldo. *A cruz de Jesus em dois pensadores cristãos contemporâneos*. In *Estudos Teológicos*, v. 51 (2011), p. 46-55.

8. Concluíram dissertações no período os mestrados: Aparecida Maria de Vasconcelos. *“Um caminho novo e vivo”*. Uma leitura da humanidade de Jesus na reflexão cristológica recente de Edward Schillebeeckx (2009); Lúcio Álvaro Marques. *Da filosofia à filologia. A revelação cristã do logos no Contra Celso*, de Orígenes (2010); Cacilda Mendes Peixoto. *A encarnação na perspectiva da solidariedade em José Ignacio Gozáles Faus* (2011); Também concluíram teses no período as doutorandas: Eileen Briedge FitzGerald. *Para una Teología de la Reparación a la luz de la teología de la imagen*, (2009); Kreti Sanhueza Vidal. *Jesus de Nazaret como el Cristo liberador para America Latina, en la cristología de Juan Luis Segundo y Jon Sobrino* (2011).

a dinâmica adotada, a ausência de uma perspectiva que envolvesse a todos/as e a pouca interdisciplinaridade das abordagens. Saída de alguns deles e ingresso de outros, culminando na reformulação que levou o grupo ao segundo período. O Grupo iniciou o estudo de uma nova temática transversal: corpo-encarnação⁹.

1.2 Segundo período: interfaces entre antropologia e saber poético

Em seu segundo período, que corresponde aos anos de 2014-2019, o Interfaces ganhou o atual nome e conheceu uma profunda transformação, com o ingresso de novos membros, não só oriundos da teologia, mas também de outras áreas do saber, e a prática de uma real interdisciplinaridade. O tema transversal escolhido em 2012, a problemática corpo-encarnação, ganhou nova impoção, tornando-se um verdadeiro tema de pesquisa para o conjunto do Grupo. Dois momentos, que correspondem a duas etapas interligadas, articulam a pesquisa desse período, e sua continuidade, com o período iniciado em 2020:

1º. Entre 2014-2015: delineamento e organização da pesquisa ao redor do tema: “Corpo-encarnação. Teologia à escuta de um saber epistêmico interdisciplinar”. Inicialmente, o Grupo buscou elaborar um “*status quaestionis*” do lugar ocupado pelo corpo na cultura contemporânea e dos saberes que o tomam como objeto de estudo. O projeto então elaborado partia da constatação de que, a partir do final dos anos 1960, um novo imaginário do corpo havia invadido a sociedade: “revolução sexual”, práticas, discursos, novas terapias, o corpo sob o olhar dos holofotes. No dizer de David Le Breton, estudado então, “Procura-se o segredo perdido do corpo” (LE BRETON, 2006, p. 9). No entanto, ainda segundo o autor, em cada época se formam novos imaginários, que se esforçam por expressar/elucidar sua natureza, sua engrenagem, suas proezas,

9. Como resultado do estudo da temática transversal desse tempo, ver: DE MORI, Geraldo. A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente. In *Theologica Xaveriana*, v. 64/1 (2014), p. 59-98.

suas contradições e seus mistérios. No início do século XXI, a saúde, o bem-estar e o descanso do corpo tornam-se valores culturais centrais de muitas sociedades. Os feitos da medicina, da biologia e da farmacologia abrem novas práticas visando garantir a prosperidade, o consolo e a eterna juventude aos corpos. Um corpo “supranumerário” aparece então como modelo de mecânica humana na qual cada elemento é substituível por outro (LE BRETON, 2006, p. 89-91). O mundo virtual, que então ganhava grande importância, tornou-se depois central em várias abordagens sobre o corpo¹⁰. Sob muitos pontos de vista, o corpo, objeto de diferentes áreas do conhecimento, constitui a “interface entre o social e o individual, entre a natureza e a cultura, entre o fisiológico e o simbólico” (LE BRETON, 2006, p. 92). Com efeito, cada especialidade busca desvendá-lo, também a teologia. Segundo Rahner, na afirmação “Deus de fez homem” se revela “o que significa propriamente a Palavra de Deus”, pois esta grande teofania cristã se operou em um corpo real, “lugar ontológico da vontade de Deus de nos encontrar”, sendo por isso mesmo “o lugar de nossa relação, do nosso estar face a face com Deus (RAHNER, 1995, p. 257). Para Adolphe Gesché, “no cristianismo, tudo gravita em torno do corpo, tudo se pensa e se faz, *sub ductu corporis*”, ou seja, “desde a Palavra de que fala São João até a Eucaristia; desde as curas efetuadas por Jesus até o corpo que é a Igreja; desde a criação até a ressurreição e a escatologia”, tudo encontra nele sua expressão e, nesse sentido, é propício para pensar o ser humano (GESCHÉ, 2009, p. 65).

Baseado nessa tríplice constatação, a saber, o lugar ocupado pelo corpo na cultura contemporânea, os diversos saberes a partir dos quais ele é abordado e sua centralidade na teologia cristã, o Interfaces elegeu, para os anos 2014-2015, colocar-se à escuta das ciências humanas num esforço por pensar o tema corpo-encarnação. Os seguintes temas foram então abordados a partir de uma pesquisa bibliográfica ou em diálogo com pesquisadores/as dessas áreas: história do corpo na época

10. Cf.: LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papyrus, 2003.

moderna e contemporânea; sociologia do corpo na atualidade; leitura fenomenológica do corpo/carne. Uma síntese panorâmica foi então elaborada pelos líderes do grupo e publicada no n. 46, v. 129 de *Perspectiva Teológica*, ano 2014, no dossiê “Corpo e Teologia”. Para os autores, os esforços das ciências humanas por desvendar o enigma do corpo na contemporaneidade podem ser sistematizados ao redor de três matrizes teóricas: (1) o representacionismo, que surge com a institucionalização das ciências sociais e da historiografia como saberes científicos para os quais a realidade é uma “tessitura de relações e sentidos intrínsecos (plano ontológico)”, que, “convertidos em objeto de conhecimento, podem ser apreendidos pelo sujeito (plano epistemológico), desde que pensados em um modelo teórico e em um método adequado” (DE MORI; BUARQUE, 2014, p. 189); (2) o saber-poder, crítico do modelo anterior, pensando o corpo a partir da semiologia e da semiótica, vendo-o “como um espaço em branco, passível de ser formatado por diversos significantes, especialmente pela linguagem”, tornando-se um “texto intersubjetivo” e “político”, indissociável, portanto, de “uma trama de inscrições da lei, da memória, das instituições, em suma, do poder”, este, por sua vez, visto enquanto “controle ou contestação” (DE MORI; BUARQUE, 2014, p. 195); (3) a experiência de afetação, própria às vertentes fenomenológicas, que buscaram “ultrapassar o dualismo presente no representacionismo, bem como a modelização do corpo pelo saber-poder”, compreendendo a corporeidade “como experiência de afetação de si pelo outro, numa dialética entre interioridade projetada e exterioridade subjetivada” (DE MORI; BUARQUE, 2014, p. 201). Além dessa síntese panorâmica, que aponta um itinerário para a pesquisa a ser realizada no futuro, o Grupo realizou, em 2015, o I Colóquio “Interfaces Corpo-Encarnação”, com a presença de leituras fenomenológicas, psicanalíticas e teológicas da problemática corpo-encarnação¹¹. As questões levantadas nesse primeiro colóquio do Grupo deram as pistas para os próximos passos a trilhar.

11. Publicações desse evento: DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. *Corpo-Encarnação*. São Paulo: Loyola, 2017; Anais do I Colóquio Corpo-Encarnação. In *Annales FAJE*, v. 1, n. 1.

2º. Entre 2016-2019: esse momento é, por um lado, marcado pela definição da tríplice perspectiva da inter-relação corpo-encarnação: enigma, *pathos* e dádiva, e, por outro lado, pela decisão metodológica de recorrer aos recursos da poética na abordagem dessa tríplice perspectiva. Nesse momento, o viés conceitual privilegiado até então, é efetivamente instruído e enriquecido pelos recursos das ciências literárias, como a simbólica, a metáfora, a ficção e a narrativa. As referências teóricas de Michel de Certeau e Paul Ricoeur, importantes no itinerário dos líderes do Grupo, nortearão, em parte, essa etapa.

A tríplice perspectiva de inter-relação entre corporeidade-encarnação foi então assim delineada: (1) como enigma, o corpo emerge a partir das questões: “o que nos constitui como uma espécie tão singular? O que suscitou nossa forma de andar (o bipedismo), nossa forma de pensar, o complexo funcionamento de nosso cérebro e nossa linguagem articulada?” Nas últimas décadas, as neurociências têm dado respostas originais a essas perguntas, a partir da “investigação do entrelaçamento entre mente e cérebro”, com teses “emergentistas”, que oscilam entre a irreducibilidade entre mente e cérebro e a imbricação inexorável entre ambos (BUARQUE; LIN, 2018, p. 151); (2) como *pathos*, o corpo ou a “carne” é visto como “condição constitutiva de todos os seres vivos e materiais”, constituindo a “única matéria que se experimenta a si mesma”. Nesse sentido, seres encarnados são “seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo”, “matéria radicalmente ferida pela falta”. Pelo corpo, o sujeito pode ser vislumbrado em “sua vulnerabilidade constitutiva”, que perpassa os seguintes aspectos: “doenças, carências físicas (como fome e sede) violências sofridas”. Mas esse corpo, marcado pela “experiência e pela memória da dor em seu percurso biográfico e histórico”, é também um corpo “capaz de sobrepujar o padecimento”, por “entremear-se ao afetivo e ao ético-político” (BUARQUE; LIN, 2018, p. 152); (3) como dádiva, “o corpo, sem deixar de ser carência, percebe-se “perpassado por um “excesso” ou transbordamento de sentido, em sua defrontação com o outro/Outro” (BUARQUE; LIN, 2018, p. 153). Através

desse excesso, ele pode ressignificar seus limites ao perceber-se ou experimentar-se como “aquele que recebe a dádiva da vida”, podendo, ao mesmo tempo, tornar-se “dádiva para os demais” (BUARQUE; LIN, 2018, p. 154).

Embora o horizonte do Interfaces nos anos 2016-2019 fosse marcado por essa tríplice perspectiva, o Grupo optou inicialmente por dar ênfase à dimensão do *pathos*, deixando-se instruir pelos recursos estético-literários da razão poética. A literatura foi então tomada como mediação simbólico-cultural propícia ao alargamento dos sentidos auferidos pela experiência vivida. De fato, “o pensamento poético, como aponta Alex Villas Boas, “visa não somente uma aproximação da consciência ao mais verdadeiro”, mas à subjetividade afetiva, através “da experiência estética e/ou poética de um texto ou de uma imagem artística e/ou narrativa”, promovendo assim uma “recepção performativa do sentido textual ou artístico como iconográfico de um sentido existencial, contido na *poiésis*, como maiêutica do *Logos*” (VILLAS BOAS, 2016, p. 66). Nesse sentido, a concepção de *pathos* da corporeidade pode encontrar na literatura uma farta ressonância, pois, como mostram Fábio Scorsolini-Comin e Manoel Antônio dos Santos, em geral, os textos literários, de forma recorrente, são narrações de “corpos que clamam, tecem estratégias, entregam-se, sofrem, amam” (SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2010, p. 623). Ao mesmo tempo, a literatura, sem deixar de criar “variações imaginativas” da existência, as articula com a evocação/confrontação de poderes e de normas socialmente vigentes, numa dinâmica em que o corpo é reportado a situações desviantes, de protesto ou resistência, pondo em discussão subjetividades de gênero, de raça ou etnia, religiosas, geracionais, de classes sociais. Tudo isso é lugar privilegiado da escuta teológica, uma vez que essas “variações imaginativas” lidam com a referência ao inusitado e ao inesperado, feito de “temor e tremor”, mas também de esperança, fazendo irromper o novo, que, segundo a lógica teológica, é da ordem da gratuidade, do excesso, que vai além do mensurável e comprovável.

Duas referências teóricas foram utilizadas pelos líderes do Grupo nessa etapa do segundo período do Interfaces para pensar a questão estético-literária: Michel de Certeau e sua teoria do corpo como “ficção”, Paul Ricoeur e suas teorias do símbolo, do texto, da metáfora e da narrativa, que mostram como os corpos são “ditos” na ficção¹². Propriamente falando, é nessa etapa que o Grupo se coloca claramente na “escola da razão poética”, como o indicam os dois colóquios que realizou: o de 2017, com o tema “Escritas do crer no corpo. Em obras de língua portuguesa”¹³, que trouxe a questão dos corpos ditos nos relatos literários; o de 2019, com o tema “Esses corpos que me habitam no sagrado do existir”¹⁴, que abordou o tema dos corpos ditos em textos místicos do cristianismo.

Como será mostrado na segunda parte desse estudo, as contribuições de Michel de Certeau e Paul Ricoeur para se pensar o lugar da razão poética na elaboração dos saberes sobre o corpo, apreendendo-o como *pathos*, em sua relação com o enigma e a dádiva, tematizam de modo mais explícito a questão epistemológica surgida nesse segundo período do Interfaces. É a partir delas que o Grupo tem avançado em sua pesquisa. Alguns estudantes concluíram nesse período suas dis-

12. Textos de referência: DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. Em *Horizonte*. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 44, p. 1538-1564 (2016); DE MORI, Geraldo. A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia. Em *Teoliterária*, v. 2, n. 3, p. 39-71 (2012).

13. O II Colóquio Interfaces deu origem a duas produções bibliográficas: a das comunicações, publicadas em *Annales FAJE*. II Colóquio Interfaces: Literatura, Teologia, Corporeidade, v. 2, n. 1 (2017); a dos textos propostos nos painéis, publicados no livro: DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. *Escritas do crer no corpo*. Em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola, 2018.

14. As comunicações do III Colóquio Interfaces foram publicadas em *Annales FAJE*. Esses corpos que me habitam no sagrado do existir, v. 4, n. 3 (2019). Os textos das apresentações nos painéis estão em processo de editoração e deverão ser publicados em formato de livro em 2022.

sertações e teses¹⁵. Além de participarem na organização dos eventos realizados pelo Grupo, publicaram o resultado de suas pesquisas¹⁶.

2. Corporeidade-encarnação à escuta do saber poético

Michel de Certeau e Paul Ricoeur são dois expoentes importantes da prática do diálogo interdisciplinar contemporâneo, com contribuições

15. Dissertações: (1) PONTE, Moisés Nonato Quintela. *Afirmar o humano apesar do mal*. Um estudo teológico a partir da filosofia da vontade de Paul Ricoeur (2012); (2) LOPES, Tiago de Freitas. *Perspectivas hermenêuticas para uma teologia pública dos clássicos cristãos* (2013); (3) VIVEIROS, Rosana Araújo. *A deificação do ser humano à luz do pensamento de Paul Evdokimov*: Aporte para uma antropologia cristã (2013); (4) GONÇALVES, José Sebastião. *A inteligibilidade primordial*: Fundamento teológico-antropológico da fenomenologia da vida em Michel Henry (2014); (5) PINTO, Elias Fernandes. *A acolhida do dom de Deus*: a justificação como humanização pela fé em Jesus Cristo na perspectiva de José Ignacio González Faus (2020). Teses: (1) VASCONCELOS, Aparecida Maria de. *A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin*. “*Omnia in ipso constant*” (Cl 1,17) (2015); (2) FARIA, Paulo Antônio Couto. *Teologia e ciências da religião no panorama acadêmico brasileiro em diálogo com Paul Ricoeur*. (2016); (3) SOUZA, Thiago Santos Pinheiro. *A existência diante da ameaça do niilismo*. Pensando a fé cristã Søren Kierkegaard e Paul Tillich (2017); (4) DENTZ, René Armand. *A liberdade e o perdão a partir do pensamento de Paul Ricoeur* (2017); (5) GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia cristã da encarnação*. Horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida em Henry (2018); (6) LIN, Davi Chang Ribeiro. “*Relational Confession as therapy of the heart?*” A postmodern dialogue between Augustino of Hippo’s *Confessions* and Elementary Experience in Psychology (2019); (7) SANTA BÁRBARA, Júlio César da Costa. *O mistério da pessoa humana no mistério de Cristo*. Recepção e interpretação da *Gaudium et spes* nas antropologias latino-americanas (2020). Nem todas essas pesquisas estão diretamente relacionadas com a temática geral do Interfaces, mas encontraram nele espaço para discussão e aprofundamento, além de ampliarem o horizonte do Grupo. Nesse período vários graduandos e pós-doutorandos participaram do Grupo, com pesquisas relacionando cristologia-antropologia.

16. Dentre as publicações com pesquisas realizadas por membros do Grupo, se destacam: VIVEIROS, Rosana Araújo. *Deificação, caminho de humanização em Paul Evdokimov*. São Paulo: Loyola, 2017; VASCONCELOS, Aparecida Maria. *Cristo e o universo*. A visão mística de Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2018; GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia Cristã da encarnação*: horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida de Michel Henry. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018. PINHEIRO, Thiago. A ontologia de Paul Tillich e a questão do niilismo: elaborações cristológicas. In: CHACON, Daniel; ALMEIDA, Frederico. (Org.). *Filosofia da Religião*: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais. São Paulo: Loyola, 2020, p. 153-169; DENTZ, René. *Existe liberdade no perdão?* Um diálogo com a Filosofia e a Teologia a partir de Paul Ricoeur. Curitiba: Appris, 2019; LIN, Davi Chang Ribeiro. *Terapia no mundo antigo e suas implicações para um diálogo entre psicologia e teologia*. In: Conselho Regional de Psicologia - Minas Gerais. (Org.). *Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e outras tradições*: encontrando caminhos para o diálogo. Belo Horizonte, 2019, p. 167-180.

valiosas no campo da epistemologia, que se revelaram fecundas para as ciências humanas. O primeiro, transitando entre a historiografia, a mística, a psicanálise e a linguística, enriqueceu-as profundamente, abrindo-lhes novas perspectivas e possibilidades. O segundo, a partir da filosofia, estabeleceu uma série de conversações com saberes “não filosóficos”, tornando ainda mais criativa a arte de pensar. Ambos exploraram os recursos da razão poética, enriquecendo as disciplinas da própria área do saber e as que com elas buscaram dialogar. Duas noções trabalhadas por eles foram heurísticas para o Grupo nos últimos anos, a de “ficção da história”, proposta por Michel de Certeau, e a de entrecruzamento entre os recursos da poética da história e da ficção, proposto por Paul Ricoeur.

2.1 Michel de Certeau e a “ficção” da história e dos corpos¹⁷

Michel de Certeau, através de sua “errância” entre os saberes e seu gosto pela “fronteira”, praticou de muitas maneiras o que o mundo acadêmico contemporâneo compreende como diálogo inter e transdisciplinar. O conceito de “ficção”, elaborado por ele no capítulo nono de *L'écriture de l'histoire* (“La fiction de l'histoire”) e no capítulo quarto de *Histoire et psychanalyse entre Science et fiction* (“L'histoire, science et fiction”), o levou a afrontar o problema “do estatuto ficcional da historiografia” e a refletir sobre a epistemologia e a “escrita da história”. Para ele, “encarar a história como uma operação” é tentar “compreendê-la como a relação

17. O presente texto retoma, além dos textos de Michel de Certeau sobre essa temática, os estudos do pensador francês sobre “ficção na história” propostos por: CHAVES, Reginaldo de Sousa. Michel de Certeau e a ficção da história. In: CARVALHO, Daniel Alencar de; OLIVEIRA, Gilberto Gilvan Souza; BRAÚNA, José Dércio; NETO, José Maria Almeida. (Org.). *Em torno da narrativa*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019, v. 14, p. 65-73; PARANHOS, Clarissa. Caminhos da ficção na história. Uma análise do conceito de ficção em Michel de Certeau. Em *Eutomia*. Revista de literatura e linguística, n. 25 (1), p. 291-305 (2019); DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. In *Horizonte*. Revista de Estudos de teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 44, p. 1538-1564 (2016).

entre *lugar* (recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)” (CERTEAU, 2011b, p. 46). Essa articulação entre lugar, procedimentos e texto é fundamental na epistemologia certauriana da história. Para entendê-la é necessário reler sua análise dos “romances históricos” elaborados por Freud e seu entendimento do “literário” tal qual o entende Lacan.

Reginaldo Chaves, num texto sobre a ficção em Certeau, diz que é a partir da leitura da obra *Moisés e o monoteísmo*, de Freud, que o pensador francês elaborou sua compreensão da ficção da história (CHAVES, 2019, p. 67). De fato, para Certeau, esse texto se situa “nessa articulação da História com a ficção”. Trata-se de uma “narrativa histórica que se apresenta como uma construção-desconstrução ininterrupta da escritura” (CERTEAU, 2011a, p. 332), na qual Freud realiza uma “autoanálise da construção do texto, o que resulta em uma “ficção teórica”, um “entre dois, entre a ciência e a ficção” (CHAVES, 2019, p. 68). Segundo Certeau, essa obra de Freud é um “romance histórico”, “quebrado, meio romance, meio história”, uma “escritura em desmoronamento” (CERTEAU, 2011a, p. 334), rica, porém, de implicações para a história, pois, como em seus “casos clínicos”, trata-se “do que ocorre quando se pretende constituir um quadro científico construindo com seus enunciados uma temporalidade”. Nesse processo, “os elementos romanescos e poéticos se insurgem como inseparáveis de uma ficção teórica” (CHAVES, 2019, p. 68). Freud pensava o que ocorria com seus pacientes não apenas dentro de um quadro sincrônico, mas a partir de um modelo que incorporava a diacronia, portanto, a narrativa. Nesse sentido, conclui Certeau, “sem romance, não há historicidade” (CERTEAU 2011b, p. 96). Chaves, retomando o pensador francês, diz que Freud toma a História como um “*writing*”, ou seja, “uma construção escritural que é uma organização performativa de significantes que articula o heteróclito em um tempo discursivo diegético, guardando o silogismo apenas na aparência” (CHAVES, 2019, p. 68).

Em *Moisés e o monoteísmo*, escrito em pleno período nazista e quase no fim de sua vida, Freud faz de um egípcio o fundador do judaísmo.

Dessa forma, ele entende a identidade judaica como algo que se situa “entre o exílio e o pertencimento, o próprio e o impróprio, o eu e o outro”, mostrando que existe “uma fenda não apenas na identidade judaica, mas em qualquer identidade que se pretenda una, imutável, baseada em elementos naturais”, como o solo, a raça, o sangue (CHAVES, 2019, p. 69). Para Certeau, nessa obra, “o judeu Freud fala como estrangeiro na língua que é a sua própria, mas que, ao mesmo tempo é imprópria”. Nesse sentido, “a língua não é ‘casa do ser’ (Heidegger), mas o lugar de uma alteração itinerante”. De fato, continua o pensador francês, “uma lacuna trabalha o texto (e a ‘ficção’ se introduz na ‘história’) a partir do momento em que o discurso não tem mais como condição tácita a denegação [...] da instituição, o ocultamento da pertença a uma família, a uma sociedade ou a um povo”. Na bíblia hebraica, a função da teologia sacerdotal era “repetir a pertença e ser genea-logia familiar ou social”. Ela estabelecia assim uma “continuidade entre o presente e os tempos primitivos mosaicos”. Esse “testamento” do fundador da psicanálise é “consagrado à análise das relações que a escrita mantém com o lugar”, “a incerteza do lugar, ou a divisão” que “não é o que é necessário eliminar para que o discurso se organize”. (CERTEAU, 2011a, p. 344. 345. 346. 348).

A leitura que Certeau faz de Freud o leva a tematizar a noção de ficção da história. Segundo ele, a “escrita da história” do fundador da psicanálise se inscreve no lugar vazio deixado pelos acontecimentos. Trata-se de uma escrita exilada, pois aquilo que pretende e deseja se retira, “lançando-a na errância-erro do ausente”. Da mesma forma, o começo da escrita da história se inicia com uma separação irreparável. Essa escrita busca “devorar” esse espaço vazio com o corpo da letra. O real é então banido do discurso, “tudo se passa como se a escrita adotasse a dupla característica do Tempo: perder o lugar (trata-se de um exílio) e devorar a vida (trata-se de um canibalismo)” (CERTEAU, 2011a, p. 108). De fato, a linguagem, ao nomear um objeto, não o torna presente em sua inteireza do existir, mas o apaga no ato mesmo de sua nomeação. Mas, esse

banimento do real é compensado pela autoridade que o “outro-passado, ausente” confere ao discurso. Nesse sentido, a ficção da História emerge quando sua escrita deixa “de ser o discurso que dá a coisa ou que sustenta um lugar” (CERTEAU, 2011a, p. 348). Segundo Chaves, interpretando Certeau, é “nesse teatro escritural, no qual os signos freudianos resvalam na ausência de referente e no lugar em que se manifestam, que o discurso historiográfico encontra os fios da ficção que ele recusa” (CHAVES, 2019, p. 72). Dessa forma, Freud possibilitou aos historiadores um questionamento do “lugar onde a historiografia se autoriza, o território do qual ela é o produto textual” (CERTEAU, 2011a, p. 378).

Num texto de 1983, “L’histoire, Science et fiction”, que contou com várias versões (GIARD, 1987, p. 11)¹⁸, Certeau apresenta os quatro “funcionamentos possíveis da ficção na historiografia”: 1. Ficção e história: “a ficção é o que a historiografia institui como erro”; 2. Ficção e realidade: a ficção se opõe ao real; 3. Ficção e ciência: ficção como recurso hipotético ou modelo de interpretação da ciência na leitura da realidade, procedimento tido como sem referência pela ciência; 4. A ficção e o “próprio”: por seu caráter metafórico, não unívoco e elusivo, a ficção não é mais marcada pelo sinal do “falso, do irreal ou do artefato”, mas pela “deriva semântica” (CERTEAU, 1987, p. 66-69). Segundo Clarissa Paranhos, essa expansão do ficcional para além da “literatura”, feita por Certeau, o leva a “tornar ainda mais fluido, mais impreciso, o termo “ficção””, pois sua definição de ficção é tão ampla que contempla “as especificidades do mito, da escrita literária e do discurso científico”, equiparados “à modalidade “metafórica”. Ademais, continua a autora, a “modalidade literária carece de especificação”, embora seja evidente “a importância da ficção literária para a compreensão da qualidade ficcional da historiografia” no pensador francês (PARANHOS, 2019, p. 292). A autora propõe-se a esclarecer o sentido que Certeau confere à ficção literária, indicando os

18. Essa referência é à obra de Michel de Certeau publicada em 1987, na versão francesa. Em 2002 a obra foi revista e reeditada por Luce Giard, versão a partir da qual foi feita a tradução brasileira, publicada em 2011. Para a versão brasileira, a referência será: CERTEAU, 2011b.

quatro aspectos ficcionais atribuídos por ele à historiografia.

As quatro qualidades literárias da ficção, atuantes na compreensão da escrita histórica de Certeau, envolvem, segundo Paranhos, “a subversão de uma ordem”, identificada com o “poder, o lugar do “sujeito do saber”, o tempo tido como passado, máscara de uma razão”, que é alterada, seja pelas “astúcias do discurso”, seja pelas “aparições do objeto”, seja pelo “retorno do que se supunha passado”, seja pela “paixão”, que são “diferentes modos de se questionar a maestria do “sujeito do saber” (PARANHOS, 2019, p. 293). Essa subversão, atribuída pelo pensador francês à ficção literária, supõe a equivocidade na leitura da realidade e leva à perturbação do sujeito do saber em sua própria constância.

A historiografia, indica Certeau, parte desse deslocamento epistemológico operante na ficção verbal. Recordando Jeremy Bentham, para quem a ficção não era estrangeira ao real, mas “mais próxima dele do que o discurso objetivo”, o pensador francês assimila a teoria da ficção do filósofo inglês a uma reflexão sobre a ficção “no sentido literário do termo”. Seu entendimento do que seja o “literário”, assinala Paranhos, se funda na psicanálise lacaniana, em quem ele encontra “a ‘verdade’ da prática literária”. De fato, em Lacan o texto literário possui três elementos fundamentais: o caráter enunciativo, o aspecto relacional da retórica, a “*tromperie*”¹⁹. Ao associar a literatura a um “trabalho no elemento da *tromperie*”, Certeau afirma que ela “traça uma “verdade” que não é o contrário do erro, mas, na mentira em si, a simbolização do que atua ali como impossível” (CERTEAU, 2016, p. 290). Nessa afirmação, a literatura emerge como revelação de uma verdade que se distancia da oposição ao erro, simbolizando a impossibilidade da certeza, já que a “mentira” encenada por ela faz emergir um limite quanto à possibilidade de compreensão da realidade. Da mesma forma que em Lacan, ela é

19. Paranhos recorda o sentido de “*tromperie*” em francês, termo que pertence ao campo lexical do engano, traição, ilusão, falseamento, mas, em Certeau se refere à técnica pictográfica *trompe-l'oeil*, remetendo-se à maneira como Lacan o articulou a seu ensino (PARANHOS, 2019, p. 294).

associada por Certeau à dimensão simbólica da linguagem, perdendo assim os contornos que a especificam (PARANHOS, 2019, p. 294. 295).

Em Benthán, observa Paranhos, a ficção é pensada no âmbito da teoria do conhecimento. Para ele, a realidade em si é incognoscível. É pela linguagem que ela é representada. A criação do fictício é então uma ferramenta necessária na formulação do saber e na comunicação. Ao afirmar que no filósofo inglês o “discurso *fictitious*” é mais próximo do “real” do que o discurso “objetivo”, Certeau não leva em conta que essa distinção não existe em Benthán, que está mais preocupado com a predicação dos substantivos. Ele os distingue em três categorias: os que nomeiam corpos apreendidos pela percepção, aos quais imputam uma entidade real; os que nomeiam as qualidades desses corpos, aos quais atribuem uma entidade fictícia; os que são criações do imaginário, aos quais identifica como entidades fabulosas. Nessa distinção, as entidades fictícias, por “qualificarem as entidades reais e se qualificarem mutuamente, são necessárias para o desenvolvimento da linguagem”. Nesse sentido, as entidades fictícias são fundamentais, pois sem elas a realidade não seria representada pela linguagem. Portanto, é pelo engendramento de ficções e seu deslocamento em função da predicação que a linguagem se elabora (PARANHOS, 2019, p. 295. 296).

A teoria de Benthán esteve presente na elaboração do simbólico em Lacan. Segundo Paranhos, ela confere coerência à concepção de “literário” em Certeau. De fato, ao identificar o literário com aquilo que revela o caráter *trompeur* da linguagem, sua escolha do epíteto “literário” para introduzir a ideia de uma ficcionalidade operante na historiografia, é então coerente. O pensador francês circunscreve dessa forma a tematização da ficção ao questionamento dos limites do conhecimento em geral e dos limites do conhecimento histórico em particular. Essa supressão da certeza, provocada pela tematização do ficcional, afeta o discurso da história em várias dimensões. A primeira, denominada por Certeau “operação historiográfica”, está relacionada ao processo de “fabricação do texto histórico”, determinado pelo lugar institucional, o qual confere à

pesquisa a marca de suas escolhas teóricas e políticas, e pela finalidade a que o discurso histórico obedece. A segunda dimensão do discurso indica sua relação com o sujeito que o enuncia, o qual emerge no próprio processo de enunciação, embora não possa ser pensado como um sujeito estável e unívoco, pois é sempre fragmentado pela racionalidade que acredita exercer e pelo desejo que sempre o determina (PARANHOS, 2019, p. 297. 299).

Essas duas dimensões, a operação historiográfica e o sujeito do discurso, atuam sobre as quatro qualidades fictícias da historiografia segundo Certeau, evocadas acima. O deslocamento que se dá sobre a primeira qualidade fictícia da historiografia está relacionado com o lugar de sua produção, em geral um lugar de poder, que influencia a própria percepção do que seja o evento sobre o qual se escreve. A historiografia, diz o pensador francês, deve “explicitar uma relação interna e atual com o poder”, evitando “criar simulacros que, supondo uma autonomia científica têm precisamente como efeito eliminar qualquer tratamento sério da relação que a linguagem [...] entretém com jogos de força” (CERTEAU, 2011b, p. 89). O segundo deslocamento pelo ficcional responde ao problema da finalidade do discurso histórico. Enquanto “disciplina”, diz Certeau, “a historiografia é uma ciência que não tem os meios de sê-lo”, pois seu “discurso se encarrega do que mais resiste à cientificidade (a relação social ao evento, à violência, ao passado, à morte)”, que é o que as disciplinas científicas eliminaram para poder se constituir. O “como se” do raciocínio, “tem o valor de um projeto científico”, mantendo a crença na inteligibilidade das coisas que mais lhe resistem”. Em geral, continua o autor, a “história privilegia o que não vai bem”, ou seja, o “evento é primeiramente um acidente, uma desgraça, uma crise”, mas “as desgraças são indutoras de narrativas”, a produção de narrativas deve ser atribuída ao trabalho da ficção (CERTEAU, 2011b, p. 96. 97.72). A terceira qualidade ficcional está relacionada com o exercício de pensamento sobre o tempo, repousando sobre a própria equivocidade do sujeito do discurso. Ora, observa o pensador francês, “o tempo é precisamente a impossibi-

lidade da identidade com o lugar”. Nesse sentido, a historiografia tem a tarefa “de dizer o tempo com a ambivalência mesma que afeta o lugar onde ela está”, pensando “a equivocidade do lugar como o trabalho do tempo no interior do recinto do saber” (CERTEAU, 2011b, p. 93). A quarta qualidade do ficcional se funda na teoria freudiana e concerne o sujeito do discurso, marcado por um engajamento desejante, que se articula à sociedade e tem relação com o objeto escolhido. Segundo Paranhos, a hierarquia entre essas duas instâncias do discurso, o desejo do sujeito e o objeto escolhido, que é fundante da epistemologia da ciência, se desfaz com a entrada do desejo em cena (PARANHOS, 2019, p. 303).

A compreensão de ficção em Certeau, aplicada à historiografia, fecundou a pesquisa do Interfaces, tendo sido retomada no estudo “Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau”, com foco na questão do corpo no cristianismo e na modernidade, onde ele se configura “como uma “ficção” viabilizadora de práticas sociais”, implicando, “no âmbito desses imaginários, em uma instância de “autoridade” capaz de suscitar adesões, conflitos e transformações”. Ao operar simultaneamente como “ficção” e “autoridade”, o corpo se constitui como um “aporte simbólico de poderes institucionalizados” e como “mediação para bricolagens, desvios e transgressões político-culturais promovidos pelos sujeitos em seu cotidiano”. Em sua configuração epistêmico-existencial ele se manifesta então como “enunciação, em linguagem semiótico-simbólica, do desejo do sujeito pela relação com o outro/Outro, com quem venha a unir-se”, sendo, nesse caso, um corpo “místico” (DE MORI; BUARQUE, 2016, p. 1.542). Em que sentido o corpo é visto como “ficção”, “autoridade” e “mística”?

Enquanto “ficção”, Certeau pensa o corpo como “produção de sentidos catalizadora de um “efeito do real”, pois ele metaforiza “balizas de verdade norteadoras da vida social”. Com efeito, segundo ele, o corpo é “fugidio e disseminado, embora controlado”. Cada grupo necessita ter dele “referências e imagens que tenham valor topográfico e canônico”. Porém, elas nada mais são do que “representações substitutivas – ‘fic-

ções de corpos””, o termo ‘ficção’ sendo visto pelo pensador francês com “o sentido de produção”. Esses sucedâneos, diz ele, “têm a dupla função de representar o corpo por meio de citações (fragmentos representativos) e de normatizá-lo com a ajuda de modelos”, ou “‘exemplos’, que em uma gramática, fornecem igualmente representações fragmentárias da língua e de modelos para seu bom uso” (CERTEAU, 2002, p. 408). Enquanto ficção, o corpo se mostra altamente performativo, sustentando dinâmicas sociais que se desdobram em inúmeras ações no cotidiano. Nesse sentido, ele tem “autoridade”, vista como “permissão” e “potencialização” do outro, mas, simultaneamente, ele se mostra “indissociável do aporte de instituições e poderes que legitimam (ou conflituam com) os discursos que buscam regularizar seus usos” (DE MORI; BUARQUE, 2016, p. 1.563).

Embora confira uma localização, a instituição não atribui uma autoridade. Somente as “ficções” a promovem, ou seja, as expressões do corpo não se reduzem ao institucional, mas elas se criam e se recriam através do contato com o outro. Segundo Certeau, o processo de articulação desse corpo-“ficção”-“autoridade” à palavra, se dá pela nomeação de si pelo outro. De fato, “o nome não é autorizado por qualquer sentido; pelo contrário, ele autoriza uma significação [...] em vez de ser crível ele leva a crer”. E a crença brota da tonalidade de uma voz que “leva a crer que se é reconhecido, conhecido, até mesmo amado”. A voz institui, portanto, o sujeito, confere-lhe “um lugar definido pelo nome com o qual é chamado por ela” (CERTEAU, 2011b, p. 194-195). A mística também, segundo o pensador francês, é uma experiência subjetiva e corpórea de ser transpassado por uma Alteridade, de ser habitado por um Outro.

Segundo Certeau, até o século XII, no mundo ocidental, o corpo era visto como um “signo capaz de expressar uma ordem ontológica”, ou seja, ele portava o “estatuto que têm os significantes de serem registros estáveis [...] de poder distinguir-se nomeando o pensável (uma *ratio*) que organiza os seres, inserindo-os em sistemas de maneira a soletrar a grande narrativa paradigmática do universo” (CERTEAU, 1982a, p. 84).

Enquanto signo, ele podia traduzir a presença divina no mundo sob uma manifestação tríplice e articulada: corpo eucarístico, corpo eclesial e corpo místico de Cristo. O suporte de “autoridade” dessa associação era a analogia, pensada, entre outros, por Ambrósio de Milão, que privilegiava na abordagem da alegoria sacramental do corpo eucarístico, a dimensão do *mysterium*, visto como sinal que des/vela a atuação salvífica de Cristo na história. Na baixa Idade Média, Hugo de São Vítor acrescenta a essa perspectiva a da eficácia sacramental. Passa-se então do velado ao manifesto, do descritivo ao operatório, e, com a restauração política do papado e a reforma do clero, ao fortalecimento do corpo eclesial. As reformas dos séculos XVI-XVI reforçaram o entendimento do corpo eucarístico e eclesial como signo cada vez mais transparente. O ‘mistério’, corpo sacramental, passa então a ser visto “sob a formalidade filosófica do signo, quer dizer, de uma ‘coisa’ visível que designa outra, invisível”. A visibilidade desse objeto começa pouco a pouco a substituir a celebração comum, indexando a “proliferação de efeitos secretos (de graça, de salvação) que compõem a vida real da Igreja”. Para isso, a Igreja romana articulou a significação visível do sacramento e da Igreja (princípio da unidade) com o poder clerical (princípio clerical) (CERTEAU, 1982a, p. 113. 115, 117).

A partir do concílio de Trento, é acentuada uma pastoral baseada em um corpo capaz de sustentar a restauração de uma Igreja visível. A ênfase no visual já emerge nesses albores da modernidade, com a invenção, na pintura do século XV, da perspectiva, a enciclopedização do saber, o papel da ótica na cientificidade moderna, a modificação antropológica, que substitui o toque e a audição pela visão. No século XVII esse espaço de visibilidade toma a figura epistemológica da representação. Do ponto de vista político, a fórmula eucarística “*Este é o meu corpo*”, desdobra-se na figuração do corpo do rei, endossando a centralização monárquica e o controle dos destinos dos corpos eclesiais e das multidões de súditos (CERTEAU, 1982a, p. 120). Nos séculos seguintes, com a expansão da secularização, a representação do corpo é transposta da

figura do rei para a dos organismos. O corpo individual torna-se assim a unidade básica da sociedade. Sob o prisma da física mecânica ele é visto como uma máquina, com peças que podem ser substituídas, culminando na possibilidade da construção de corpos autômatos, passíveis de fabricação e reparação. Em todos esses casos, o corpo é visto como representação autonomizada e legível. Por outro lado, a própria cidade e a sociedade são apreendidas como “corpo”, passíveis de legibilidade (CERTEAU, 1994, p. 234. 232). A partir de meados do século XVIII, esse corpo coletivo passa a ser representado como expressão do inédito e do conflito, marcado pela “era das revoluções”, da queda dos regimes monárquicos, dos movimentos liberais e de inspiração socialista, da mudança na produção, instituída pelo processo de industrialização. As ciências humanas surgem para decodificar as “lógicas” implícitas a esses corpos sociais. Segundo Certeau, a medicina e a historiografia modernas nascem da “clivagem entre um sujeito supostamente letrado, e um objeto supostamente escrito numa linguagem que não se conhece, mas que deve ser decodificada” (CERTEAU, 1982b, p. 14). A história científica é uma variante desse trabalho, produzindo, com discursos, novos corpos sociais. O corpo se torna na modernidade aquele “que leva os vivos a se tornarem sinais da unidade de um sentido (CERTEAU, 1994, p. 232).

2.2 Paul Ricoeur:

dizer o corpo em símbolos, metáforas e narrativas

Paul Ricoeur é a segunda referência importante do Grupo Interfaces na exploração dos recursos da razão poética. O percurso do filósofo francês o habilitou para diálogos com outras correntes filosóficas e com saberes “não filosóficos”, como atestam os inúmeros “desvios” que fez para aprofundar as novas questões que emergiam ao tratar uma problemática que lhe era cara. Para o Grupo, são de interesse, sobretudo, alguns elementos de sua teoria do símbolo, da metáfora e da narração,

que será brevemente retomada a seguir²⁰.

A relação mais estreita de Ricoeur com a razão poética começou com a “viragem” hermenêutica de seu pensamento, ocorrida quando, em seu esforço por estabelecer uma “filosofia da vontade”, precisou de recorrer aos símbolos para falar da irrupção do mal no mundo e de sua “confissão” na linguagem. Nos estudos que fez sobre o símbolo, ele pensa a hermenêutica como decifração de sua ambivalência, que os caracteriza como expressões de duplo sentido. De fato, o sentido primeiro, literal, patente dos símbolos, visa analogicamente, um sentido segundo. Em debate crítico com uma modernidade marcada pelo esquecimento do sagrado, Ricoeur propõe o desvio pelo símbolo, visto não como um retorno a um sentido transparente ou alegórico, mas como respeito pelo enigma original do símbolo. Daí emerge um sentido novo, que implica uma ascese do “compreender”, construída em três etapas: 1ª: a da abordagem fenomenológica, que leva a captar o símbolo na totalidade em que aparece. Nesse nível, porém, não se sabe o que fazer com esses significados simbólicos se o sujeito não é situado; 2ª: a do círculo hermenêutico, que articula o “compreender para crer” ao “crer para compreender”, como o pensou Bultmann e sua teoria da “desmitologização” dos textos bíblicos. Trata-se de conquistar uma “segunda ingenuidade” pós-crítica, instruída pelos símbolos; 3ª: dessa ida do *logos* ao *mythos*, se retorna transformado ao *logos*, e isso é feito a partir do símbolo. O *cogito* narcísico em sua autopossessão é então rompido pelo símbolo, que “dá a pensar que o *cogito* está no interior do ser e não o inverso” (RICOEUR, 1959, p. 72). O símbolo se torna então a aurora do sentido, que conduz a uma “ingenuidade pós-crítica”, a ser atingida à frente e não por detrás da inteligência, na potência da acolhida da Palavra, após a destruição

20. Alguns textos publicados por um dos líderes do Interfaces sobre esses temas em Ricoeur: DE MORI, Geraldo. A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia. In *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 2, p. 39-71 (2012); DE MORI, Geraldo. Paul Ricoeur e a Teologia. In *Theoria*, v. 6, p. 47-71 (2014); DE MORI, Geraldo. La théologie à l'école de la poétique. In *Laval théologique et philosophique*, v. 74, p. 351-373 (2018).

dos ídolos.

Essa reabilitação do símbolo passa também, segundo Ricoeur, por um interesse pelos mitos, que não possuem a radicalidade e a espontaneidade do símbolo, mas são plasmados pela mediação da narrativa e da temporalidade. O exílio, por exemplo, é um símbolo primário da alienação humana, enquanto a história da expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden é uma narrativa mítica. A função simbólica e metafórica é, portanto, mais fundamental que a estrutura mítica. “Há mais no símbolo que no mito” (RICOEUR, 1963, p. 49). O símbolo e o mito são, portanto, fontes de racionalidade e de sentido, e não sinais de um irracional primitivo. Certamente não é mais possível explicar o mundo a partir do mito, mas, eliminada sua visão ingênua da realidade, pode-se encontrar nele um aporte propriamente filosófico, pois ele “dá a pensar” os enigmas da condição humana, da origem do mal, do começo e fim do mundo (DOSSE, 2001, p. 313-317).

A “viragem” hermenêutica da fenomenologia de Ricoeur, feita a partir de sua teoria do símbolo e do mito, o levou a um debate crítico com a psicanálise, o estruturalismo e o *linguistic turn*. Ele se defronta então com a oposição, introduzida por Dilthey em sua busca de estabelecer um estatuto epistemológico seguro para as ciências do “espírito”, entre “explicar”, método próprio às ciências “exatas”, e “compreender”, método próprio às ciências do “espírito”. Esse debate o conduziu em seguida a se interessar pelas “ciências do texto”, que, segundo Ricoeur, “impõem uma fase explicativa no coração mesmo da compreensão”. O filósofo francês cria então a fórmula “explicar mais para compreender melhor” (RICOEUR, 1995, p. 50. 51), que será a “chave de leitura de sua teoria do texto e da ação” (DE MORI, 2012, p. 42), elaborada entre meados dos anos 1970 e início dos anos 1990. Nesse período, ele sistematiza uma teoria da metáfora, sobre a inovação semântica; uma teoria da narratividade, na qual articula tempo e narração na historiografia e na ficção; uma teoria da “identidade narrativa”, propondo uma reflexão sobre o si e o outro em uma perspectiva ética da ação.

Na elaboração de sua “teoria do texto e da ação”, Ricoeur dialoga com as ciências literárias, o estruturalismo e a filosofia da linguagem, articulando sua reflexão ao redor de quatro categorias: 1^a: a efetuação da linguagem como discurso, na qual mostra a relação entre o “evento da palavra”, pelo qual “alguém se põe a dizer algo sobre alguma coisa a outra pessoa” e esse dizer “realiza” o que diz, e o discurso que esse dizer produz, seja enquanto evento de palavra e comunicação, seja enquanto texto; 2^a: a explicitação do discurso enquanto obra, pela qual o discurso se objetiva em uma obra ou em um texto, que supõe a submissão a um conjunto de regras e normas, que dão origem aos distintos “gêneros literários”, e supõem um “estilo”; 3^a: a projeção, pela obra, de um mundo, o “mundo do texto”, o qual corresponde ao “mundo da linguagem poética”, que o capta como “poder-ser, re-criação”, liberando assim uma “referência” de “segundo nível”, que faz com que, mais que buscar o sentido do texto por detrás do texto, a hermenêutica consista em captar o “tipo de ser-ao-mundo que o texto propõe e que pode ser recebido pelo leitor”; 4^a: a mediação desse “mundo” na compreensão de si, ou seja, as ofertas de sentido contidas no “mundo do texto” são novas possibilidades abertas pelo texto ao leitor para que ele se compreenda e se situe na realidade cotidiana, ou seja, trata-se de “compreender-se diante do texto”, de expor-se a ele e receber dele um si expandido pela eventual resposta à proposição de ser-ao-mundo que dele pode brotar (DE MORI, 2012, p. 43-44).

A teoria do texto levou Ricoeur a deparar-se com algo constitutivo da linguagem: sua polissemia. Ele elaborou então sua teoria da metáfora, vista por ele como paradigma do caráter criativo da linguagem. A metáfora, diz o filósofo francês, é um “poema em miniatura”. Com efeito, a polissemia faz com que as palavras sejam marcadas pela ambiguidade e pela equivocidade. Para combater a “não compreensão” gerada por essa polissemia, as linguagens ordinária, científica e poética recorrem a várias estratégias. A linguagem ordinária, por exemplo, e sua enorme capacidade expressiva, para reduzir a equivocidade, busca limitar a polissemia, permitindo assim a comunicação cotidiana. Por sua vez,

a linguagem científica pretende eliminar toda ambiguidade, vista por ela como perniciosa, e aposta na univocidade, por meio de definições e classificações, construindo assim uma linguagem artificial, embora muito útil na argumentação. Enfim, a linguagem poética, própria à metáfora, explora a polivalência semântica, não só abrigando a ambiguidade e a equivocidade, mas as cultivando. De fato, a “metáfora explora a capacidade de as palavras adquirirem novos sentidos em contextos diferentes, através do choque de significações literais, que leva ao surgimento de um novo significado”. Do ponto de vista “lógico”, ela é um “absurdo”, uma “impertinência semântica, um “não sentido”, pois promove uma “torção” na linguagem”, que a leva a “ultrapassar-se”, gerando uma “inovação semântica” ou um “aumento icônico” do sentido”, abrindo novas formas de “ser-ao-mundo e “novos possíveis”, que balançam a “compreensão de si” de quem se defronta com ela (DE MORI, 2012, p. 45-47).

Dialogando com as teorias da substituição e a semiótica da palavra, Ricoeur busca inserir a metáfora na semântica do discurso, mostrando que a inovação semântica que ela produz se dá numa frase, onde ela provoca a colisão da linguagem e rompe a visão ordinária da realidade e as estruturas do real, inventando e recriando o mundo pelo viés da ficção imaginativa (DE MORI, 2012, p. 45). Nesse sentido, “metáforas vivas” produzem o “aumento icônico” do real, através do “ser como”, colapsando a referência literal. O “mundo do texto” metafórico projeta “nossos possíveis mais próprios” (RICOEUR, 1975, p. 387).

A teoria narrativa de Ricoeur é indissociável de sua teoria da metáfora. Segundo ele, elas são “irmãs gêmeas, elaboradas uma após outra, mas concebidas juntas”. Sua elaboração é o resultado de um diálogo triangular entre uma reflexão sobre o tempo, um estudo sobre a narratividade (historiografia e ficção) e uma leitura da questão da historicidade. Duas teses subjazem à sua elaboração: 1ª: a narração, como a metáfora, faz com que “algo de novo – inédito” – surja na linguagem; 2ª: o “tempo se torna tempo humano na medida em que se articula de modo narrativo; a narração tem sentido na medida em que desenha os traços

da experiência temporal” (RICOEUR, 1983, p. 9. 11. 17). Duas obras da história da filosofia guiam a reflexão inicial do pesador francês: 1ª: o livro XI das *Confissões*, de santo Agostinho, que analisa as aporias do tempo dando-lhe como fundamento a alma (*distentio animi*), que faz com que a discordância ganhe da concordância; 2ª: a *Poética*, de Aristóteles, e sua teoria da intriga dramática, que faz a concordância ganhar da discordância, pelo poder de síntese, que é próprio ao “tecer da intriga” (*mythos-mimèsis*) (DE MORI, 2012, p. 47. 48).

Ricoeur não reduz o estudo da *Poética*, de Aristóteles, à afirmação de que o “tecer da intriga” é a resposta poética às aporias da temporalidade de Agostinho, mas articula esse estudo com o desdobramento da teoria da tríplice *mimèsis*, também aristotélica. A *mimèsis* (= imitação), diz ele, é baseada no poder criador da imaginação, e ela se articula em três momentos: 1º: *mimèsis* 1 (= prefiguração), baseia-se na experiência cotidiana do tempo, feita de recordação, projeção e atenção (= síntese das três dimensões do tempo da análise de Agostinho); 2º: *mimèsis* 2 (= configuração), é o ato de estruturar uma narração a partir de códigos narrativos internos ao discurso, com começo, meio e fim; 3º: *mimèsis* 3 (= refiguração) é o ato de recepção de uma obra (oral ou escrita), que faz com que o “mundo do texto” e o “mundo do leitor” se encontrem no ato de escuta ou de leitura, levando o ouvinte/leitor a ampliar sua percepção da existência, podendo descobrir nela aspectos novos ou colocá-la em causa.

Ricoeur confere a *mimèsis* 2 um papel central em sua teoria narrativa. Dialogando criticamente com a anti-narratividade, presente em várias escolas historiográficas e literárias do século XX, marcadas por modelos positivistas e estruturalistas, ele defende a tese de que a inteligência narrativa precede todo ato configurante. Segundo ele, as tendências mais positivistas da historiografia recorrem a noções como “quase intriga”, “quase personagem”, “quase evento”, e a literatura, apesar das metamorfoses sofridas ao longo da história e dos teóricos do “fim da arte de narrar”, só se recria se consegue guardar um resíduo de diacronia no seio da acronia. Além disso, a tradição narrativa sedimentou modelos

ou paradigmas que são continuamente explorados nos diferentes gêneros literários, através da inovação da imaginação criadora, que funciona como um laboratório onde a imaginação “testa diversas soluções para resolver os enigmas do tempo ou outros enigmas da existência” (DE MORI, 2012, p. 49).

Mimêsis 3 entrecruza “mundo do texto” e “mundo do leitor”. Para Ricoeur, o ato configurativo (*mimêsis* 2) da historiografia trabalha com a “representância”, dada pelos calendários, sucessão de gerações, documentos, arquivos e vestígios, na busca de atingir o passado. Para isso, “produz” sua referência, já que o historiador só atinge o real passado indiretamente, através de uma reconstrução, que necessita de sua imaginação criadora²¹. Por sua vez, o ato configurativo da ficção trabalha com a “significância”, dada pelas “variações imaginativas” do “como se”, que oferecem novos desenlaces aos muitos dramas da existência. Nesse sentido, suas intrigas funcionam como “laboratórios”, onde é possível experimentar a validade de novos esquemas de inteligibilidade da realidade e da existência. Na ficção, a referência imediata ao real é suspensa pela projeção de um mundo que simula a experiência vivida. Esse “mundo do texto” oferece o seu “como se” ao ouvinte/leitor e o leva a colocar-se em questão (“mundo do leitor”), a desestruturar seu mundo, desorganizando-o, confirmando-o, numa palavra, refigurando-o. História e ficção trabalham então com uma referência à verdade, já que o historiador busca a verdade do que “realmente” aconteceu e o autor de uma obra literária busca narrar o que “poderia” ter acontecido. Nesse sentido, o “mundo do texto”, dado pela “representância” da história e pela “significância” da ficção, possui um caráter “revelante” e “transformante”, pois evidencia os traços dissimulados do mundo efetivo do ouvinte/leitor e o convida a examinar a própria vida (DE MORI, 2021, p. 49-50).

A “representância” da história e a “significância” da ficção se entre-

21. Ricoeur analisa longamente os “empréstimos” que a historiografia faz à ficção, mostrando de modo mais sistemático como isso se dá, diferente das “imprecisões” verificadas em Certeau.

cruzam na formação de uma das noções mais importantes elaboradas por Ricoeur: a de identidade narrativa. Esta noção, delineada no final de *Tempo e narrativa* e amplamente desenvolvida em *O si mesmo como um outro*, é, segundo o filósofo francês, uma noção da prática, só passível de ser dita narrativamente. De fato, somente através da narração o nome próprio de alguém pode ser dito, e dizer seu nome é narrar sua história. À pergunta “quem?”, cuja resposta é um nome próprio, só se tem acesso por meio da narração de uma história. Esta, por sua vez, “entrecruza” dados da “representância”, que remetem a lugares, datas, genealogia, meio social, étnico, gênero, etc., e elementos da “significância”, que remetem às muitas narrativas que esse “quem?” ouviu ou produziu sobre si mesmo. Essa identidade é o resultado da articulação de um “mesmo” (*idem* = identidade substancial) e de um “si mesmo” (*ipse* = *ipseidade*), e está em contínua evolução, não cessando de se fazer e desfazer (DE MORI, 2012, p. 50).

Embora a questão do corpo apareça em várias obras de Ricoeur²², diferentemente de Certeau, seu pensamento não pode ser identificado como uma “filosofia do corpo”, mas, como indicam alguns de seus intérpretes, como uma “filosofia da vida”, na qual o corpo tem um papel importante²³. De suas contribuições ao resgate da razão poética, o Grupo Interfaces se deixou fecundar, sobretudo, por elementos da teoria da metáfora e da narração. Isso é patente nos colóquios que realizou: em 2017, ao redor do tema “Escritas do crer no corpo. Em obras de língua portuguesa”; em 2019, ao redor do tema “Esses corpos que me habitam no sagrado do existir”. Antes, durante e depois desses eventos, o Grupo retomou alguns desses elementos, como aparece em duas das

22. Dentre essas obras, se destacam: RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*, 1. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Seuil, 1956; *Finitude et culpabilité* 1: L'homme faillible. Paris: Seuil, 1960; *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990; *Parcours de reconnaissance*. Paris: Seuil, 2004.

23. Ver a esse respeito, entre outros: VALLÉE, Marc-Antoine. Paul Ricoeur et la question du vivant. In *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v. 2, (2010), p. 262-277; NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *A questão da vida em Paul Ricoeur*. Tese doutoral filosofia, defendida na UFSC (2014).

publicações de um de seus líderes, que será brevemente apresentada a seguir²⁴.

Os dois estudos publicados, apesar de responderem a questões distintas, são complementares. O primeiro, de caráter mais teórico, apresenta, em duas partes, os aprendizados da teologia com a razão poética: na primeira, em diálogo com o estudo de Heidegger sobre a obra de arte, trabalhada teologicamente por J.-P Manigne, e na segunda, em diálogo com a teoria narrativa de Ricoeur, a partir de uma obra de A. Thomasset²⁵. O segundo, mais concreto, retoma a análise do “mundo do texto” de *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro, objeto da tese do autor, mostrando como nessa obra de ficção emergem os hibridismos dos corpos da cultura brasileira, com seus muitos dramas e buscas.

Não se trata aqui de retomar o conjunto das análises apresentadas nesses dois textos, mas de sinalizar para a fecundidade do pensamento ricoeuriano para a elaboração de uma teologia que se coloque à escuta da razão poética, não só para captar o modo como “os corpos são ditos” em obras poéticas e literárias, mas o que esse dizer interroga o pensar teológico em seu conjunto. Nesse sentido, o primeiro texto, embora evoque o estudo de Heidegger sobre a razão poética, aproxima-se, de certa forma, do resgate feito pelo filósofo francês do lugar da razão simbólica, mítica e metafórica, propondo um diálogo entre a hermenêutica poética e a teologia poética para se pensar uma poética da fé. No segundo texto são retomadas, sobretudo, dois símbolos-metáforas da fé cristã, que servem de critério para se pensar teologicamente as grandes questões levantadas pelo “mundo do texto” que narram os corpos em

24. DE MORI, Geraldo. La théologie à l'école de la poétique. In *Laval théologique et philosophique*, v. 74, n. 3 (2018), p. 351-373; Provocações “eucarísticas” nos hibridismos do corpo em *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. In DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. *Escritas do crer no corpo*. Em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola, 2018, p. 259-283.

25. MANIGNE, Jean-Pierre. *Pour une poétique de la foi*. Essai sur le mystère symbolique. Paris: Cerf, 1969; THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur*. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une étique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne. Leuven : Peters, 1996.

Viva o povo brasileiro: pão e vinho. Esses símbolos-metáforas remetem à eucaristia, lugar de uma ação que evoca as dores e lutas de corpos, mas que apontam também para o dom pleno e gratuito de um corpo totalmente entregue como sinal da irrupção da nova humanidade, revelada na entrega plena que faz de seu corpo e sangue Jesus de Nazaré. Os hibridismos dos corpos, narrados na obra de João Ubaldo Ribeiro, trazem em si elementos eucarísticos, mas também o que falta para que esses elementos possam expressar a plenitude de humanidade que se fez inteiramente dádiva na vida entregue pelo Nazareno, revelada como a máxima expressão do que o ser humano é capaz quando movido pelo jeito divino de ser.

Considerações finais

O percurso do Grupo Interfaces, como acima foi descrito, conheceu evoluções importantes desde sua criação, que o levaram, nos últimos anos, a estabelecer uma relação mais estreita com a razão poética. A nova fase, inaugurada em 2020, além de continuar a pesquisa no campo estético-literário e místico, pretende ampliar seus horizontes, trazendo para o diálogo do Grupo as seguintes temáticas e os saberes que a elas se consagram: 1ª: a biopolítica e suas contribuições para se pensar o corpo, sobretudo as de Foucault e Agamben; 2ª: a tecnologia e seus impactos para se pensar o corpo, com temas como o pós e o transhumanismo, a engenharia genética, a biotecnologia; 3ª: o cuidado dos corpos e os saberes que se consagram aos corpos padecentes; 4ª: o impacto da tragédia de Brumadinho sobre os corpos dos que foram afetados.

Em junho de 2021 o grupo possuía 13 pesquisadores, 16 estudantes, dos quais. 6 da graduação, 3 do mestrado e 7 do doutorado. O novo ciclo, inaugurado em 2020, foi consagrado à leitura dos autores que pensam a questão do corpo a partir do pensamento biopolítico, realizando, no final do ano, uma atividade aberta ao público em formato virtual, ao redor da questão da pandemia: “Entre a vida e a morte. Ciclo de debates

Interfaces”. Foram realizados 4 painéis, cada um com três participantes e um mediador do Grupo: 1. “Aliviar a dor é obra divina”; 2. “Tudo o que é vivo, morre”; 3º: “Trago na pele a cor de uma luta”; 4º: “Quem fica na memória de alguém não morre”. Em 2021, o Grupo trouxe para sua discussão algumas questões levantadas pelo pós e transhumanismo. Embora o novo ciclo ainda não tenha voltado a explorar a teopoética, essa perspectiva permanece como um dos eixos norteadores do Interfaces e deverá conhecer novos desdobramentos futuros, enriquecendo assim o pensar teológico.

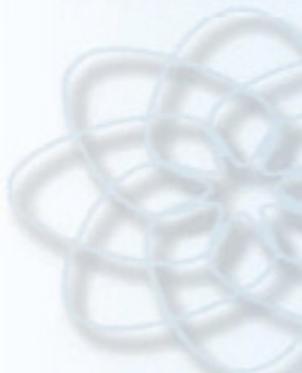
Referências

- BUARQUE, Virgínia ; LIN, Davi Chang. Corporeidade/encarnação em interfaces. In *Pensar*. Revista eletrônica da FAJE, v. 9, n. 1 (2018), p. 149-158.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *La Fable Mystique, 1. XVIe.-XVIIe. Siècles*. Paris: Gallimard, 1982a.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982b.
- CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.
- CHAVES, Reginaldo de Sousa. Michel de Certeau e a ficção da história. In: CARVALHO, Daniel Alencar de; OLIVEIRA, Gilberto Gilvan Souza; BRAÚNA, José Dércio; NETO, José Maria Almeida. (Org.). *Em torno da narrativa*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2019, v. 14, p. 65-73.
- DE MORI, Geraldo. Ensaio de Sistematização dos atuais modelos/figuras do discurso cristológico. In *Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 112 (2008), p. 377-389.
- DE MORI, Geraldo. A cruz de Jesus em dois pensadores cristãos con-

- temporâneos. In *Estudos Teológicos*, v. 51 (2011), p. 46-55.
- DE MORI, Geraldo. A teoria do texto e da narração de Paul Ricoeur e sua fecundidade para a teologia. In *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 2 (2012), p. 39-71.
- DE MORI, Geraldo. A trajetória do conceito de pessoa no Ocidente. Em *Theologica Xaveriana*, v. 64/1 (2014), p. 59-98.
- DE MORI, Geraldo. Paul Ricoeur e a Teologia. In *Theoria*, v. 6 (2014), p. 47-71.
- DE MORI, Geraldo. Provocações “eucarísticas” nos hibridismos do corpo em *Viva o povo brasileiro* de João Ubaldo Ribeiro. In DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. *Escritas do crer no corpo*. Em obras de língua portuguesa. São Paulo: Loyola, 2018, p. 259-283.
- DE MORI, Geraldo. La théologie à l'école de la poétique. In *Laval théologique et philosophique*, v. 74 (2018), p. 351-373.
- DE MORI, Geraldo.; BUARQUE, Virgínia. Corporeidade-encarnação: teologia em diálogo interdisciplinar. In *Perspectiva Teológica* n. 46, v. 129, p. (2014)
- DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. Corpos ditos pelo outro: uma leitura de Michel de Certeau. In *Horizonte*. Revista de Estudos de teologia e Ciências da Religião, v. 14, n. 44 (2016), p. 1538-1564.
- DE MORI, Geraldo; BUARQUE, Virgínia. *Corpo-Encarnação*. São Paulo: Loyola, 2017.
- DENTZ, René. *Existe liberdade no perdão? Um diálogo com a Filosofia e a Teologia a partir de Paul Ricoeur*. Curitiba: Appris, 2019.
- GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. In: Id., SCOLAS, Paul. *O corpo, caminho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- GIARD, Luce. Présentation. In CERTEAU, Michel. *Histoire et psychanalyse entre Science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987, p. 7-13.
- GONÇALVES, José Sebastião. *Pedagogia Cristã da encarnação: horizontes para uma teologia do corpo segundo a fenomenologia da vida de Michel Henry*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018.
- HOUSSET, Emmanuel. *La vocation de la personne: l'histoire du concept de personne. De sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF, 2007.
- HURTADO, Manuel. *Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas*

- da cristologia contemporânea. In *Em Perspectiva Teológica*, v. 40, n. 112 (2008), p. 315-341.
- HURTADO, Manuel. El reconocimiento como elemento humanizador fundamental. In *Yachay*, v. 53 (2011), p. 21-45.
- KONINGS, Johan.; DE MORI, Geraldo. A Faculdade de Teologia em Belo Horizonte. Segundo Período. In DE MORI, Geraldo.; KONINGS, Johan.; GODOY, Manoel. *Uma escola de teologia*. A Faculdade Jesuíta dos Jesuítas do Brasil em seus 70 anos. São Paulo: Loyola, 2019, p. 81-103.
- LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. São Paulo: Papirus, 2003.
- LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MANIGNE, Jean-Pierre. *Pour une poétique de la foi*. Essai sur le mystère symbolique. Paris: Cerf, 1969.
- LIN, Davi Chang Ribeiro. Terapia no mundo antigo e suas implicações para um diálogo entre psicologia e teologia. In: Conselho Regional de Psicologia - Minas Gerais. (Org.). *Psicologia, laicidade, espiritualidade, religião e outras tradições: encontrando caminhos para o diálogo*. Belo Horizonte, 2019, p. 167-180.
- NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *A questão da vida em Paul Ricoeur*. Tese doutoral filosofia, defendida na UFSC (2014).
- PALÁCIO, Carlos. A Faculdade de Teologia em Belo Horizonte. Primeiro Período. In DE MORI, Geraldo.; KONINGS, Johan.; GODOY, Manoel. *Uma escola de teologia*. A Faculdade Jesuíta dos Jesuítas do Brasil em seus 70 anos. São Paulo: Loyola, 2019, p. 63-80.
- PARANHOS, Clarissa. Caminhos da ficção na história. Uma análise do conceito de ficção em Michel de Certeau. In *Eutomia*. Revista de literatura e linguística, n. 25 (1) (2019), p. 291-305.
- PINHEIRO, Thiago. A ontologia de Paul Tillich e a questão do niilismo: elaborações cristológicas. In: CHACON, Daniel; ALMEIDA, Frederico. (Org.). *Filosofia da Religião: Problemas da Antiguidade aos tempos atuais*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 153-169.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.
- RICOEUR, Paul. Le symbole donne à penser. In *Esprit*, Juillet-Août, 1959, p. 60-76.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*, 1. Le volontaire et l'involon-

- taire. Paris: Seuil, 1956
- RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité* 1: L'homme faillible. Paris: Seuil, 1960.
- RICOEUR, Paul. Le symbole et le mythe. In *Le Semeur*, n. 2 (1963), p. 47-53.
- RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit* 1. L'intrigue et le récit historique. Paris: Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit* 2. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit* 3. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Esprit, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Parcours de reconnaissance*. Paris: Seuil, 2004.
- RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. A Faculdade de Teologia Cristo Rei em São Leopoldo. In DE MORI, Geraldo.; KONINGS, Johan.; GODOY, Manoel. *Uma escola de teologia*. A Faculdade Jesuíta dos Jesuítas do Brasil em seus 70 anos. São Paulo: Loyola, 2019, p. 27-46.
- SCORSOLINI-COMIN, Fabio; SANTOS, Manoel Antônio dos. Todos passam pela *via crucis*: a corporeidade em Clarice Lispector. In *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 3 (2010), p. 623-632.
- THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur*. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne. Leuven: Peters, 1996.
- VALLÉE, Marc-Antoine. Paul Ricoeur et la question du vivant. In *Bulletin d'analyse phénoménologique*, v. 2, (2010), p. 262-277.
- VASCONCELOS, Aparecida Maria. *Cristo e o universo*. A visão mística de Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2018.
- VILLAS BOAS, Alex. Recuperar a lógica poética da Revelação: uma contribuição do diálogo entre teologia e literatura. Em *Interações*. Cultura e Comunidade, v. 9, n.15 (2016), p. 61-86.
- VIVEIROS, Rosana Araújo. *Deificação, caminho de humanização em Paul Evdokimov*. São Paulo: Loyola, 2017.



Enviado em
30.06.2021
Aprovado em
18.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Professor na Graduação e Pós-Graduação em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, pesquisando Literatura e Bíblia e Literatura e Religiosidade. Contato: joao.leonel@uol.com.br

**Professor na Graduação e Pós-Graduação em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: cristhianoaguiar@gmail.com

***Doutor em Ciências da Religião pela UMESP e em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Contato: anderson.angela.lima@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p167-189

NEBIL (Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura, CNPq): Constituição e Pesquisas sobre Bíblia e Literatura¹.

NEBIL (Bible and Literature Studies
Center): Constitution and Research
on the Bible and Literature.

**João Cesário Leonel*

***Cristhiano Motta Aguiar*

****Anderson Oliveira Lima*

Resumo

Este artigo apresenta o Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura (NEBIL, CNPq), assim como indica seus membros, atividades e produção bibliográfica. Como principal produção do Núcleo, tem sido desenvolvido o projeto de pesquisa “Análise literária dos evangelhos canônicos: novas abordagens para a interpretação bíblica”. Dessa forma, serão acrescentados novos elementos à interpretação literária de um grupo particular de narrativas presentes no Novo Testamento: os

1. Este trabalho foi financiado em parte pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa.

evangelhos canônicos. O projeto se circunscreve ao campo de estudos intitulado “Bíblia como literatura”, com amplo desenvolvimento na Europa e nos EUA. No Brasil, tais estudos ainda dão seus primeiros passos. Para o desenvolvimento do projeto faz-se uso de teorias literárias, teorias da recepção, história do livro e da leitura. Faz parte do escopo do projeto a realização de eventos que reúnam pesquisadores e interessados, assim como a publicação de artigos científicos e de um livro de coletânea com trabalhos dos pesquisadores e convidados.

Palavras-chave: Bíblia como Literatura; Teoria Literária; Crítica Narrativa; Interpretação Bíblica; Evangelhos Canônicos.

Abstract

This article presents the Bible and Literature Studies Center (NEBIL, CNPq), as well as indicates its members, activities and bibliographic production. As the Nucleus' main production, the research project “Literary analysis of the canonical gospels: new approaches to biblical interpretation” has been developed. In this way, new elements will be added to the literary interpretation of a particular group of narratives present in the New Testament: the canonical gospels. The project is limited to the field of studies entitled “Bible as Literature”, which has been widely developed in Europe and the USA. In Brazil, such studies are still taking their first steps. For the development of the project, literary theories, reception theories and book and reading histories are used. It is part of the scope of the project to carry out events that bring together researchers and interested parties, as well as the publication of scientific articles and a collection book with works by researchers and guests.

Keywords: Bible as Literature; Literary Theory; Narrative Criticism; Biblical Interpretation; Canonical Gospels.

Introdução

Este artigo apresenta e descreve o Grupo de Pesquisa NEBIL (Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura (certificado pelo CNPq), coordenado pelo professor Dr. João Leonel.

Para tanto, são relatadas as atividades do grupo, a partir de seus pesquisadores e também por meio dos eventos realizados. Com isso, busca-se trazer visibilidade à contribuição do NEBIL ao campo que une

os estudos da literatura aos estudos acadêmicos da Bíblia.

A seguir, será apresentado o NEBIL e suas produções, um resumo descritivo do campo de estudos conhecido como “Bíblia como literatura”, as questões teóricas que o envolvem e subsidiam as pesquisas desenvolvidas pelo NEBIL. Na sequência, virá a indicação das principais publicações do grupo e a quantificação dessa publicação. Por fim, os participantes do NEBIL serão apresentados.

1 Apresentação do grupo de pesquisa.

O Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura (NEBIL), grupo de pesquisa certificado pelo CNPq, surge em 2018 dando prosseguimento às pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo Multidisciplinar de Estudos do Protestantismo (NUMEP, CNPq).

O NEBIL desenvolve seus trabalhos inserido na Pós-Graduação em Letras, Universidade Presbiteriana Mackenzie, SP, à qual o coordenador do projeto, João Leonel, e o professor Cristhiano Aguiar, estão vinculados como professores e pesquisadores, além de alunos de graduação e de pós-graduação da referida universidade.

Na estrutura da pós-graduação, o NEBIL está ligado à área de concentração “Estudos discursivos e textuais”, dentro da linha de pesquisa “Língua, literatura e sociedade: discurso na comunicação, discurso religioso, discurso pedagógico, discurso político”.

1.1 Descrição da proposta.

A proposta de trabalho do NEBIL se apresenta em duas áreas, ambas se desenvolvendo a partir de estudos, pesquisas, orientações de alunos de graduação e de pós-graduação, realização de eventos e produção bibliográfica.

A primeira pesquisa a Bíblia como texto literário. A segunda estuda a Bíblia e sua presença na literatura ficcional, principalmente a nacio-

nal. Em ambas as áreas se aplicam principalmente teorias advindas dos campos da teoria da literatura e da crítica literária.

Neste momento, no contexto das atividades do NEBIL, está em desenvolvimento o projeto de pesquisa intitulado “Análise literária dos evangelhos canônicos: novas abordagens para a interpretação bíblica”. O projeto é financiado pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa – Mackpesquisa, com prazo de duração de doze meses e com encerramento previsto para o final deste ano.

O atual projeto de pesquisa pretende desenvolver e aprofundar aspectos teóricos e analíticos centrados na Teoria Literária e, mais particularmente, na Teoria Narrativa, especificamente aplicados às narrativas neotestamentárias. Dessa forma, o projeto acrescentará novos elementos à interpretação literária de um grupo particular de narrativas presentes no Novo Testamento: os evangelhos canônicos.

O projeto se circunscreverá ao campo de estudos intitulado “Bíblia como literatura”, com amplo desenvolvimento na Europa e nos EUA. No Brasil, tais estudos ainda dão seus primeiros passos. O projeto visa, como produto, produzir material didático e de divulgação que seja relevante para alunos de graduação e de pós-graduação da Universidade Presbiteriana Mackenzie, principalmente dos cursos de Letras e Teologia, mas também a alunos de outros cursos no campo das ciências humanas, assim como a interessados em geral.

1.2 Principais atividades.

Em virtude da pandemia de Covid-19, desde o ano passado o grupo de pesquisa se reúne apenas virtualmente, em encontros periódicos para estudo e palestras de temas relevantes à pesquisa.

Entre os pesquisadores do projeto, os professores Crithiano Aguiar e João Leonel, docentes da Graduação e Pós-Graduação em Letras, na Universidade Presbiteriana Mackenzie, trabalham na linha de pesquisa

“Literatura e discurso religioso”, na referida pós-graduação, a partir da qual têm ministrado as matérias:

- Projeto Integrador: Literatura e Religiosidade (Oferecido a alunos de graduação dos cursos de Letras, Jornalismo e Comunicação).
- A narrativa bíblica como fenômeno literário/discursivo (Oferecida a alunos da pós-graduação em Letras).
- Literatura e religiosidade (Oferecida a alunos da pós-graduação em Letras);
- Textos religiosos como literatura: da produção à recepção (Oferecida a alunos da pós-graduação em Letras).

Além disso, os referidos professores orientam graduandos (Trabalhos de Conclusão de Curso) e pós-graduandos (dissertações e teses) em temáticas ligadas ao projeto de pesquisa, como segue (últimos quatro anos):

- Lucas Romaryo. Uma leitura do Cântico dos Cânticos. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso. Orientador: Cristhiano Aguiar.
- Esdras Alexandre Silva da Rocha. The Screwtape Letters de C. S. Lewis no Brasil (1964-2014). 2018. Dissertação. Orientador: João Leonel.
- Audrey Carine Cerqueira Santos. Da Calormânia para Nárnia: a reconstrução da identidade em *O cavalo e seu menino*. 2018. Dissertação. Orientador: João Leonel.
- Leni Soares Vieira Fernandes. Os céus e a terra passarão, mas as minhas palavras não hão de passar: os efeitos dos cronotopos no evangelho de Mateus. 2019. Tese. Orientador: João Leonel.
- Giovanna Lima. Religiosidade no conto A Hora e a Vez de Augusto Matraga. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso. Orientador: João Leonel.
- Antonio Rodrigues Lima. Intertextualidade entre a Bíblia e “Dois Irmãos”, de Milton Hatoum. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso. Orientador: João Leonel.
- Cássia Ester. “O Cavalo e seu Menino”, de C. S. Lewis. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso. Orientador: João Leonel.
- Carlos Roberto Miranda. Lendo a Bíblia como literatura: análise de Marcos 5.21-43. 2020. Dissertação. Orientador: João Leonel.
- Rony Santos Silva. Religiosidade em *Morte e vida Severina*. Trabalho de Conclusão de Curso. 2021. Orientador: João Leonel.
- Fábio de Oliveira. Narrador e personagens em Lucas 24: a construção do sentido. 2021. Dissertação. Orientador: João Leonel.

- Marcelo da Silva Figueiredo. Parábolas no evangelho de Lucas como literatura. Início: 2018. Tese. Orientador: João Leonel. Em andamento.
- Ricardo César Toniolo. Livros de Crônicas como literatura. Início: 2019. Tese. Orientador: João Leonel. Em andamento.
- Ueslei Fatarelli. Bíblias de estudos e a formação do leitor. Início: 2019. Tese. Orientador: João Leonel. Em andamento.
- Lucas Viana de O. Jr. Evangelho de Lucas como literatura. Início: 2020. Dissertação. Orientador: João Leonel. Em andamento.
- Marina Beatriz Mendonça Barone. As mulheres no evangelho de João. Início: 2021. Iniciação Científica. Orientador: João Leonel. Em andamento.

Dessa forma, a partir de orientações e matérias oferecidas, os docentes integram graduação e pós-graduação à temática desenvolvida pelo grupo de pesquisa.

Suzana Schwartz, vinculada ao projeto de pesquisa sobre os evangelhos canônicos, professora do Departamento de Línguas Orientais, ligado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, e diretora do Centro de Estudos Judaicos na mesma universidade, pesquisando principalmente a Bíblia Hebraica, contribui a partir de cursos e orientações (últimos quatro anos), como segue:

- A Esterilidade na Bíblia Hebraica (matéria oferecida a alunos de pós-graduação em Letras).
- Metodologias de pesquisa aplicadas aos Estudos Judaicos (matéria oferecida a alunos de pós-graduação em Letras).
- Cultura do Israel Bíblico I (matéria oferecida a alunos de graduação em Letras).
- Cultura do Israel Bíblico II (matéria oferecida a alunos de graduação em Letras).
- Conceitos da Bíblia Hebraica I (matéria oferecida a alunos de graduação em Letras).
- Conceitos da Bíblia Hebraica II (matéria oferecida a alunos de graduação em Letras).
- Lucas Iglesias. Vítila e agente: ironia e o ofício profético na Bíblia hebraica. 2019. Tese.
- Tiago Viudes Barboza. Cântico dos Cânticos e o teatro performático: ruptura ou retorno? 2021. Trabalho de Conclusão de Curso.
- André Kanasiro Spinelli Guimarães. Balaaão: um estudo crítico. Início: 2019. Dissertação. Em andamento.

- Quefren de Moura Eggers. A virgem e o clã: um estudo sobre filhas e irmãs na Bíblia hebraica. Início: 2019. Tese. Em andamento.
- Jonas Araújo Saboia. “erwat hadavar”- o uso da expressão na Bíblia hebraica. Início: 2020. Dissertação. Em andamento.

Com respeito a eventos, descrevem-se abaixo os ocorridos durante o biênio 2019/2020 e os previstos para este ano:

- 4ª. Jornada “Bíblia e Literatura”. 2019. Em parceria com a Pós-Graduação em Letras e a Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie e com o CELTA - UNICAMP (Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes). Palestras proferidas pelos doutores Daniel Santos Jr. (Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – Instituto Presbiteriano Mackenzie). Título: “Caracterização e personificação na literatura sapiencial”; Paulo Augusto de Souza Nogueira (Universidade Metodista de São Paulo - UMESP). Título: “Os arquétipos religiosos e as dinâmicas de sua recriação na literatura”; Thiago Mio Salla (USP). Título: “A Bíblia Sagrada de Graciliano Ramos: A Leitura do Texto Religioso enquanto Desmistificação e Metáfora”; e Alexandre Carneiro (Unicamp). Título: “O Evangelho da Cananéia interpretado por Gil Vicente (1534)”.
- 5ª. Jornada “Bíblia e Literatura”. 2020. Evento online. Em parceria com a Pós-Graduação em Letras e a Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie e com o CELTA - UNICAMP (Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes). Palestras proferidas pela doutora Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa (Universidade Complutense de Madri). Título: “Una aproximación a la recepción del libro de Génesis”; e pelo doutor Marcio Cappelli Aló Lopes (Universidade Metodista de São Paulo). Título: “Bíblia, ‘modos de usar’: a metamorfose da religião na poesia de Adília Lopes”.
- Diálogos PPGL. Realização do Programa de Pós-Graduação em Letras – Universidade Presbiteriana Mackenzie. Evento online ocorrido em 13 de agosto. Palestra proferida pelo dr. Alex Villas Boas (PUC/PR e CITER – Universidade Católica Portuguesa).
- Coordenação do Simpósio “Literatura e Religiosidade”, pelo dr. João Leonel, no contexto dos congressos da ABRALIC (Associação Brasileira de Literatura Comparada).
 - Edição 2019: juntamente com os doutores Marcos Lopes (Unicamp) e Alex Villas Boas (PUC/PR e CITER – Universidade Católica Portuguesa);
 - Edição 2020: coordenação com o doutor Marcos Lopes (Unicamp) e a doutora Ana Claudia da Silva (UnB);
 - Edição 2021 (ocorrerá em setembro): coordenação com os

doutores Marcos Lopes (Unicamp) e Alex Villas Boas (PUC/PR e CITER – Universidade Católica Portuguesa);

Congresso Internacional Literatura e Religiosidades. Evento online (ocorrerá em 04 e 05 de outubro). Parceria do NEBIL com pesquisadores das universidades Presbiteriana Mackenzie, USP, Unicamp, PUC/SP, PUC/Campinas, UMESP, Universidade Católica Portuguesa, Universidad Complutense de Madrid e Universidad de Barcelona.

2 Aspectos epistemológicos.

Indica-se, a seguir, a descrição resumida do campo de estudos “Bíblia como Literatura”, no qual se inserem as pesquisas do NEBIL. Os fundamentos teóricos desse campo são centrais para as pesquisas do grupo, mesmo com as necessárias complementações.

2.1 Bíblia como literatura.

Os estudos bíblicos, no contexto acadêmico e científico, têm se movido no decorrer do tempo a partir da aplicação de metodologias variadas. Se no primeiro século do cristianismo, momento de produção dos textos canônicos neotestamentários, foi praticada uma leitura cristocêntrica das Escrituras da Bíblia Hebraica, nos séculos seguintes seguiu-se uma teologia e hermenêutica guiadas por escolas filosóficas, produzindo em larga escala interpretações de cunho alegórico. No século 16 os reformadores, sob influência do Renascimento e do Humanismo, abandonaram a alegoria e se dedicaram ao estudo das línguas em que foram escritos o Antigo e o Novo Testamentos – hebraico, aramaico e grego – e aplicaram-se à análise dos textos bíblicos utilizando como ferramentas principalmente a filologia, a gramática e a história, de onde surgiu o método histórico-gramatical, utilizado ainda nos dias atuais.

Nos séculos 17 e 18, sob o impulso do Iluminismo e do Racionalismo, nasceu e se desenvolveu o método histórico-crítico, amplamente aplica-

do aos estudos da Bíblia. Como o próprio nome indica, tal método tem seu foco na reconstrução crítica de fatos históricos narrados nas Escrituras, mediada por processos racionalistas de interpretação. Expressam concretamente essa abordagem ao estudo da Bíblia as metodologias intituladas de História da Tradição, História das Fontes, História das Formas e História da Redação. O método histórico-crítico ainda é empregado em trabalhos acadêmicos de exegese bíblica.

Nos anos 1970, no contexto dos estudos acadêmicos de hermenêutica e exegese bíblicos, começou a se desenvolver a análise literária da Bíblia². Ainda que em diálogo com os métodos histórico-gramaticais e histórico-críticos, os estudos literários voltados para textos bíblicos priorizaram a análise sincrônica, com o objetivo de identificar processos retóricos de comunicação. Dessa forma, há uma alteração de paradigma interpretativo: da ênfase na reconstrução histórica para a atenção aos processos comunicacionais que os textos apresentam em seu diálogo com os leitores.

A atenção de hermeneutas e exegetas bíblicos à interpretação literária foi estimulada pelo livro de Erich Auerbach, *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*, publicado em 1946³. De modo particular, foram fundamentais os dois primeiros capítulos, “A cicatriz de Ulisses” e “Fortunata”, nos quais o autor desenvolve uma comparação entre narrativas do Antigo Testamento e de Homero e a apresentação realista de personagens neotestamentários em relação com o estilo clássico de descrição, respectivamente.

Outros teóricos e críticos literários passaram a se interessar pelo texto bíblico e a escrever sobre ele. Entre os mais conhecidos estão Robert Alter, com o livro *A arte da narrativa bíblica*, publicado originalmente em

2. Deve-se observar que as abordagens ligadas ao método histórico-crítico já utilizavam referenciais literários. Mas o fato destes cumprirem papel secundário, apenas fornecendo elementos que encaminhassem à reconstrução histórica, alvo central de tais metodologias, permite falar do surgimento dos estudos literários da Bíblia a partir dos anos 1970.

3. Primeira edição brasileira pela Editora Perspectiva em 1971.

1981⁴, e o *Guia literário da Bíblia*, que organizou juntamente com Frank Kermode em 1987⁵; assim como Harold Bloom, com suas incursões pelos textos bíblicos em *Abaixo as verdades sagradas*, de 1987⁶, *O livro de J*, de 1990⁷, e *The shadow of a great rock: a literary appreciation of the King James Bible*, de 2011, entre outros; e Northrop Frye, com *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*, de 1982⁸.

Com a abertura do caminho iniciada por Erich Auerbach e seu alargamento pelos teóricos e críticos da literatura, começaram a surgir, principalmente no mundo de fala inglesa, análises de livros bíblicos mediadas por teorias narrativas por parte de teólogos e exegetas. Como o projeto de pesquisa “Análise literária dos evangelhos canônicos” tem foco específico nos evangelhos, cita-se algumas dessas obras, a título de exemplificação: *Literary Criticism for New Testament Critics* (PETERSEN, 1978⁹); *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (RHOADS; DEWEY; MICHIE, 1982¹⁰); *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (CULPEPPER, 1983¹¹); *Matthew’s Story of Jesus* (EDWARDS, 1985); *Matthew as Story* (KINGSBURY, 1986¹²); *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 volumes (TANNEHILL, 1986 e 1990¹³); *What is Narrative Criticism?* (POWELL, 1990¹⁴); *John as Storyteller* (STIBBE, 1992¹⁵); *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (CARTER, 1995¹⁶); *Narrative Criticism of the New Testament: an introduction* (RESSEGUIE, 2005); *Anatomies of*

4. Edição brasileira de 2007.

5. Publicado no Brasil em 1997.

6. Edição brasileira de 2012.

7. Traduzido para o português em 1992.

8. Publicado primeiramente no Brasil pela Boitempo em 2004, recebeu nova edição em 2021 pela editora Sétimo Selo.

9. Edição atualizada em 2008.

10. O livro foi lançado em segunda edição em 1999 com a participação de Joanna Dewey.

11. Nova edição em 1987.

12. Segunda edição em 1988.

13. Novas edições: volume 1 em 1989 e volume 2 em 1991.

14. Nova edição em 1991.

15. Última edição em 1995.

16. Nova edição revisada em 2004.

Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature (TATCHER; MOORE, 2008); *Mark as Story: Retrospect and Prospect* (IVERSON; SKINNER, 2011); *The Theological Intentions of Mark's Literary Devices* (DEPPE, 2015); *Characters and Characterization in Luke-Acts* (DICKNEN; SNYDER, 2016); *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels* (CALHOUN; MOESSNER; NICKLAS, 2020); *The Gospels as Stories: A Narrative Approach to Matthew, Mark, Luke, and John* (BROWN, 2020).

No Brasil, tal pesquisa ainda está em fase inicial. Há poucas obras traduzidas, e ainda menos aquelas produzidas por autores nacionais. Por conseguinte, o projeto sobre os evangelhos canônicos tem como objetivo ampliar e aprofundar os estudos literários da Bíblia, e de modo particular as pesquisas sobre os evangelhos em nosso país.

Em relação ao estudo literário dos evangelhos, pouco tem sido feito para o desenvolvimento do campo em contexto nacional. A produção literária ainda continua vinculada majoritariamente a estudos voltados para aspectos devocionais, que procuram atender a necessidades de comunidades cristãs, ou então se destinam a pregadores e exegetas com o objetivo de esclarecer os textos bíblicos principalmente em aspectos contextuais. Em ambas as abordagens, permanecem as perspectivas teóricas já mencionadas, principalmente o historicismo, que traz como produto final a ênfase no passado, via de regra em detrimento dos aspectos retóricos e literários dos textos, centrais para que sejam atualizados e aplicados aos leitores contemporâneos.

Tal situação está vinculada à avaliação negativa dos evangelhos enquanto produção literária realizada no início do século 20 pela escola crítica, exemplificada em seus dois expoentes maiores, Martin Dibelius e Rudolf Bultmann. Para eles, os textos evangélicos eram coletâneas de memórias e fragmentos textuais, sem maior nexos, carecendo, em muitas situações, de veracidade histórica. Daí decorreram duas conclusões: a inexistência histórica dos relatos e, como pressuposto dela, a limitada ca-

pacidade literária dos autores e de seus textos.

O que se seguiu foi a definição dos evangelhos como literatura própria do cristianismo, gênero literário rudimentar, sem conexões com os gêneros do mundo grego. Cabe notar que tal classificação é seguida, em caráter majoritário, pela hermenêutica e exegese conservadoras que, em oposição aos pressupostos do criticismo, afirmam a veracidade histórica dos relatos evangélicos. Configura-se, dessa forma, a centralidade do aspecto histórico, seja para criticá-lo, seja para defendê-lo, o que traz, na maioria dos casos, a pouca atenção aos aspectos literários (cf. ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 23-28).

As pesquisas do NEBIL, e do projeto sobre os evangelhos canônicos em particular, inserem-se nesse contexto, afirmando a centralidade da análise literária da Bíblia, uma vez que as Escrituras devem ser abordadas, antes de tudo, a partir de seu status de “texto”. Como decorrência, discussões mais amplas, relativas ao gênero literário dos evangelhos, devem ser retomadas a partir de suas características literárias, assim como a atualização da definição e análise de gêneros menores que estão incorporados a eles, como parábolas, ditos de sabedoria, profecias, genealogias etc.

Não se pretende negar a tradição hermenêutica e exegética desenvolvida ao longo de séculos do cristianismo, mas incorporar a essa tradição uma nova perspectiva teórico-analítica, cujas contribuições mais expressivas se dão na compreensão dos textos e de seus mecanismos de comunicação, assim como a atenção ao processo de recepção e interpretação desses textos. Tal pesquisa vincula-se, em seus frutos, não apenas à evolução dos estudos acadêmicos dos evangelhos, mas também às comunidades religiosas que serão beneficiadas com ferramentas interpretativas úteis ao ensino dos evangelhos.

2.2 Referenciais teóricos.

Estudar a Bíblia, e mais especificamente os evangelhos bíblicos, a

partir de teorias literárias, seja para discutir novas propostas de definição do gênero literário, como a biografia greco-romana (cf. MOMIGLIANO, 1993; OPORTO, 2015), ou as estéticas que governam o fluxo narrativo, como os estudos da História Oral (cf. BYRSKOG, 2002), ou aspectos relacionados com a configuração de espaços, tempos, personagens, enredos e narradores (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 112-123) trará novas perspectivas que contribuirão tanto com o desenvolvimento acadêmico da área literária e teológica, como, a partir da divulgação dos resultados da pesquisa, chegarão a um público mais amplo, contando, entre ele, comunidades religiosas.

Para o desenvolvimento estruturado e sólido do projeto, determinados autores e suas teorias são fundamentais. São eles: Erich Auerbach, Northrop Frye, Robert Alter, Antonio Candido, Roger Chartier, Gerard Genette, Wolfgang Iser, Hans Robert Jauss e Frederico Lourenço. Isso não nega o fato de que outros teóricos, segundo a particularidade de abordagem de cada pesquisador, sejam agregados.

Erich Auerbach (2011) é reconhecido como pioneiro no estudo literário da Bíblia, abrindo as portas para que biblistas trilhassem o mesmo caminho. Sua proposta de conceber como virtude literária o caráter lacônico da narrativa bíblica presente no livro do Gênesis e o realce ao desenvolvimento do personagem bíblico, elementos, entre outros, o tornam modelo de análise literária e um dos pilares teóricos das pesquisas do grupo.

Northrop Frye (2004), com sua concepção da Bíblia como o “grande código”, a partir do qual a literatura ocidental se erigiu, e a ênfase nas relações intertextuais e interdiscursivas entre textos bíblicos, que se constituiu em modelo para a literatura ficcional, é de suma importância não apenas para as análises literárias de textos bíblicos, mas, principalmente, para a conexão de tais textos com a literatura ficcional.

Robert Alter (1997, 2007) a partir da teoria da “arte compósita” do texto bíblico, que explica aparentes contradições entre textos, e com as

análises da arte literária com que foram elaborados segmentos narrativos do Antigo Testamento, torna-se, igualmente, um dos teóricos mais importantes para pesquisadores e alunos.

A contribuição trazida por Antonio Candido (2009) diz respeito ao conceito de “sistema literário”, que permite reconhecer, para além de unidades de textos bíblicos isoladas, ou mesmo de livros solitários, conexões formais, sociais, literárias e de contexto de produção mais amplos que são fundamentais para que as pesquisas adquiram maior amplitude.

Roger Chartier (2011, 2014), por sua vez, contribui com elementos teóricos ligados à história do livro e da leitura, como a atenção à materialidade das obras, o papel de editores, a formação de leitores, comunidades de leitores, protocolos de leitura e a atenção entre a tensão criada entre textos estáveis em sua forma e leituras instáveis em suas leituras.

Gerard Genette (2009) é de fundamental importância por realçar que textos sempre se apresentam envolvidos por uma série de paratextos que influenciam os leitores na percepção de seus sentidos. A identificação deles e de suas funções trazem luz e aprofundam as pesquisas desenvolvidas pelos pesquisadores.

Autores ligados à Estética da Recepção, como Wolfgang Iser (1974, 1996, 1999) e Hans Robert Jauss (2010), com a ênfase colocada na recepção dos textos literários, são centrais para os estudos desenvolvidos no NEBIL. A definição de texto como propositor de sentidos ao mesmo tempo aberto para seu preenchimento, e também da constituição de uma história da recepção, permitem que sejam estabelecidas diferenças teóricas entre a leitura literária da Bíblia e a leitura teológica, que procura fechamento de sentido no processo interpretativo.

A importância de Frederico Lourenço (2017, 2018, 2019), autor de traduções do grego clássico, para as pesquisas do projeto está ligada diretamente à sua tradução do Novo Testamento, a partir do texto grego, e do Antigo Testamento, segundo o texto grego da Septuaginta, publicadas originalmente em Portugal e, no Brasil, pela Companhia das Letras.

Além da tradução renovada, apresenta rico aparato paratextual.

Além destes principais referenciais teóricos, também fundamentam nossa pesquisa, em caráter suplementar, obras lançadas em língua portuguesa e que propõem uma leitura dos textos bíblicos a partir de uma perspectiva interdisciplinar que também contempla a dimensão literária. Podemos destacar *O livro das origens: uma leitura descomprometida do Gênesis* (CAVALCANTI, 2021) e *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções* (CAVALCANTI, 2005), ambos de autoria de Geraldo Holanda Cavalcanti; *História da literatura do Antigo Testamento* (SCHMID, 2013); *Antigo Testamento: introdução* (SKA, 2018), *Antigo Testamento* (SKA, 2018); *O tempo que resta: um comentário à Carta dos Romanos* (AGAMBEN, 2016).

Algumas obras historiográficas recentemente podem ser apontadas como referências: *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados* (FINKESTEIN; SILBERMAN, 2018); *Para conhecer a Bíblia: um guia histórico e cultural* (SELLIER, 2011); *A Bíblia* (BRIQUEL-CHATONNET, 2006); *A Bíblia e seus segredos* (ARIAS, 2004); *Bibliotecas no mundo antigo* (CASSON, 2018); *SPQR: uma história da Roma Antiga* (BEARD, 2017). Para a compreensão de estratégias de composição retórica na Antiguidade e também de estratégias de leitura na Antiguidade e medievo, temos o clássico *Literatura europeia e idade média latina* (CURTIUS, 2013).

Por fim, gostaríamos de destacar três traduções da Bíblia e/ou dos Evangelhos que se somam, também de modo suplementar, às referências apontadas nas páginas anteriores: *Os evangelhos: uma tradução* (CAVALLARI, 2020); *The new Oxford annotated Bible* (2018); *The Hebrew Bible: a translation with commentary* (ALTER, 2018).

3 Produção bibliográfica (últimos quatro anos).

A lista abaixo apresenta a produção bibliográfica dos pesquisadores do NEBIL.

3.1 João Leonel.

[LEONEL, João](#), [FERREIRA, J. C. L.](#) GUIMARÃES, Alexandre Huady T. (Org.). *Literatura brasileira e religiosidade*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2018.

[LEONEL, João](#); NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *A Bíblia em 3D: um livro, três olhares*. São Paulo: Recriar, 2020.

LEONEL, João; CARNEIRO, Marcelo da Silva (Orgs.). *Bíblia, ontem e hoje: métodos e abordagens*. São Paulo: Recriar (a ser publicado neste ano).

LEONEL, João (Org.). *Bíblia, literatura e recepção*. São Paulo: Ateliê; Ed. Mackenzie (a ser publicado neste ano).

Bíblia e literatura: relação e complementação. In: BRITTO, Regina Pires de; TREVISAN, Ana Lúcia; DUARTE, Marcos Nepomuceno (Org.). *Estudos textuais e discursivos em múltiplas perspectivas*. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2019. Ebook.

“Casa” como cenário no evangelho de Mateus: ficcionalização e recepção. *Via Spiritus* (Porto, Portugal), v. 26, p. 185-206, 2019.

A leitura literária da Bíblia e a espiritualidade cristã. *Teoliterária: Revista Brasileira de Teologia e Literaturas*, v. 10, p. 11-30, 2020.

Coautoria. TONIOLO, R. C. As voltas do filho pródigo, de Autran Dourado, e a parábola bíblica. *Cerrados* (UnB), v. 53, p. 250-283, 2020.

A Arca de Noé em Bíblias de Estudo brasileiras: recepção e formação de leitores. *Forma Breve* (Universidade de Aveiro, Portugal), v. 1, p. 373-388, 2020.

Coautoria. LIMA, A. O.; AGUIAR, C. M.; HACK. Leitura literária da Bíblia: um projeto. *Revista Todas as Letras* (Mackenzie. Online), v. 22, p. 1-16, 2020.

3.2 Cristhiano Motta Aguiar.

Coautoria. DELLA-FLORA, L. J. Ambivalências contemporâneas:

mito e religiosidade em Estela sem Deus, de Jeferson Tenório. *Cerrados (UnB)*, v. 29, p. 300-318, 2020.

E pois me Deus nom val: a ideia de Deus nas cantigas de amor galego-portuguesas. *Teoliterária: Revista Brasileira de Teologia e Literaturas*, v. 10, p. 159-179, 2020.

Coautoria. LEONEL, J.; LIMA, A. O.; HACK, J. L. Leitura literária da Bíblia: um projeto. *Revista todas as letras (Mackenzie. Online)*, v. 22, p. 1-16, 2020.

Narrativa bíblica e espaço: uma análise da representação do espaço em Gênesis 24. In: BRITTO, Regina Pires de; TREVISAN, Ana Lúcia; DUARTE, Marcos Nepomuceno (Org.). *Estudos textuais e discursivos em múltiplas perspectivas*. São Paulo: Ed. Mackenzie, 2019. Ebook.

3.3 Suzana Schwarts.

As águas e o seco: um ensaio sobre Redenção e Salvação de Israel na Bíblia Hebraica. *Forma breve (Universidade de Aveiro, Portugal)*, v. 16, p. 345-353, 2021.

Amor, desejo e coisas que me ultrapassam: um estudo interdisciplinar da instituição do matrimônio na Bíblia hebraica. *Estudos de Religião*, v. 3, p. 1-288, 2020.

Coautoria. HUBNER, M. M. Ensina-nos a contar os nossos dias: uma análise intertextual dos 120 anos da vida do homem na Bíblia Hebraica. *Arquivo maaravi*, v. 13, p. 1-17, 2019.

3.4 Anderson de Oliveira Lima.

Ateologia das origens: ensaios sobre o Gênesis. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

A Bíblia de Lourenço: uma Bíblia laica. *Reflexão*, v. 43, p. 311-327, 2018.

Ateologia bíblica: convite a uma exegese laica. *Cadernos de Fé e Cultura*, v. 3, p. 57-65, 2018.

A história da negação de Pedro: uma crítica literária e ateológica. *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 9, p. 299-331, 2019.

Paratextos da Bíblia de Frederico Lourenço. *Cerrados (UnB)*, v. 1, p. 15-34, 2020.

A Bíblia Grega traduzida por Frederico Lourenço: tradução e paratextos. *Via Atlântica*, v. 38, p. 11-39, 2020.

LEONEL, J.; HACK, J. L.; AGUIAR, C. M. leitura literária da bíblia: um projeto. *Revista Todas as Letras (Mackenzie. online)*, v. 22, p. 1-16, 2020.

A Bíblia como literatura no brasil. *Caminhando (São Bernardo do Campo)*, v. 25, p. 199-212, 2020.

A Septuaginta em língua portuguesa na tradução de Frederico Lourenço. *Estudos de Religião (UMESP)*, v. 35, p. 49-62, 2021.

Textos religiosos na cultura secular: características das bíblias laicas a partir da análise do salmo 2. *Reflexão (PUCCAMP)*, v. 46, p. 1-15, 2021.

3.5 Jonathan Lui Hack.

Teologia e Literatura: o texto bíblico como arte literária. São Paulo: Fonte, 2019.

Judá e Tamar: uma abordagem literária a Gênesis 38. São Paulo: Fonte, 2019.

Tolkien e a Bíblia: pesquisas teológicas no legendário tolkieniano. São Paulo: Fonte, 2019.

Coautoria. LEONEL, J.; LIMA, A. O.; AGUIAR, C. M. Leitura literária da Bíblia: um projeto. *Revista Todas as Letras (Mackenzie. Online)*, v. 22, p. 1-16, 2020.

4 Pesquisadores – NEBIL.

4.1. *João Cesário Leonel Ferreira* (Líder. Professor do Mackenzie).

Pós-doutorado em História da Leitura pela Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

4.2 *Cristhiano Motta Aguiar* (Professor do Mackenzie. Pesquisador).

Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie e professor dos cursos de Letras e Jornalismo da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

4.3 *Jonathan Luís Hack* (Professor do Mackenzie. Pesquisador).

Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor do curso de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

4.4 *Suzana Chwartz* (Pesquisadora voluntária externa).

Doutora em Língua, Literatura e Cultura Judaicas pela USP. Professora Livre-Docente da Universidade de São Paulo (USP), onde coordena o Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes.

4.5 *Anderson de Oliveira Lima* (Pesquisador voluntário externo).

Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Atualmente realiza pesquisa de pós-doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (USP).

5 Discentes – NEBIL.

5.1 *Francikley Vito* (aluno de doutorado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.2 *Ricardo César Toniolo* (aluno de doutorado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.3 *Marcelo da Silva Figueiredo* (aluno de doutorado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.4 *Priscilla Claudia Pavan de Freitas* (aluna de doutorado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.5 *Wilson Bento* (aluno de doutorado – Universidade Livre de Amsterdã – Holanda).

5.6 *Lucas Viana de O. Jr.* (aluno de mestrado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.7 *Mário Coutinho dos Santos* (aluno de mestrado – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

5.8 *Maria Júlia Leite* (aluna de graduação – Universidade Presbiteriana Mackenzie).

Referências

- AIRAS, Juan. *A Bíblia se seus segredos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ALTER, Robert. *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. New York: W. W. Norton & Company, 2018.

- ALTER, Robert. *A Arte da Narrativa Bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.
- BÍBLIA, volume I: Novo Testamento: os quatro Evangelhos*. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BÍBLIA, volume II: Novo Testamento: apóstolos, epístolas, Apocalipse*. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BÍBLIA, volume III: Antigo Testamento: os livros proféticos*. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BLOOM, Harold. *O livro de J*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BLOOM, Harold. *The shadow of a great rock: a literary appreciation of the Kings James Bible*. New Haven/London: Yale University Press, 2011.
- BRIQUEL-CHATONNET, A *Bíblia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BROWN, Jeannine K. *The Gospels as Stories: A Narrative Approach to Matthew, Mark, Luke, and John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2020.
- BYRSKOG, Samuel. *Story as History. History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Boston, Leiden: Brill Academic, 2002.
- CALHOUN, Robert Matthew; MOESSNER, David P.; NICKLAS, Tobias. (Ed.) *Modern and Ancient Literary Criticism of the Gospels*. Continuing the Debate on Gospel Genre(s). Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. 12. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: FAPESP; Ouro sobre azul, 2009.
- CASSON, Lionel. *Bibliotecas no mundo antigo*. São Paulo: Vestígio,

2018.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O livro das origens: uma leitura descomprometida do Gênesis*. Cotia: Ateliê Editorial, 2021.

CAVALCANTI, Geraldo Holanda. *O Cântico dos Cânticos: um ensaio de interpretação através de suas traduções*. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.

CAVALLARI, Marcelo Musa. *Os evangelhos: uma tradução*. Cotia: Ateliê Editorial, 2020.

CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. São Paulo: UNESP, 2014.

CHARTIER, Roger. (org.). *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

COOGAN, Michael D. *The new Oxford annotated Bible*. New York: Oxford University Press, 2018

CULPEPPER, Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress, 1987.

CURTIUS, E.R. *Literatura europeia e idade média latina*. São Paulo: Edusp, 2013.

DEPPE, Dean B. *The Theological Intentions of Mark's Literary Devices*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2015.

DICKEN, Frank; SNYDER, Julia (Eds.). *Characters and Characterization in Luke-Acts*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.

EDWARDS, Richard A. *Matthew's Story of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1985.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens de seus textos sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

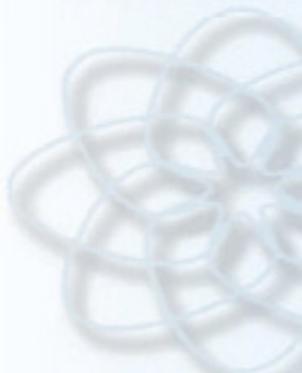
FRYE, Northrop. *O grande código: a Bíblia e a literatura*. Campinas: Sétimo Selo, 2021.

GENETTE, Gérard. *Paratextos editoriais*. Cotia: Ateliê, 2009.

ISER, Wolfgang. *O ato da leitura: uma teoria do efeito estético*. v. 1 e 2. São Paulo: 34, 1996, 1999.

ISER, Wolfgang. *The implied reader*. Baltimore: John Hopkins University, 1974.

- IVERSON, Kelly R.; SKINNER, Christopher W. (Eds.) *Mark as Story: Retrospect and Prospect*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- JAUSS, Hans Robert. *A História da Literatura como provocação à Teoria Literária*. São Paulo: Ática, 2010.
- KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. Expanded ed. Cambridge: Harvard University, 1993.
- OPORTO, Santiago Guijarro. *Os evangelhos. Memória, Biografia, Escritura*. São Paulo: Loyola, 2015.
- PETERSEN, Norman R. *Literary Criticism for New Testament Critics*. Philadelphia: Wipf & Stock, 2008.
- POWELL, Mark Allan. *What is Narrative Criticism?* Mineápolis: Augsburg Fortress, 1991.
- RESSEGUIE, James L. *Narrative Criticism of the New Testament: an introduction*. Michigan: Baker Academic, 2005.
- RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Don. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2 ed. Philadelphia: Fortress, 1999.
- SCHMID, Konrad. *História da literatura do antigo testamento: uma introdução*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- SELLIER, Philippe. *Para conhecer a Bíblia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- STIBBE, Mark W. G. *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University, 1995.
- SKA, Jean-Louis. *Antigo testamento: introdução*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- SKA, Jean-Louis. *Antigo testamento: temas e leituras*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- TANNEHILL, Robert. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. 2 ed. Philadelphia: Fortress. 2 v. 1989 e 1991.
- TATCHER, Tom; MOORE, Stephen D. (Eds.). *Anatomies of Narrative Criticism: The Past, Present, and Futures of the Fourth Gospel as Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- ZABATIERO, Júlio P. T.; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.



Enviado em
06.07.2021
Aprovado em
08.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) Membro do corpo docente permanente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Contato: brenomartinscampos@gmail.com

**Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas Contato: cecibmariani@gmail.com

***Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg (Ruprecht-Karls). Professor pesquisador da Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Atua como docente e pesquisador na área das Ciências da Religião. Contato: pasn777@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p190-213

Religião, linguagem e cultura: a propósito dos 10 anos da *Revista Teoliterária*

Religion, Language, and Culture: *Apropos*
of the 10th Anniversary of *Teoliteraria* –
Journal of Literatures and Theologies

**Breno Martins Campos*

***Ceci Maria Costa Baptista Mariani*

****Paulo Augusto de Souza Nogueira*

Resumo

O Grupo de Pesquisa “Religião, linguagem e cultura” (RELINC) – cadastrado no “Diretório de Grupos de Pesquisa” do CNPq e certificado pela PUC-Campinas – desenvolve pesquisas em franco diálogo com o escopo da *Teoliterária*, que completa 10 anos de existência. Estudamos as relações entre religião, linguagem e cultura, analisando, por um lado, a polissemia e a possibilidade de recriação de sentidos ilimitados da linguagem em diálogo e

tensão com o sagrado; e, por outro lado, procurando compreender as formas de domesticação e submissão da linguagem religiosa a projetos de poder. Nosso artigo se organiza em três seções, ao mesmo tempo, descritivas e analíticas: (1) a apresentação do RELINC para a comunidade que se organiza em torno da *Teoliterária*; (2) os aspectos epistemológicos envolvidos em nossas pesquisas, com destaque para o diálogo da religião com a arte (especialmente, a literatura e o cinema) e para a mística religiosa como crítica social; e (3) os aspectos bibliométricos do RELINC, referentes ao último quadriênio avaliativo (de acordo com o calendário da CAPES).

Palavras-chave: Linguagem religiosa. Mística. Teologia. RELINC. *Teoliterária*.

Abstract

The Research Group “Religion, Language and Culture” – listed in the CNPq Directory of Research Groups and certified by the PUC-Campinas – develops research in dialog with the range of themes of *Teoliterária*, that completes 10 years of existence. We investigate the relationships among religion, language, and culture, analyzing, on one side, the polyphony of religion and its illimited power of creation of meaning in dialogue and tension with the sacred, and, on the other side, seek to understand its forms of domestication and its submission to power projects. Our article is organized in three sections that are at the same time descriptive and analytic: (1) the presentation of RELINC to the *Teoliterária* community; (2) epistemological aspects of our research, highlighting the dialogue between religion and the arts (literature and film, in special) and religious mystic as social criticism; and (3) bibliometric data from RELINC, referring to the last four years period of CAPES evaluation.

Keywords: Religious language. Mystic. Theology. Research Group “Religion, Language and Culture”. *Teoliteraria*.

A. Apresentação do grupo de pesquisa

No “Grupo de Pesquisa: Religião, linguagem e cultura” (RELINC) – cadastrado no “Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil” do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e certificado pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas

(PUC-Campinas) –, entendemos que a linguagem, de forma criativa, estrutura e dá expressão à experiência religiosa, articulando experiências com o sagrado. Em contrapartida, compreendemos também que o discurso religioso, precisamente por ter o potencial de estruturação da experiência, é alvo de ideologias e projetos de poder e dominação que buscam controlar seus múltiplos significados. Por isso mesmo, estudamos a relação entre religião, linguagem e cultura, analisando, por um lado, sua polissemia e possibilidade de recriação de sentidos ilimitados, em diálogo e tensão com o sagrado, e, por outro, procurando entender as formas de domesticação e submissão da linguagem religiosa.

Com outro nome e também com uma composição diferente da atual, o precursor deste Grupo de Pesquisa (RELINC) foi organizado em meados da primeira década do século XX, dentro de uma política de consolidação da pesquisa e pós-graduação na PUC-Campinas¹. Com a aprovação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da PUC-Campinas pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e já com a participação do prof. Breno Martins Campos e da profa. Ceci Maria Costa Baptista Mariani, teve início em 2014 a fase do RELINC que vem até os dias de hoje. Em 2020, chegou ao PPGCR da PUC-Campinas, bem como ao RELINC, o prof. Paulo Augusto de Souza Nogueira.

As repercussões do RELINC – ou suas principais atividades –, tanto no campo acadêmico (pesquisa e ensino) como na sociedade de modo geral (extensão), configuram-se em três eixos interdisciplinares: (1) a poética e a mística, na perspectiva da teopoética e dos estudos do feminino; (2) os discursos fundamentalistas, analisados pelas ciências sociais e da religião; e (3) a polissemia dos textos religiosos na história, por meio da semiótica da cultura e dos estudos discursivos e culturais. De um ponto de vista prático, de acordo com os protocolos

1. Para informações mais detalhadas, cf. a história dos Grupos de Pesquisa na PUC-Campinas. Disponível em: <https://www.puc-campinas.edu.br/propeq/grupos-de-pesquisa/>. Acesso em: 3 jul 2021.

próprios do funcionamento da pós-graduação na PUC-Campinas, reúne-se o RELINC, periodicamente, para debater pesquisas dos professores, pós-doutorandos, mestrandos e de alunos de Iniciação Científica; além disso, também compõem nossa agenda reuniões mais burocráticas e administrativas. Em meio às reuniões, fazemos o esforço de participar nos congressos de nossa área – e também de incentivar a participação de nossos alunos neles –, notadamente, o da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) e o da ANPTECRE (Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião).

Estamos convencidos de que a interdisciplinaridade é mais competente para a compreensão das temáticas que caracterizam o RELINC (em toda sua complexidade) do que qualquer disciplina isolada ou hiperespecializada. Assim, procuramos ir ao encontro do que prescreve o “Documento de área – Área 44: Ciências da Religião e Teologia” da CAPES (2021, p. 7):

A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico-metodológico.

Localizamos nossa discussão no diálogo criativo entre saberes, por oportuno, fazendo menção a três das oito subáreas pertencentes à “Árvore do conhecimento» em Ciências da Religião e Teologia (CAPES, 2021, p. 3-4), bem como a seus temas correlatos: (1) “Ciência da Religião Aplicada”: “temas associados à diversidade, respeito e tolerância”; (2) “Ciências da Linguagem Religiosa”: “relações entre linguagem religiosa, linguagem artístico-literária e linguagem em geral”; e (3) “Teologia Fundamental-Sistemática”: “Fundamentação da teologia e seu desenvolvimento coerente (sistemático); exposição do dogma (aspecto que-rigmático)”.

B. Aspectos epistemológicos

1 Polissemia da linguagem religiosa

1.1 Principais referências teóricas

O dinamismo das linguagens religiosas, seja nos grupos populares na periferia, seja nas artes, apresenta um problema teórico para as ciências da religião. Como entender que os símbolos, as imagens, as narrativas não apenas sobrevivem, mas são ativados em novas composições, de forma que sentidos potenciais nos textos do passado sejam manifestos nas releituras contemporâneas? O que possibilita que um texto religioso seja outro, um novo texto, mesmo quando ainda mantém elementos de sua composição original? E como pode um texto do passado, escrito para sociedades distantes das contemporâneas, fazer sentido a sujeitos de nosso tempo? E ainda, como entender os processos de tradução de textos religiosos em novas mídias, como, por exemplo, na adaptação de um texto escrito a uma imagem, ou dos dois a um filme? De onde vem essa vitalidade dos textos religiosos? Como analisar esses processos criticamente, como parte constituinte da relação entre linguagem e religião? Este é um dos problemas de fundo abordados pelo RELINC. Para dar conta do dinamismo, do poder de transformação e atualização dos símbolos, imagens, rituais e textos religiosos no presente, propomos uma análise das expressões religiosas a partir de um tripé conceitual: complexidade do texto-distância temporal-interferência do leitor. Ainda que a construção desse quadro teórico seja objeto constante de nosso grupo de pesquisa, oferecemos alguns conceitos da semiótica da cultura que nos permitem uma abordagem das dinâmicas e transformações da linguagem religiosa na cultura.

Iuri Lotman (1922-1933), teórico russo fundador da Escola Tártu-Moscú de semiótica, oferece-nos conceitos e instrumentos teóricos para a compreensão dos motivos pelos quais os textos da cultura – e

entre eles os religiosos – têm potencial de reinterpretação na história. Lotman estava interessado inicialmente na interpretação da obra literária e para ele a poesia é a forma literária mais dotada de polissemia, ou seja, tem um poder infinito de criação e transmissão de mensagens. Um conceito fundamental na obra de Iuri Lotman é o conceito de *texto*. Texto aqui é entendido como unidade de informação articulada por um sistema de signos². Neste sentido, um poema, um salmo, mas também uma imagem, um gesto ou um ritual inteiro podem ser entendidos como textos.

O fato de os textos serem entendidos como unidade de informação retira deles a aura romântica de portadores de sentidos transcendentais e faz com que possam ser analisados como informação no sistema da cultura. Os textos, segundo Lotman (2000, p. 11-19), têm fundamentalmente três funções. A primeira é transmitir informação. Este objetivo é cumprido principalmente pelos textos de caráter mais técnico, portanto, monossêmico, como no caso de manuais técnicos. Segundo Lotman, há certa resistência da linguagem humana em cumprir esta função puramente referencial, o que nos conduz à segunda função do texto, que é a de criar novas mensagens, ou seja, produzir novos textos. Isto é visto como um problema nas teorias de informação tradicionais, que interpretam alterações como “ruídos”. No entanto, quem recebe uma mensagem tem questões, pressupostos, conhecimentos, interesses diferentes do emissor. Por conseguinte, o texto que ele decodifica é diferente do emitido. Se o ideal de texto na primeira função é o manual técnico de instruções, ou melhor ainda, a linguagem artificial de um computador, o texto ideal no segundo caso é o texto poético, artístico e religioso. Textos complexamente estruturados, ao entrar em contato com seus interlocutores, sejam pessoas ou outros textos, têm o poder de serem transformados em textos diferentes, de gerar novas mensagens. É neles que se encontra o maior grau de polissemia. A polissemia pode ser ainda maior

2. Irene Machado define o conceito de texto de Lotman como “mecanismo elementar que conjuga sistemas e, com isso, confere unidade pela transformação da experiência em cultura [...] a noção de texto não se aplica apenas a mensagens da língua natural, mas a todos os portadores de sentido: cerimônia, obras de arte, peça musical” (2003, p. 168).

se este texto for dotado de sincretismo estrutural, como no caso da junção de escrita com imagem, ou de canto com dança. A terceira função do texto, por sua vez, é a de preservar informação por meio de memória. Memória no texto da cultura não é preservação de informação pura e simples. Como o texto é complexo e entra em contato com diferentes temporalidades, a memória da cultura é também um dispositivo multi-forme. Neste processo, os textos da cultura são símbolos densos que concentram informação, permitindo que todas as suas leituras sejam potencialmente presentes e possam assim ser reativadas e reinterpretadas por leitores de outras temporalidades.

Mas o que torna o texto algo tão polissêmico e capaz de gerar novas mensagens? Para Lotman (1996), o texto da cultura é constituído por assimetria semiótica e por dupla codificação. Ele é assimétrico porque sempre precisa de um interlocutor, seja no diálogo dos hemisférios cerebrais no monólogo de um indivíduo até os complexos processos de diálogo a que são submetidos os textos na sociedade. E o texto também se constitui em algo sincrético. Ele é no mínimo duplamente codificado: na língua natural (o português, o espanhol, por exemplo) e também na língua da cultura (no sistema religioso, jurídico, artístico, social etc.). A língua natural é, desta forma, emulada pelos sistemas da cultura, de forma que temos o que Lotman chama de sistemas modalizantes de segundo grau, ou seja, sistemas da cultura que dão forma ao que é amorfo, da mesma forma que a língua natural organiza em mundo humano a natureza. Por fim, o texto também é sincrético ao ser composto por diferentes tipos de códigos. Um ritual é composto por gestos e palavras; um poema é composto por sistemas fonéticos, de rimas, de ritmos, de semântica, imagens provenientes de metáforas etc.; um filme é composto por imagens em movimento, música, palavras (se legendado, por palavras escritas). Ou seja, os textos da cultura são compostos por estruturas de organização sógnica que entram em fricção umas com as outras desestabilizando o sentido estabelecido e permitindo novas formas de estruturação e de geração de sentido. A transição no texto do sentido

de um subcódigo ao outro (digamos, do texto à imagem, ou vice-versa) requer processos dinâmicos de tradução que potencializam a criação de novas mensagens. No dizer de Lotman:

[...] o texto se apresenta diante de nós não como a realização de uma mensagem em uma única linguagem qualquer, mas como um complexo dispositivo que guarda códigos variados, capaz de transformar as mensagens recebidas e de gerar novas mensagens, tornando-se um gerador informacional que possui características de uma pessoa com um intelecto altamente desenvolvido” (1996, p. 84).

Segundo a proposta de Lotman, o texto só pode existir no contato com o interlocutor. Estes interlocutores podem ser textos de outras culturas ou mesmo o leitor, entendido como um texto. Estes, ao entrarem em contato com um dado texto (ou com uma cultura, entendida aqui como uma grande rede de textos), desestabilizam-no e provocam nele explosão de novos sentidos. Nesta perspectiva, quanto mais estranhos e distantes os textos que entram em contato com um texto previamente dado, mais este se desestabiliza e produz novos sentidos. O estranhamento, seja por diferença em relação ao sistema da cultura, seja por distância temporal, é fator que provoca transformações do texto³. As mudanças ocorridas com a criação de novos textos são percebidas como “desfigurações”. A cultura tem que assimilar estes novos textos por meio de traduções. Se elas não acontecem, o sistema textual (e a cultura é um grande sistema de textos estruturados hierarquicamente) se rompe. Daí a importância das metalinguagens que ajudam a criar diálogo e senso de unidade entre os fragmentos da cultura. Este aspecto da desestabilização da cultura na criação de novas mensagens (decorrente do encontro com textos estranhos a ela) remete-nos ao fato de a ambivalência ser um elemento que favorece a criação de textos e a dinamização da cultura. Por isso Lotman insiste que os processos culturais e históricos são im-

3. Cf. Lotman (1986, p.61-76), notadamente o ensaio “Para la construcción de una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)”.

previsíveis. Não sabemos como será a cultura no futuro. As variáveis na cultura são imensas, seu dinamismo não pode ser captado pelas teorias.

Ao ressaltarmos o dinamismo e a polissemia do texto religioso não estamos negando que eles não possam ser manipulados ideologicamente. De fato, esse potencial de constituição de mundo da linguagem religiosa e mitopoética, com suas potencialidades de desestabilização do estabelecido, foi historicamente submetido a processos de controle pelo poder político, econômico e religioso. O que está em jogo é reduzir as possibilidades de inventividade das sociedades humanas, que precisam ser submetidas a mecanismos de controle ideológico rigorosos. Pensemos na forma como religião é controlada na modernidade e, em especial, no capitalismo liberal. Ou ela é institucionalizada e sistematizada, sendo desprovida de seu poder simbólico, ou é adaptada na forma de discursos persuasivos monossêmicos. Em ambos os processos há um questionamento dos elementos mitopoéticos do discurso religioso. Não é à toa que o mito foi atacado e desqualificado não só pelas ciências, mas também no interior das teologias e de seus projetos de demitização. Domesticar os símbolos religiosos e transformá-los em sistemas monossêmicos de transmissão de sentido religioso é uma das pautas prioritárias dos conservadorismos e, em especial, dos fundamentalismos contemporâneos (CAMPOS, 2018). Inversamente, promover as possibilidades de abertura de sentido e de atualização dos textos religiosos na cultura, em suas fronteiras, é uma forma poderosa de desestabilização dos poderes estabelecidos. Reinsere a religião no diálogo com a arte é uma tarefa urgente⁴.

1.2 Principais temáticas envolvidas

Para analisarmos a polissemia do texto religioso, escolhemos um campo de estudos muito promissor na área das ciências da religião, que

4. Como exemplo, cf. recente publicação (capítulo de livro) – “Lixo extraordinário”: teologia e arte nos entre-lugares da cultura” –, ligada às pesquisas de interesse do RELINC (MARIANI; CAMPOS, 2021).

no Brasil ainda é incipiente⁵, a saber, *religião e cinema*. Esse assunto pode ser estudado em muitas perspectivas, que vão desde a estrutura narrativa do filme, passando pelas ideologias representadas nele, as experiências dos expectadores, até os aspectos técnicos da organização da imagem. Escolhemos explorar inicialmente a abordagem de Edgar Morin (2014), que nos permite observar certa fusão e sobreposição de funções e características do cinema com a experiência onírica, com a magia e processos psicológicos e imaginários de identificação e projeção. A sétima arte seria assim um espaço para ampliação de nossas experiências e percepções no mundo, muito análogas às percepções dos processos imaginativos, do sonho e até dos estados alterados de consciência. Também aprendemos com Morin, mas mais especificamente com os textos teóricos do diretor de cinema soviético Sergei Eisenstein (2002), que o cinema, mesmo quando tem como missão promover mudanças sociais, revoluções, ou seja, está voltado para o futuro, é determinado por movimentos recursivos, por resgate de estruturas antropológicas arcaicas.

A partir dessas provocações teóricas, entre outras, analisamos filmes mudos dos anos 20, dentre eles, “A Greve” (1925) e o “Encouraçado Potemkin” (1925), ambos de Eisenstein, e “Metropolis” (1927), de Fritz Lang. Também estudamos outros filmes como “Luz de Inverno” (1963), de Ingmar Bergman e a Festa de Babete (1987), de Gabriel Axel. Estudamos suas narrativas e as suas estruturações em torno a eixos mitopoéticos fundamentais. Nesses filmes, podemos perceber como a complexidade semiótica dos filmes aliada aos elementos antropológicos fundamentais (“pensamento sensorial” no dizer de Eisenstein) promovem novas e inesgotáveis formas de compreensão da religião no espectador nos mais diferentes contextos e temporalidades.

5. Há um livro pioneiro, ainda que muito recente, na pesquisa brasileira de Frederico Pieper (2015) e apenas uns poucos artigos em periódicos da área Ciências da Religião e Teologia.

1.3 Principais publicações

- CAMPOS, B. M. A exclusão do outro na história do mesmo: uma tentativa nova de classificar o velho fundamentalismo religioso. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v. 15, p. 354-354, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/issue/view/2243/showToc>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B.; CAMPOS, B. M. “Lixo extraordinário”: teologia e arte nos entre-lugares da cultura. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021. p. 249-268.
- NOGUEIRA, P. A. S. A linguagem do Apocalipse: apontamentos para uma interpretação conectiva e polissêmica. *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 14, p. 637-656, 2020. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/2447>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- NOGUEIRA, P. A. S. Reescrituras do Cristo: modelos de narração nas origens e além. *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 10, p. 155-177, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/47893>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- NOGUEIRA, P. A. S. Religião em movimento: interpretação da Bíblia no cinema. *Revista Caminhando*, v. 26, p. 1-21, jan.-dez. 2021. Disponível em: <https://www.profpaulonogueira.com.br/web/wp-content/uploads/2021/05/religiao-em-movimento.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2021.

2 Mística, teologia e poesia

2.1 Principais referências teóricas

Mística costuma ser definida como conhecimento experimental de Deus. No entanto, considerando o termo como cunhado nos escritos de Pseudo-Dionísio, o Areopagita (2005), podemos dizer que mística é uma dimensão da teologia. Na sua ousadia de querer se constituir em *logia*, ciência de Deus, a teologia se depara com a impossibilidade de realizar essa tarefa. Ao lado de sua teologia simbólica e em tensão com ela, por lançar mão de símbolos para articular um discurso sobre Deus, Dionísio escreve um pequeno tratado intitulado *Teologia Mística*, no qual reflete

sobre a inefabilidade do Mistério divino. Este tratado exerce grande influência na tradição teológica cristã.

Diferentemente da “Teologia Simbólica”, a “Teologia Mística” é um modo de conhecimento de Deus que afirma a inefabilidade da deidade e implica num processo de despojamento. A Teologia Mística é uma teologia negativa, isto é, a descrição de um modo de captar Deus por meio da “remoção”, que é, para Dionísio, um procedimento de negação com a finalidade última de união transformadora pelo amor que é Deus, absolutamente transcendente e totalmente presente em toda a criação. Neste sentido, podemos definir a mística como um tipo de sabedoria de Deus na qual penetram os iniciados que se dispõem a se despojar do próprio saber para se deixarem conduzir para o alto e viver n’Aquele que a tudo transcende, unindo-se ao princípio superdesconhecido segundo o melhor de suas faculdades, mas conhecido além da inteligência.

Mística é, portanto, palavra que se refere a um conhecimento que se encontra além dos limites da razão e que não tem expressão na linguagem. Refere-se à relação como o Mistério Santo, o “Aonde” e “Donde” da transcendência, que não pode ser possuído em si mesmo, mas que se dá à medida que “se nos apresenta na forma do autosubtrair-se, do silêncio, da distância, do manter-se permanente em sua inexpressividade, de tal sorte que todo falar sobre ele – para que possa ser escutado com sentido – requer se ouça o seu silêncio” (RAHNER, 1984, p. 83). O “Aonde” da transcendência “vem a conscientizar no encontro categorial (no ato de liberdade e de conhecer) com a realidade concreta (que surge precisamente como mundo somente contradistinguindo-se deste Deus enquanto totalmente outro)” (RAHNER, 1984, p.84). Isso significa que Ele se dá à medida que aponta “para a realidade finita como objeto direto do olhar e da ação imediata” (RAHNER, 1984, p.84). Na percepção moderna de Karl Rahner, mística é o encontro com o Mistério Santo, fundamento e horizonte da realidade concreta que se capta pela contemplação e pela ação na relação com a realidade concreta.

Por conseguinte, podemos afirmar que as narrativas consideradas místicas, isto é, que brotam desse encontro com o Mistério Santo, referem-se a algo que é indizível, buscam descrever o que não pode ser descrito e afirmam conhecer para além das condições de conhecimento. São palavras que brotam de uma fonte para a qual não existe palavra.

É fato que a linguagem nos constitui e nos determina, mas não absolutamente. A mística sinaliza algo que se opera no sujeito para além das palavras. Reflete a consciência dessa determinação, ao mesmo tempo que é um esforço de despojamento em vista do chamado à vocação para a divinização. Testemunhos considerados místicos, mesmo reconhecendo a insuficiência da linguagem, buscam formas de expressão: torcem e retorcem a linguagem, usam expressões paradoxais, recorrem a metáforas e símbolos.

Muitos místicos e místicas encontram na poesia condições de expressão do que se capta no silêncio. Como bem explicita Juan Martín Velasco, “essa luta exaustiva dos místicos com as palavras não leva ao naufrágio de sua linguagem. Ao contrário, despertam suas capacidades expressivas e levam ao limite o poder significativo das palavras” (2004, p. 19, *tradução nossa*). O símbolo é, para Velasco, a palavra fundamental da experiência mística, na medida em que revela e realiza a relação com essa Presença não objetiva que habita a profundidade e possibilita ser. Entretanto, não qualquer símbolo, mas os símbolos que surgem de um impulso vital, sem nenhuma mediação, porém verbalizados com a ajuda da tradição (religiosa ou não) e do contexto, forjados com materiais da vida e suas circunstâncias (VELASCO, 2009). Pela centralidade ocupada pelo símbolo, a linguagem poética tem grande afinidade com a linguagem mística.

O século XX, com todas as suas transformações, provocou na teologia, uma revolução epistemológica. Como aponta Adolphe Gesché (2003), a teologia, no diálogo com as ciências humanas, toma consciência de que a linguagem é o lugar (*topos*) onde a realidade se entrega a

nós e, por isso, a primeira questão da teologia. As perguntas pelo que o humano experimenta e quer dizer, e como os traços dessa experiência aparecem na linguagem enquanto conhecimento que coloca a pergunta sobre Deus, devem ser o ponto de partida da reflexão teológica. A teologia atual entende que a questão de Deus se coloca no terreno concreto da experiência linguística onde nasceu. O debate contemporâneo sobre o método situa a teologia no campo das ciências hermenêuticas, já que trabalha com textos, mas também porque interpreta a realidade, a presença do Mistério no texto concreto da história viva.

Também Clodovis Boff, em sua obra *Teoria do método teológico* (2015, p. 81-85), chama atenção para a dimensão poética da teologia. Para ele, as asserções relativas à revelação são fruto de argumentos derivados da racionalidade “de conveniência” ou “persuasiva” que evidenciam a harmonia entre a lógica divina e a humana. Isso quer dizer que a teologia é, em primeiro lugar, poética, louvor admirado na contemplação da presença e atuação do Mistério no mundo, pois, no âmbito da epistemologia teológica, a razão intuitiva precede a demonstrativa.

Tendo como referência sua antropologia teológica, Rahner, por sua vez, afirma que o cristão, sendo um ouvinte da Palavra de Deus encarnada na história, deve estar capacitado, exercitado e agraciado para ouvir a palavra poética que é a palavra mediante a qual o mistério se torna presente. Na palavra humana, corpo da Palavra de Deus, pode ocorrer a encarnação da graça, por isso é importante ouvir a palavra humana, buscando escutá-la em profundidade: “Ouvir bem a palavra supõe sempre escutar atentamente indo ao fundo, à mais íntima profundidade de cada palavra, esperando que talvez precisamente aí, ao afirmar o homem e o seu mundo, de repente ela se transforme em palavra de amor infinito” (RAHNER, 1964, p. 460, *tradução nossa*).

No contexto dessa reflexão teológica, insere-se a teopoética, campo relativamente novo a ser explorado, que oferece uma grande contribuição para as ciências da religião e teologia. O termo “teopoética” aparece

nos anos 70 do século XX e faz parte de um esforço para se resgatar a imaginação poética no âmbito da teologia. Karl-Josef Kuschel, um dos sistematizadores da relação entre teologia e literatura, entende que a literatura colabora com a teologia na apreensão da realidade em sua densidade, e vê a poesia como interlocutora na tarefa de enunciar a irreduzibilidade de Deus. Tendo como referência grandes escritores do século XX, afirma que o discurso sobre a transcendência e sobre um Deus transcendente se faz presente na literatura. Mesmo fragmentado e filtrado por críticas, persiste em autores, como Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Herman Hesse e Thomas Mann, “o esforço por alcançar uma forma de afirmação da realidade transcendente que as restrições feitas por uma crítica clássica à religião não puderam simplesmente eliminar” (KUSCHEL, 1991, p. 212).

Como reflexão teológica sobre a realidade em diálogo com a literatura, a teopoética “conta com a grande contribuição da poesia enquanto discurso que, para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade, apresentando assim sua colaboração à desbanalização da vida” (KUSCHEL, 1991, p. 210). A literatura, comenta Maria Clara Bingemer, teóloga que tem atuado muito na interface entre teologia e literatura, tende “a converter-se em nova e poderosa mediação hermenêutica para a inteligência da fé” (2016, p. 6).

No Brasil, a interface entre teologia e literatura ainda é bem recente. De um lado, notamos um desenvolvimento significativo neste campo somente a partir do ano 2000, como indica o levantamento realizado por Antônio Geraldo Cantarela (2014), publicado na revista *Horizonte*. Antes disso, registra-se produção parca. O livro de Antônio Manzatto, *Teologia e literatura*, publicado em 1994, representa um marco importante para o contexto brasileiro. De outro, registramos, ainda segundo Cantarela (2014), um crescimento considerável da produção nos últimos anos.

Não podemos deixar de lembrar de Rubem Alves, teólogo brasileiro que, antes mesmo dos estudos em teopoética ganharem espaço no

Brasil, já atuava como um verdadeiro “teopoeta”, pois sua produção teológica foi muito marcada pela linguagem poética. Pode-se dizer que, com ousadia, escolheu a poesia como linguagem privilegiada de sua teologia. Em um longo prefácio à obra *Da esperança*, Alves escreve:

Na praia o que se faz não é provar: ciência.
É gozar: poesia.
Poesia é o discurso da fruição, da união mística.
Faço teologia por isto.
Porque é belo (1987, p. 43).

Em pesquisas conduzidas por nós, de acordo e em diálogo com a epistemologia e a metodologia adotadas pelo RELINC, temos produzido artigos abordando a relação entre mística e poesia na obra de Rubem Alves, em contraposição ao risco dos fundamentalismos que sempre rondam a religião (CAMPOS; MARIANI, 2015; 2018). Inclusive, nos dias 11 e 12 de março de 2019, na PUC-Campinas, ocorreu o seminário “Enigmas da religião: esperança e libertação na obra de Rubem Alves”, organizado pelo RELINC. Como legado material do evento, foi publicado em 2020 o livro *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência* (CAMPOS; MARIANI; RIBEIRO, 2020).

2.2 Principais temáticas desenvolvidas

No RELINC, consideramos que a contribuição feminina para a cultura foi invisibilizada e que o campo da teologia e dos estudos de religião ainda está longe de uma justiça de gênero. A tarefa de dar a palavra a mulheres significa, conforme Maria Fernanda Henriques (2011, p.136-137), realizar um deslocamento importante, fazer emergir perspectivas teóricas, valorizar o plural, mediante a hegemonia de uma racionalidade que elegeu o neutro, o objetivo, o abstrato e o universal como norma do saber e do ser. A valorização das diferenças e o reconhecimento da riqueza presente na diversidade devem, com certeza, contribuir para a constituição de uma racionalidade aberta e integradora. A filósofa portuguesa propõe tirar partido da razão em crise, ou da razão débil, e fazer

uma exploração fina do sentido dessa crise, que indica que o conhecimento é condicionado pela inserção humana na história, sociedade e cultura, e por sua corporeidade.

Focando a interface entre mística, teologia e poesia, elegemos como objeto privilegiado de estudo o testemunho de três mulheres que representam três aspectos desta inter-relação. No âmbito da mística medieval, destacamos Marguerite Porete (1250-1310), mística e teóloga, considerada por Georgette Epiney-Burgard e Émilie Zum Brum (2007) como uma das trovadoras de Deus, que nos deixou uma obra, *Le Mirouer des Simples Ames* (1986), a partir da qual é possível captar a dimensão crítica da mística. Adentrado à modernidade, destacamos a obra de duas poetisas do século XX, mulheres que revelam dois aspectos diferentes da inter-relação mística-teologia-poesia. Uma é Violeta Parra (1917-1967), artista chilena, cujos trabalhos – canções, poemas, painéis – estão profundamente relacionados com a escuta dos pobres (MARIANI; RIBEIRO; CAMPOS, 2020). Outra é a conhecida poeta portuguesa, Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004), cuja poesia contemplativa da natureza grita por uma articulação entre cuidado e justiça. As duas trazem com sua arte elementos do que Johann Baptist Metz (2013) chama de “mística de olhos abertos”, experiência espiritual que nasce de uma “interrupção” provocada pela compaixão.

A mística feminina medieval, em especial a contida nos textos de beguinhas, como explicitado em artigo em parceria com Maria José Caldeira do Amaral e publicado na *Revista de Cultura Teológica*, intitulado “Mística como crítica: estudo sobre a dimensão crítica da mística nas narrativas de mulheres medievais” (MARIANI; AMARAL, 2015), revela a face crítica da mística. São mulheres, escrevendo em língua vernácula e usando como mediação a poesia trovadoresca, que descrevem e ensinam com a própria experiência que a consciência da própria pequenez, a percepção da relatividade das coisas e a disposição para o despojamento possibilitam o conhecimento do Amor Infinito, que não é regido pela necessidade, mas pela abundância e gratuidade. No contato

com esses escritos, concluímos que essas mulheres nos convidam a conhecer a liberdade perfeita que se desdobra do despojamento de tudo. “Ordenadas ao Deus-Amor, [...] essas mulheres assumem uma posição crítica porque têm clareza, por experiência, da relatividade de todas as coisas e trazem à tona a tensão entre espiritualidade profunda e religião” (MARIANI; AMARAL, p. 15, 2015)⁶.

Passando à modernidade, vemos a mística adquirir novos traços. A passagem dessa compreensão mais clássica de mística para uma compreensão de mística (moderna) como uma experiência espiritual de encontro direto com o divino, e que se desdobra em compromisso com a vida, implicou num processo que é preciso ter em conta para não perdermos a densidade do conceito. Interessante lembrar que na perspectiva moderna da primeira ilustração, a mística é entendida como fé no milagre, isto é, fé em que o humano estaria submetido a uma influência do sobrenatural. Assim, a mística levaria necessariamente ao quietismo.

Na contemporaneidade, entretanto, considerando a crítica da segunda ilustração e as transformações sociais e políticas ocorridas no século XX, a compreensão de mística se transforma. No âmbito da teologia, afirma Metz, uma maior sensibilidade para a importância da histórica impactou a espiritualidade. Uma nova aproximação da Bíblia orientada pelo método histórico-crítico faz ver a face histórica do Cristo da Fé, o Jesus de Nazaré, cujo olhar messiânico não se destina aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos. Para Metz, a compaixão, enquanto

6. Sobre o protagonismo de mulheres medievais na tradição mística cristã, podemos conferir o verbete “Mística Medieval”, publicado na *Enciclopédia Digital Teológica Latinoamericana* (MARIANI, 2020b); e também no artigo “Mística, teologia e poesia na voz de mulheres: o protagonismo feminino na mística medieval” (MARIANI, 2021), fruto do *Colóquio Hermenêuticas do Feminino*, promovido pelo Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) e Centro de Estudos de Filosofia (CEFI) da Universidade Católica Portuguesa em parceria com o Centro de Filosofia, Política e Cultura (Práxis) da Universidade de Évora, a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) e a Pontifícia Universidade de Campinas (PUC Campinas). Evento que inaugurou uma parceria contínua por meio de participação no “GT - Ecofeminismo e Ecocultura”, coordenado pela Profa. Dra. Maria Clara Bingemer, que integra o *Projeto “Casa comum e novas formas de viver interculturalmente”*: teologia pública e ecologia da cultura em tempos de pandemia, desenvolvido pelo CITER.

percepção participativa do sofrimento alheio exige a disposição a uma mudança de visão, a disposição para olharmos e avaliarmos a realidade com os olhos dos sofredores e ameaçados. Esse olhar compassivo, afirma o teólogo, deve provocar uma interrupção no ritmo normal da vida e levar a uma conversão. Aquele que se deixa impactar pela compaixão sofre um descentramento. Tem seus interesses e desejos relativizados em vista do sofrimento do outro. Essa dinâmica tem, então, potencial para a interrupção da violência. Espírito e graça se expressam como força de oposição quando a opressão geral das reproduções sociais exige que tudo continue da maneira como está (METZ, 2013, p. 139). A “mística de olhos abertos”, caracterizada por Metz, é uma experiência espiritual que extrapola os limites institucionais, pois, antes de tudo, reconhece e obedece a autoridade da vítima, tem um sentido universal. A partir da experiência de fé latino-americana, a “mística de olhos abertos”, apresenta-se como “espiritualidade da libertação”. Esta face latino-americana da mística será muito bem explicitada por Gustavo Gutiérrez (1987), Pedro Casaldáliga e José Maria Vigil (1993) e Rubem Alves (1984).

Tendo essas referências teológicas e em diálogo com a literatura, buscamos destacar a relação entre mística, teologia e poesia em duas poetisas: Violeta Parra (1917-1967) e Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-2004). A primeira foi uma artista chilena – compositora, cantora e artista plástica –, que deixou como herança uma arte marcada por uma espiritualidade profunda engendrada na sua convivência com os pobres. Com um estilo austero, despojado de artifícios e liberado do estereótipo feminino, caracterizado por sensualidade sedutora, essa artista busca uma comunicação direta com seu público e constrói, a partir de si mesma, uma nova representação de mulher popular. Privilegiando o simples, renúncia aos artifícios e virtuosismos. Sua poesia, marcada por um tom testemunhal, não serve ao entretenimento, seu canto deve ser escutado num “silêncio religioso”. Sai de si pelo impulso da compaixão para reencontrar-se dando voz ao “outro” popular calado ou representado de forma ideológica pelo folclore institucional. Sobre a identificação compas-

siva com a fragilidade dos pobres (MARIANI; RIBEIRO; CAMPOS, 2020).

Ainda no contexto de uma mística de olhos abertos, podemos estabelecer a mesma relação entre mística, teologia e poesia na obra poética de Sophia de Mello Breyner Andresen. Fundamentalmente contemplativos, seus poemas são fruto de um olhar que penetra o mundo em sua concretude e encontro, nas fontes onde mora a plenitude. Sophia, assim como Violeta busca simplicidade, tem sede de frugalidade. Em uma espécie de poema inédito encontrado entre seus papéis, podemos ler: “Dai-me a casa vazia e simples onde a luz é preciosa. Dai-me a beleza intensa e nua do que é frugal. [...] Dai-me a claridade daquilo que é exatamente necessário. Que a vida seja limpa de todo o luxo e de todo lixo” (ANDRESEN, 2015, p. 22). O olhar contemplativo que admira e faz admirar a beleza do mundo nos poemas de Sophia, ao mesmo tempo, clama por justiça. A poeta acreditava que a poesia desaliena porque “estabelece a relação inteira do homem consigo próprio, com ou outros, e com a vida, com o mundo e com as coisas” (ANDRESEN, 1977, p. 78). Critica o uso burguês da cultura, que separa o cérebro das mãos, o trabalhador intelectual do manual, enfim, “o homem de si próprio dos outros e da vida” (ANDRESEN, 1977, p. 78). Entende que só uma relação primordial limpa e justa que possibilite o acesso à verdade das coisas promove uma revolução real. A política deve, portanto, servir ao projeto de inteireza da poesia. A poesia é, para ela, revolucionária e a escritora deve participar na revolução (MARIANI, 2020a).

2.3 Principais publicações

CAMPOS, B. M.; MARIANI, C. M. C. B. Lições do abismo: reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves. *Estudos Teológicos* (Online), v. 58, p. 466-482, 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3106. Acesso em: 2 jul. 2021.

CAMPOS, B. M.; MARIANI, C. M. C. B.; RIBEIRO, C. O. (Orgs.). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Loyola, 2020.

- CAMPOS, B.M.; MARIANI, C. M. C. B. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*, v. 36, p. 3-20, 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B. Das fontes ao anseio de justiça: contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 3, p. 61-85, 2020a. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/10812>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B. Mística Medieval. *Enciclopédia Digital Theologica Latinoamericana*, 2020b. Disponível em: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=2011>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B. Mística, teologia e poesia na voz de mulheres: o protagonismo feminino na mística medieval. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, v. 13, p. 169-188, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/27685>. Acesso: 20/06/2021.
- MARIANI, C. M. C. B.; RIBEIRO, C. O.; CAMPOS, B. M. Vozes poéticas na escuta da fragilidade dos pobres: contribuições para uma reflexão teológica sobre a mística em diálogo com a poesia de Violeta Parra. *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 10, p. 372-405, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/47076>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- MARIANI, C. M.C.B.; AMARAL, M. J. C. Mística como crítica: estudo sobre a dimensão crítica da mística nas narrativas de mulheres medievais. *Revista de Cultura Teológica*, n. 86, p. 85-107, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.v0i86.26041>. Acesso: 20 jun. 2021.

C. Aspectos bibliométricos

Conforme já expusemos, na atual composição do RELINC, somos três pesquisadores: profa. dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani, prof. dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (que chegou à PUC-Campinas e ao Grupo de Pesquisa em fevereiro de 2020) e prof. dr. Breno Martins Campos (líder do Grupo de Pesquisa); além disso, contamos com dois pós-doutorandos, cinco mestrandos e 11 alunos de Iniciação Científica, das seguintes áreas de formação: ciências sociais, filosofia, psicologia

e teologia.

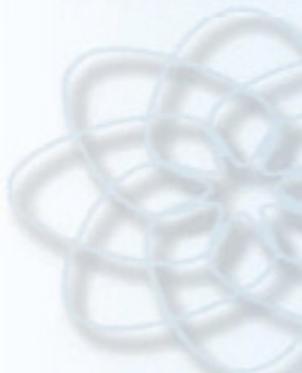
Quanto aos critérios quantitativos, para composição do número final de publicações do RELINC a ser relatado aqui, estabelecemos o critério de somente contar dos produtos que estejam dentro do último quadriênio da CAPES (2017 a 2020) mais o ano corrente (2021), com exceção da produção do prof. dr. Paulo Nogueira, contada a partir de sua chegada à PUC-Campinas e ao RELINC, ou seja, 2020 e 2021. No total, são 38 artigos em periódicos científicos qualificados na área Ciências da Religião e Teologia; sete livros publicados/organizados; e 16 capítulos de livros.

Referências

- ALVES, R. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
- ALVES, R. *O suspiro dos oprimidos*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- ANDRESEN, S. M. B. *O nome das coisas*. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- ANDRESEN, S. M. B. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvim, 2015.
- BINGEMER, M. C. L. Teopoética: uma maneira de fazer teologia? *Revista Interações – Cultura e Comunidade*, vol. 11, n. 19, p. 3-7, 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p3/9913>. Acesso em: 6 jul. 2021.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- CAMPOS, B. M. A exclusão do outro na história do mesmo: uma tentativa nova de classificar o velho fundamentalismo religioso. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, v. 15, p. 354-354, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/issue/view/2243/showToc>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- CAMPOS, B. M.; MARIANI, C. M. C. B. Lições do abismo: reflexões sobre teologia, mística e poesia em Rubem Alves. *Estudos Teológicos* (Online), v. 58, p. 466-482, 2018. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3106. Acesso em: 2 jul. 2021.
- CAMPOS, B. M.; MARIANI, C. M. C. B.; RIBEIRO, C. O. (Orgs.). *Rubem Alves e as contas de vidro: variações sobre teologia, mística, literatura e ciência*. São Paulo: Loyola, 2020.
- CAMPOS, B.M.; MARIANI, C. M. C. B. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo

- e a libertação. *Protestantismo em Revista*, v. 36, p. 3-20, 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2396>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- CANTARELA, A. G. A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica. *Horizonte*, v. 12, n. 36, p. 1228-1251, out.-dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1228>. Acesso em: 6 jul. 2021.
- CAPES. *Documento de área – Área 44: Ciências da Religião e Teologia*. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- EISENSTEIN, Sergei. *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- ÉPINEY-BURGARD, G.; ZUM BRUM, E. *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 2007.
- GESCHÉ, A. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GUTIÉRREZ, G. *Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HENRIQUES, M. F. *Filosofia e gênero: outras narrativas sobre a tradição ocidental*. Lisboa: Edições Colibri, 2016.
- KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LOTMAN, I. *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LOTMAN, Yuri. *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2000.
- MACHADO, Irene. *Escola de semiótica: a experiência Tártu-Moscou para o estudo da cultura*. Cotia: Ateliê, 2003.
- MANZATTO, A. *Teologia e literatura*. São Paulo: Loyola, 1994.
- MARIANI, C. M. C. B. Das fontes ao anseio de justiça: contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 3, p. 61-85, 2020a. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/10812>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B. Mística Medieval. *Enciclopédia Digital Theologica Latinoamericana*, 2020b. Disponível em: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=2011>. Acesso: 20 jun. 2021.
- MARIANI, C. M. C. B. Mística, teologia e poesia na voz de mulheres: o protagonismo feminino na mística medieval. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral*, v. 13, p. 169-188, 2021. Disponível

- em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/27685>. Acesso: 20/06/2021.
- MARIANI, C. M. C. B.; CAMPOS, B. M. “Lixo extraordinário”: teologia e arte nos entre-lugares da cultura. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021. p. 249-268.
- MARIANI, C. M. C. B.; RIBEIRO, C. O.; CAMPOS, B. M. Vozes poéticas na escuta da fragilidade dos pobres: contribuições para uma reflexão teológica sobre a mística em diálogo com a poesia de Violeta Parra. *Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias*, v. 10, p. 372-405, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/47076>. Acesso em: 2 jul. 2021.
- MARIANI, C. M.C.B.; AMARAL, M. J. C. Mística como crítica: estudo sobre a dimensão crítica da mística nas narrativas de mulheres medievais. *Revista de Cultura Teológica*, n. 86, p. 85-107, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.v0i86.26041>. Acesso: 20 jun. 2021.
- METZ, J. B.. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MORIN, Edgar. *O cinema ou o homem imaginário*: ensaio de antropologia sociológica. São Paulo: É Realizações, 2014.
- PIEPER, Frederico. *Religião e Cinema*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- PORETE, Marguerite. *Marguerite Porete*: le mirouer des simples ames. *Margaretæ Porete*: speculum simplicium animarum. Edição de Romana Guarnieri e Paul Verdeyen. Turnholt: Typograph Brepols Editores Pontifich, 1986. [Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, v. LXIX.]
- PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Teologia mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAHNER, K. La palabra poetica y el cristianismo. In: RAHNER, K. Escritos de teologia IV: escritos recientes. Madrid: Taurus, 1964. p. 453-466.
- VELASCO, J. M. (Org.). *La experiência mística*: estudio interdisciplinar. Madrid: Ed. Trotta, 2004.
- VELASCO, J. M. *El fenómeno místico*: estudio comparado. Madrid: Ed. Trotta, 2009.



Enviado em
27.10.2021

Aprovado em
28.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

* Coordenador e Investigador Principal do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da Universidade Católica Portuguesa (UCP). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor Visitante da Universidade Católica de Moçambique. Contato: alexvboas@ucp.pt

** Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná por meio do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNDP/CAPES). Contato: zeferino.jefferson@pucpr.br

*** Professora do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Contato: andrea.serrato@pucpr.br

Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis

Theopathodicy:
Spirituality, Culture and Praxis

* Alex Villas Boas

** Jefferson Zeferino

*** Andreia Cristina Serrato

Resumo

O campo de estudos em Teologia e Literatura está consolidado no contexto brasileiro. A proposta do grupo teopatodiceia visa situar este diálogo da teologia como pergunta pelo sentido de Deus na busca de sentido humana e oferta de uma racionalidade crítica a um sistema de crença tendo a literatura como interlocutora privilegiada, mas também outras formas de narrativas e expressões artísticas da condição humana. Nesse sentido, o elemento antropológico visa não somente o diálogo com a antropologia literária, mas considera também, desde um projeto de arqueologia do saber teológico, a produção de

subjetividades implicadas (*pathos*) nos saberes em diálogo e nos modelos epistemológicos que melhor favorecem a elaboração de uma teologia pública, plural e contrahegemônica a fim de discernir modos de se responsabilizar por uma agenda pública desde uma sensibilidade ética (*diké*) comum aos dilemas contemporâneos. A literatura ocupa um papel importante de heterologia no diálogo com a teologia. Como uma abordagem interdisciplinar, o projeto arqueológico se nutre dos percursos teóricos de autores como Antonio Manzatto, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Michel de Certeau e David Tracy. Numa crítica à autorreferencialidade teológica, a via dialógica, interdisciplinar e intercultural da perspectiva teológica do grupo se aloca no conjunto das ciências humanas.

Palavras-chave: Teologia e Literatura. Teopoética. Teologia Pública. Teopatodiceia. Arqueologia do Saber.

Abstract

The field of Theology and Literature is well established in the Brazilian context. The proposal of the research group teopatodiceia (theopathodicy) is to situate the dialogue of theology as a question for the meaning of God within human seeking of meaning; and to offer a critical rationality for a system of beliefs having literature as a privileged interlocutor, as well as other forms of narratives and artistic expressions of the human condition. Thus, the anthropological element aims, not only a dialogue with a literary anthropology, but, within the project of an archaeology of knowledge, it considers the productions of subjectivities implicated (*pathos*) in the different knowledges in dialogue and in the epistemological models that better favor the elaboration of a plural and counter hegemonical public theology to discern modes of becoming responsible for a public agenda based on an ethical sensibility (*dike*) common to contemporary dilemma. Literature occupies a significant role as an heterology in the dialogue with theology. As an interdisciplinary approach, the archaeological project draws from the theoretical background of authors such as Antonio Manzatto, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Michel de Certeau, and David Tracy. In a critique to theology's self-referentiality the dialogical, interdisciplinary, and intercultural theological perspective of the group is grounded in the whole of human sciences.

Keywords: Theology and Literature. Theopoetics. Public Theology. Theopathodicy. Archaeology of Knowledge.

Não quero lhe falar meu grande amor / Das coisas que aprendi nos discos / Quero lhe contar como eu vivi / E tudo o que aconteceu comigo / Viver é melhor que sonhar / Eu sei que o amor é uma coisa boa / Mas também sei que qualquer canto / É menor do que a vida / De qualquer pessoa.
Belchior

1. Teopatodiceia – histórico

Oficializado em 2016, o grupo de pesquisa Teopatodiceia: Espiritualidade, Cultura e Práxis, sediado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná e registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, se ocupa de discussões teológicas de fronteira¹. O grupo nasce embrionariamente das atividades da Associação Latino Americana de Literatura e Teologia - ALALITE (2006), bem como da ALALITE Seção Brasil; do GT Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião - SOTER (2008); e do CLLC – Centro de Línguas, Literaturas e Culturas da Universidade de Aveiro, Portugal (2011). Atualmente tem também suas atividades associadas ao Centro de Estudos de Literatura, Teorias do Fenômeno Religioso e Artes – CELTA da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP (2016) e ao Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião CITER – da Universidade Católica Portuguesa (2019), junto ao projeto *Common home and new ways of living interculturally: Public theology and ecology of culture in pandemic times*.

A principal parceria do grupo Teopatodiceia se dá com o grupo LERTE da PUC SP, em que ambos são responsáveis pela edição da Teoliterária - Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, fundada por Alex Villas Boas e Francisco Surian (2011), anterior à criação dos dois grupos, e com ampla participação da comunidade nacional e internacional.

2. Aspectos epistemológicos

A categoria teopatodiceia é entendida como exercício hermenêutico da questão de Deus (*Theós*) e suas representações na busca de senti-

1. <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/230100>

do humana, sua relação com a cultura e a produção de subjetividades (*pathos*) em que a sensibilidade ética abrange a responsabilidade social e política (*diké*). A análise do imaginário cultural, se dá em diálogo da Teologia e Ciências da Religião, com a Literatura e as Artes em geral, bem como com outras áreas de conhecimento. Atualmente tais aspectos epistemológicos vêm sendo desenvolvidos dentro de uma *arqueologia do saber teológico* em diálogo com a emergência da categoria complexidade para uma *teopoética da Casa Comum*.

Teologia e Literatura

Antonio Manzatto (1994), inaugura o campo de estudos em Teologia e Literatura no Brasil. Ao analisar a obra *Tenda dos Milagres*, de Jorge Amado, elabora um método antropológico de aproximação entre as duas áreas, em que aporta com o *ver* da literatura o tradicional método de Ver-Julgar-Agir da Teologia da Libertação (VILLAS BOAS, 2020, p. 38-42). É na particularidade das experiências humanas que se encontram aquelas vivências que podem ser consideradas comuns entre pessoas de diferentes lugares e culturas. A relação entre universalidade e particularidade se dá, portanto, a partir de baixo. Trata-se daquilo que comunica ao humano algo de sua própria humanidade, elemento central também no método correlacional proposto por David Tracy (2006).

O elemento antropológico é central no desenvolvimento teológico do século XX, bem como possibilita a esta ciência uma entrada dialogal na relação com outros saberes. O lugar teológico na relação entre Teologia e Literatura busca captar a profundidade humana na tentativa de apreender um sentido para a existência. A questão de Deus é experimentada e significada na vida humana compreendida aqui, então, como *locus revelationis*. (VILLAS BOAS, 2016).

O belo (*pulchrum*), como objeto formal da arte, possui algo a comunicar à questão da verdade (*verum*), superando a razão e exigindo do humano uma resposta de corpo inteiro. O belo e o verdadeiro se en-

trelaçam na experiência do leitor que pode descobrir na Literatura uma nova densidade ética para sua própria existência. (MANZATTO, 1994). A tentativa de representar a experiência, contudo, por mais sofisticada que seja, sempre será limitada (cf. ZEFERINO & FERNANDES, 2020).

Ao desconsiderar as artes, uma teologia guiada por um paradigma racionalista se torna apática. Aquilo que há de comum na experiência humana (*hipodigma*) é acessado pelo caráter literário do saber humano e pela força investigativa da ficção na busca de sentido humana como busca de correspondências e ressignificações. O *pathos*, ao afetar o indivíduo, possui maior capacidade de universalidade do que a *ratio* cartesiana. Sem a dimensão afetiva, respostas teológicas se tornam apáticas. A *diké* se manifesta na apropriação performativa do indivíduo diante das questões de sentido. (VILLAS BOAS, 2016).

A ilusão da apreensão do mistério da existência em precisas formulações teóricas compõe o escopo de uma *forma mentis* exclusivista. Um modo de pensar que desconsidera a subjetividade e a alteridade legítima autoritarismos e máscara conflitos de interpretação. Uma pretensão de universalidade que confunde unidade com hegemonia, tende a refrear a criatividade humana em sua diversidade. Daí que, desde uma sensibilidade ética de época, a recusa ou não recepção de Deus na Literatura se manifesta como reação às teodiceias. Com isso, a Literatura possui uma função de depuradora moral, pois provoca a reflexão crítica em relação às reminiscências autoritárias na mentalidade cristã hodierna (VILLAS BOAS, 2016). Há efetivamente duas claras influências do método de Manzatto no trabalho da Teopatodiceia, o ver literário e o antropológico como lugar de convergência entre teologia e literatura, que aqui são assumidos como ponto de partida.

A Literatura provoca no humano um novo modo de ver e sentir a realidade de tal modo que a interpretação da vida, diríamos com Kearney (2015), começa na pele, envolvendo todos os sentidos. A relação entre estudos teológicos e estudos literários considera a dimensão afetiva da

experiência humana, podendo ser traduzida em caminho de sensibilização humana. Opõem-se encarnação e excarnação, humanização e desumanização (cf. KEARNEY; TREATOR, 2015), de tal modo que é a profundidade da experiência humana que testifica de algo universalizável e compartilhável entre humanos, não uma ideia geral desencarnada e imposta de cima para baixo. Efetivamente, a própria ideia desencarnada nasceu de um contexto concreto, mas, em sua pretensão de universalidade hegemônica, apresenta-se como conceito puro. Nesse sentido, teologias confessionais podem ser oportunas ao pensamento como antropologia teológica e ajudar a pensar a condição humana na situação contemporânea.

Contudo o antropológico é aqui pensado em suas condições de possibilidade enquanto produção de discurso e sentido sobre o humano, desde a emergência das Ciências Humanas e as possíveis relações com a Teologia. Para tanto, o projeto de uma arqueologia do saber teológico tem por base a *arqueologia do saber* de Michel Foucault e a *arqueologia da religião* de Michel de Certeau, bem como o papel da literatura nos respectivos autores.

Paul Ricoeur

Na tentativa de pensar a realidade teologicamente, assumido o diálogo como categoria central e a antropologia como solo comum, nota-se a ética como provocação balizadora da prática teológica. Outras religiões, as literaturas e as ciências humanas provocam a teologia a sair de sua autorreferencialidade. A ética, como teologia primeira, promove um exame das pretensões de sentido e verdade internas às argumentações teológicas. Autor relevante para a construção teórica de Tracy e pensador, assim como M. de Certeau, da epistemologia do procedimento historiográfico, Paul Ricoeur (1913-2005) é uma fonte amplamente acessada no campo de estudos em Teologia e Literatura.

O autor desenvolve elementos que auxiliam a perceber nas nar-

rativas religiosas as tessituras de suas tensões, auxiliando na tarefa de compreensão das camadas que formam a complexidade do debate (RICOEUR, 1994); demonstra estruturas de violência social e política sustentadas por lógicas religiosas (RICOEUR, 2006); desenvolve teorias que auxiliam na análise da relação entre hermenêutica e ética (RICOEUR, 2011); escreve acerca do ser humano e de sua identidade fornecendo importantes pistas para uma teologia que se desenvolve a partir da experiência humana (RICOEUR, 1992; 2007); bem como oferece recursos para a interpretação e construção de discursos filosófico-literário-teológicos (RICOEUR, 2000).

Nome instantaneamente ligado às discussões sobre hermenêutica no campo filosófico, o trabalho de Ricoeur possui incidência ampla no âmbito teológico. Apropriação não sem motivo, uma vez que o próprio filósofo se dedicou a temas do campo religioso e era, ele mesmo, um cristão protestante. Ilustram isso, por exemplo, suas reflexões sobre hermenêutica bíblica (RICOEUR, 2006) e sobre a questão do mal (RICOEUR, 1969; 1988). Ademais, ao tratar temas como perdão, dívida e amor se coloca em diálogo claro com a tradição cristã (RICOEUR, 2007).

Um dos aspectos desenvolvidos por Ricoeur e que pode ser pensado teologicamente é a questão da tradução. Com Tracy (2006), por exemplo, apresenta-se a necessidade da tradução na capacidade teológica de comunicação com seus variados públicos. Em Ricoeur (2011), a tradução acontece entre idiomas, mas também entre pessoas. A tradução interlinguística e intersubjetiva serve de auxílio para pensar a teologia em sua condição teórica e ética. Efetivamente, no campo teológico, Jaco Dreyer (2011) aplica o conceito de tradução de Ricoeur ao contexto da teologia pública, compreendendo que, assim como apresenta Ricoeur, o debate teológico não deve se perder na discussão abstrata se seria possível uma tradução na relação com o espaço público, mas, antes, avaliar as traduções que já acontecem (cf. ZEFERINO & ANDRADE, 2020). Além disso, as próprias características do procedimento de tradução servem de auxílio para a análise crítica dessas outras traduções, bem como

para a construção de uma fala teológica propositiva.

Richard Kearney (2019), um atento intérprete de Ricoeur, recolhe o pensamento do filósofo francês sobre a tradução, pensando a fundo a proposta de uma hospitalidade linguística que seja também uma hospitalidade carnal, evidenciando a dimensão literária e intersubjetiva da questão. Na dinâmica da hospitalidade, para que ela seja efetivamente hospitalidade, equilibra-se a tensão entre anfitrião e hóspede de tal modo que, diante do convidado, o anfitrião resista aos riscos de anulação do outro ou de anulação de si mesmo. Em seu caminho argumentativo, o filósofo irlandês, que também é um estudioso da teopoética, faz uso de imagens bíblicas e da literatura para aprofundar as discussões éticas e antropológicas que desenvolve.

Michel Foucault

O método arqueológico de Michel de Foucault pode ser encontrado em 4 de suas principais obras, *a Histórica da Loucura* como arqueologia da percepção, *a Nascimento da Clínica* como arqueologia do olhar, *As palavras e as coisas* em que faz uma arqueologia das ciências humanas e o livro *Arqueologia do saber* em que aborda propriamente dita o método arqueológico revisitando os três anteriores.

A análise da emergência das ciências humanas como um saber moderno se dá como resultado de inter-relação de saberes sobre o ser humano, e não por meio de métodos de compreensão. As ciências humanas são precedidas por uma convergência de análise feita, por um lado, ciências empíricas à respeito da atividade humana ligada à vida, ao trabalho e à linguagem, respectivamente tratadas pelo biologia, economia e filologia e por outro lado, pela virada antropológica da filosofia transcendental kantiana de estabelecer o ser humano como fundamento que possibilita a condição do saber, que de objeto destas ciências empíricas também se torna sujeito que produz uma representação do ser humano que emerge da significação desta analítica da finitude (FOUCAULT,

1966). Desse solo epistêmico que oferece as condições de possibilidade para a formulação das ciências humanas se engendra a sociologia, a psicologia e a análise da literatura e dos mitos, que por sua vez constroem representações sobre o trabalho, a vida e a linguagem como forma de pensar o sentido de cada um desses âmbitos. Esse solo epistêmico é chamado por Foucault de *episteme* que pode ser entendido como a ordem, a configuração e a disposição que constituem um saber em uma determinada época e cultura, e que sobre ele a comunidade acadêmica irá elaborar um discurso com critérios de cientificidade, constituindo um *a priori* histórico como condição de possibilidade da produção de conhecimento por meio de uma simultaneidade discursiva desses saberes, assim como, descontinuidades diacrônicas.

A arqueologia se distingue da história das ideias ou das ciências por não se situar em um nível de superfície em que habitariam as opiniões e conceitos para buscar um nível de profundidade vertical que visa apreender a condição de possibilidades dos saberes de determinada época, procurando a simultaneidade do conjunto desses saberes. O exercício arqueológico é, em primeiro lugar, epistêmico e não histórico, assim como sua análise parte do contemporâneo de cada tempo, sem pretensões de julgar a ciência e os saberes desde uma visão de progresso científico. Nesse sentido, demanda, como tarefa, pensar o humano como lugar de convergência do diálogo entre teologia e literatura, partir desta analítica da finitude moderna, sendo a questão ética um ponto de convergência na transição de época, e conseqüentemente de *episteme*.

A ética transposta em uma agenda pública e a ampliação da racionalidade para a razoabilidade poderiam ser um lugar de convergência do diálogo entre teologia pública e demais formas de conhecimento, como preconiza o próprio Tracy, assim como Habermas, mas desde um ponto em que tanto a tradição teológica quanto a chamada analítica da finitude podem convergir, o discernimento:

A atividade do espírito [...] não mais consistirá, pois, em

aproximar as coisas entre si, em partir em busca de tudo o que nelas possa revelar como que um parentesco, uma atração ou uma natureza secretamente partilhada, mas ao contrário, em discernir [...]. Nesse sentido, o discernimento impõe à comparação a busca primeira e fundamental da diferença: obter pela intuição uma representação distinta das coisas e apreender claramente a passagem necessária de um elemento da série àquele que se lhe sucede imediatamente [...] conhecer é discernir (FOUCAULT, 1966, p. 68).

Nesse contexto, “saber é discernir” eticamente a condição de finitude humana, entretanto uma finitude que implica um respeito onde o ético e o sagrado convergem. E aqui a análise sobre a literatura e os mitos incidem sobretudo nesta tarefa de representação de uma época que contém uma *episteme* e ao mesmo tempo pode funcionar como *contra-episteme*, enquanto também é capaz de instaurar novas experiências no modo de pensar para além do regime discursivo de uma *episteme* de época, e ao mesmo tempo reinserir o sentido de Deus desde o desafio inaugurado de uma analítica da finitude.

Michel de Certeau

O teólogo, historiador, psicanalista e crítico literário francês Michel de Certeau (1925-1986) elabora um projeto arqueológico, em diálogo com o projeto foucaultiano, porém analisando a questão religiosa e a consequente autorreferencialidade teológica, advinda da relação de litígio com a emergência do Estado Liberal. Litígio esse que se retroalimenta na constituição das chamadas Ciências Humanas no século XIX, que vão atuar como produtoras de uma “razão de Estado”, como equivalente à racionalidade pública.

O projeto arqueológico de Michel de Certeau nasce de sua tese em teologia reprovada no *Institut Catholique de Paris*², em que propunha

2. Michel de Certeau na altura já era doutor em História das Religiões pela Universidade de Sorbonne, e foi convidado a reunir alguns de seus trabalhos como projeto de tese doutoral a ser defendida no Institut Catholique de Paris a fim de também poder orientar teses doutorais em teologia.

uma *rupture instauratrice* do cristianismo com as estruturas simbólicas remanescentes do Antigo Regime para pensar o diálogo com a cultura contemporânea. Esta tese reprovada em 1971, é retomada como projeto arqueológico em 1975 em *L'Écriture de l'histoire*, em que De Certeau analisa os regimes discursivos que estão na origem da cisão entre a simbólica cristã e a simbólica moderna.

O jesuíta francês tem como interlocutor o projeto de *archéologie du savoir* de Michel Foucault em que opera como uma análise do discurso, bem como estabelece as condições históricas e sociais que possibilitaram a irrupção dos acontecimentos discursivos que viabilizam a formação de regimes discursivos (*épistémès*) em que os múltiplos discursos se relacionam simultaneamente. Assim, o filósofo francês identifica “rupturas epistemológicas” e/ou descontinuidades entre os modos de configurar o conhecimento até o Renascimento (século XVI), o Iluminismo, denominado por ele de Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e Idade Moderna (século XIX). O discurso teológico, portanto, participa no mesmo contexto de outros discursos e práticas segundo as condições de saber de cada época. Para a Renascença, há semelhança entre palavras e coisas, e Deus seria compreendido por meio de Suas marcas nas coisas da criação. Na *épistémè* clássica, presente em Descartes, o objetivo é explicar a ideia de Deus para representar uma ordenação racional das coisas, em que Deus deixa de habitar o mundo das coisas e passa a habitar o mundo dos conceitos puros. Esse deslocamento possibilitou o apoio de teologias políticas e resultou na morte de Deus na moderna *épistémè* e no “fim da metafísica” que foi substituída por uma analítica da finitude. Nessa análise, a “filosofia de vida” denuncia a metafísica como “véu de ilusão”, a “filosofia do trabalho” como ideologia, e a “filosofia da linguagem” como um episódio cultural. Tal processo também propicia o evento discursivo em que o ser humano se torna um objeto-discurso que inaugura as Ciências Humanas à parte da teologia.

Já na proposta arqueológica do jesuíta francês, a atenção é dada às práticas discursivas do Estado Moderno entrelaçadas às do regime

discursivo sintonizado com a Filosofia do Iluminismo, mas progressivamente distantes das massas rurais que permaneceram religiosas como forma de resistência por causa da distância social do Estado. Adotando a lógica da arqueologia certeausiana, há pelo menos dois tipos de enunciados teológicos no surgimento da Modernidade que devem ser distinguidos: 1) as **teologias amalgamadas ao Antigo Regime**, responsáveis pela elaboração de uma crítica antimoderna, enfatizando o rigor moral para com o indivíduo, diante de uma suposta decadência da sociedade que se distancia da fé e culpabiliza o liberalismo. Tais teologias, no entanto, não estabelecem uma crítica ao Estado e suas contradições decorrentes da Revolução Industrial, mas, antes, oferecem um suporte religioso por meio de justificativas divinas; 2) as **teologias críticas** se manifestaram taticamente resistentes às teodiceias, porém, não raro, mais pelas práticas sociais, notadamente pelo catolicismo social, do que pelos discursos teológicos. Tal postura era ao mesmo tempo crítica às contradições do liberalismo e crítica à estratégia discursiva em que a conservação da fé coincidia com a conservação de privilégios. Há uma relação mais complexa para identificar os limites de [in] compatibilidade ou [in] tolerância entre as diferentes formas de correlacionar sistema político, sistema religioso e suporte epistemológico. Coexistiam simultaneamente pelo menos dois tipos de enunciados teológicos: a) um enunciado teológico como defesa da reta doutrina, que pretende sustentar-se com uma epistemologia escolástica autorreferencial enraizada no Antigo Regime de modo compatível ao sistema político; b) um enunciado teológico tático como crítica da sociedade, mas simultaneamente i) compatível com o sistema religioso [compartilhamento de fontes]; ii) incompatível com o sistema político e, portanto, iii) compatível com o surgimento das Ciências Humanas, compartilhando assim um humanismo comum. Para De Certeau, a historiografia iluminista, julgando-se ideologicamente imune, acabou eliminando tal complexidade dos enunciados teológicos, de modo que as condições de possibilidade para outro regime discursivo de uma teologia aberta ao diálogo com as Humanidades tiveram que

esperar até o século XX.

A autorreferencialidade se instala dialeticamente entre teologia e ciências humanas na medida em que estas passam a adotar o “primado epistemológico da ética na reflexão” na emergência de uma racionalidade pública que desafia a significação dogmática do processo de produção teológica. Nesse aspecto, apesar de ser necessária a tradução de uma teologia confessional para uma teologia com critérios de argumentação pública, como evoca Tracy, há que se pensar um processo de reconciliação entre sujeitos epistêmicos e compatibilidade epistemológica entre teologia e ciências humanas, de modo que o projeto ceriteausiano pode ser visto como uma arqueologia do diálogo em que complexifica o reducionismo dialético entre racionalidade pública e racionalidade teológica na medida em que distingue uma característica mais próxima ao jansenismo como modo de pensar a conservação da fé como conservação de privilégios, alvo de crítica do Estado Moderno e da ética das ciências humanas, e a conservação da fé como testemunho da sacralidade da dignidade humana e do bem comum. Esta última não somente é compatível com a significação ética das humanidades, assim como a agenda pública, e até mesmo constitui o âmbito da gênese dos discursos teológicos proféticos contra o Estado quando este não cumpre seu dever de realizar uma agenda ética. Dentro desse movimento, a ética como sensibilidade à dor da história, enquanto manifestação das feridas abertas e não atendidas historicamente pode ser entendida como um *locus theologicus*, e ainda mais, pode se ver a ética como teologia primeira, desde a eficácia simbólica dos atos narrados da literatura evangélica como manifestação de uma vontade divina em favor da vida e do bem comum. No caso de Michel de Certeau, a ruptura instauradora de uma nova consciência em que irrompia uma sensibilidade ética na perspectiva teológica autorreferencial também é importante considerar o papel da literatura que operará como heterologia do olhar (CERTEAU, 1986, p. 171-198).

Francisco

Sobre esse aspecto, o atual pontificado da Igreja Católica pode ser entendido em um movimento de ruptura instauradora favorável à dinâmica de uma Teologia Pública, dada inclusive a influência do jesuíta francês no Papa Francisco (FRANCISCO, 2017). Sobre esta ótica pode se delinear uma arquitetura franciscana que aponta para uma epistemologia teológica “em saída” da sua autorreferencialidade, em diálogo com a cultura contemporânea (*Evangelii gaudium* [EG] em 2013) (1), desde as categorias centrais de bem comum e dignidade humana conforme o esquema elaborado pelo Concílio Vaticano II, respectivamente recolocadas por Francisco como Casa Comum (*Laudato si'* [LS] em 2015) (2) e Fraternidade Universal (*Fratelli Tutti* [FT] em 2021) (3).

Tal dinamismo de “saída” da teologia demanda o alargamento da perspectiva autorreferencial (EG 95) desde a incorporação de uma agenda pública, nomeadamente a Agenda 2030, implicitamente presente na LS. Dada a “complexidade” que implica a questão da Casa Comum e a pluralidade da cultura contemporânea “as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade” (LS 63; 23; 135), exigindo uma postura teológica “em diálogo com outras ciências” (EG 133), de modo “interdisciplinar e inclusivo” (EG 134) exigindo “uma síntese entre ciências empíricas e os outros saberes como a filosofia” (EG 242), bem como uma abertura para criar condições culturais que fomentem uma “diversidade reconciliada” (EG 230). Tal reconciliação por meio da adoção de uma agenda pública motivada por questões teológicas que convergem com a consciência laica e agrega forças por meio da amizade social pode ser entendida como um ponto de reconciliação da cisão entre o público e o privado no que toca a questão religiosa. O público aqui é pensado muito mais como agenda pública em prol da dignidade humana e bem comum do que uma racionalidade de Estado. O horizonte comum é o mundo da vida.

David Tracy

O teólogo católico estadunidense David Tracy (n. 1939) tem contribuído com as discussões de método e epistemologia teológica há algumas décadas. Com *Blessed Rage for Order: the new pluralism in theology* (1975), *A imaginação analógica: teologia cristã e a cultura do pluralismo* ([1981] 2006) e *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope* ([1985] 1994), o autor oferece um quadro complexo e multifacetado do fazer teológico diante de um mundo plural em que a pluralidade é em si mesma compatível com a universalidade pretendida da questão de Deus. O pluralismo enriquece a condição humana, mas afirmar esse pluralismo de modo responsável requer a afirmação da verdade com base em critérios públicos de argumentação (TRACY, 2006, p. 11-12).

A proposta dialógica aqui desenvolvida encontra pertinente interlocução no método correlacional tracyano. Para ele, o fazer teológico acontece na correlação crítica entre uma hermenêutica crítica dos clássicos da arte, da razão e da religião com uma hermenêutica crítica da condição humana e da questão religiosa na situação contemporânea. Como se vê, em seu projeto, aquilo que o autor chama de clássicos, possui centralidade, bem como pode ser considerada no âmbito das pesquisas em Teologia e Literatura (cf. ZEFERINO & FERNANDES, 2020).

Os clássicos assim o são por resistirem à dominação, possuem um excesso de sentido e comunicam ao humano algo de sua própria humanidade. Eles podem acontecer na forma de textos, símbolos, imagens, rituais, eventos, pessoas. Na dinâmica dos clássicos religiosos do judaísmo e do cristianismo, entende Tracy, há um movimento interior de autocrítica. Na literatura sapiencial, na literatura profética, nas narrativas evangélicas, há aí uma reflexão profunda sobre as situações limites da existência humana e uma disposição a colocar sob juízo sempre de novo a própria fé e seu conjunto de práticas e certezas. (TRACY, 2006).

O método correlacional tracyano busca evitar reducionismos, entendendo que são as religiões e seus clássicos particulares que permi-

tem uma análise atenta do fenômeno. No que concerne à fé cristã, para Tracy, o clássico cristão por excelência é a própria pessoa de Jesus como evento paradigmático que abala a história humana. (TRACY, 2006).

Uma teologia sistemática, aos moldes tracyanos, é uma fala que, partindo de uma religião particular, articula a razoabilidade de suas alegações de sentido e verdade e que, assim como nos estudos da arte, opera impactada por aquilo que estuda. O belo, como objeto referencial da teologia sistemática, aproxima essa disciplina teológica dos estudos da arte. Aí está a imaginação analógica de Tracy (2006), pensando o lugar da teologia sistemática na academia por comparação com os estudos da arte.

Cada tentativa de aproximação dos clássicos religiosos será sempre somente relativamente apropriada. No encontro com os clássicos religiosos, assim como no encontro com os clássicos da arte, o humano é frontalmente interpelado de tal modo que esse confronto pode gerar novos desvelamentos de sentido, gerando uma nova ética. A interpretação da religião requer resgate e suspeita. Buscar a força de sentido desses clássicos, atualizando-os, bem como considerar criticamente as tradições e instituições que involucram esses clássicos. (TRACY, 2006).

Mesmo os desvelamentos de sentido proporcionados pelos clássicos religiosos não devem ser assumidos acriticamente. O caráter incontável das experiências de sentido coloca em xeque perspectivas exclusivistas, autoritárias e fundamentalistas. Um clássico religioso remete o humano para além de si mesmo, para além de suas próprias forças. As manifestações interiores que ocorrem de modo particular demandam uma publicização, isto é, que a vivência seja comunicada. Essa proclamação sempre será menor do que o vivido. O belo ultrapassa arte e teologia, no estudo da arte e no estudo da religião, os métodos são incapazes de apreender a totalidade de seus objetos. (TRACY, 2006).

A prática da conversação com os clássicos possibilita que as tradições religiosas reconheçam suas pluralidades e ambiguidades, per-

mitindo, inclusive, que determinadas pré-compreensões sejam questionadas pelos clássicos. Na conversação, o protagonismo é do assunto, busca-se a verdade, bem como se reconhece a presença de alguém outro – alteridade. Entre semelhanças e diferenças se podem encontrar analogias, isto é, *semelhanças-na-diferença*. (TRACY, 1994).

O ocultamento das diferenças em virtude de uma narrativa hegemônica e totalizante pode, não raro, justificar poderes políticos e religiosos. Algo bem expresso nos dois enunciados teológicos identificados por Michel de Certeau, como vimos anteriormente. Apesar dessas precariedades atinentes ao estudo teológico, historicamente, teólogas e teólogos têm assumido essa tarefa com um horizonte de esperança ética, descobrindo novos modos de agir diante dos desafios de cada tempo. Ainda assim, a fala teológica que considere os aspectos positivos da religião, sem também reconhecer suas ambiguidades, bem como assumir o combate às violências e fanatismos não corrobora o quadro de resistência ética à luz da esperança. (TRACY, 1994).

Aquela que genericamente pode ser chamada de questão de Deus, a qual Tracy denomina de *Realidade Última*, é abordada nas religiões em sua interação com a pessoa humana, esses dois dados, efetivamente, são constituintes dos clássicos religiosos. O diálogo com os clássicos remete o humano para além de si mesmo, operando um deslocamento de centro, cujo resultado pode ser uma transformação libertador do humano. Cada religião particular possui seu modo de desenvolver essa dinâmica e, à medida em que as religiões se relacionam entre si, elas podem aprender mutuamente, bem como possam refutar aspectos da outra tradição, um ou outro movimento só é possível uma vez que a conversa acontece. (TRACY, 1994).

No diálogo amplo, também aquelas opiniões menos abertas podem ser ouvidas. Diante de critérios públicos de argumentação, as pretensões de sentido e verdade tanto das posições exclusivistas como as das pluralistas devem ser examinadas criticamente. Na conversação, não se

trata de negligenciar as diferenças, mas, considerando seriamente as semelhanças e diferenças encontrar caminhos de valorização da alteridade. (TRACY, 1994).

3. Pesquisadores, eventos, publicações

Entre os principais pesquisadores do Teopatodiceia estão como coordenadores Alex Villas Boas e Andreia Serrato, e Jefferson Zeferino que atualmente é editor chefe da Teoliterária, em conjunto com o Antonio Manzatto do grupo LERTE PUC SP. O grupo desenvolveu seis projetos, dos quais alguns já foram concluídos:

Concepção dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola entre Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar (2015 – 2016): A proposta deste projeto de investigação visa intensificar o diálogo entre pesquisadores sobre a espiritualidade inaciana, partilhando de suas perspectivas a respeito da espiritualidade em uma época pós-religiosa, e comparando dois contextos distintos, Brasil e Europa Ocidental. Também há um interesse investigativo de qualificar a perspectiva sobre como as espiritualidades pós conciliares na Igreja Católica tiveram em grande parte, a inspiração em dois grandes teólogos jesuítas, Karl Rahner (1904-1984) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Em Rahner há uma forte fonte de inspiração para alimentar a espiritualidade presente no trabalho das pastorais, procurando dialogar com o mundo contemporâneo e com a realidade social. Já em Balthasar houve uma recepção muito forte por parte dos movimentos eclesiais. Ambos os projetos teológicos são importantes para a teologia pós-conciliar. O projeto foi fruto da pesquisa de Pós-doutorado realizado por Alex Villas Boas no Instituto de Espiritualidade da Pontificia Università Gregoriana, de Roma e resultou como principal publicação o artigo: *The Understanding of the Spiritual Exercises in Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar* (2019).

Teologia da cultura: Espiritualidade, Cultura e Práxis em Michel de Certeau (2017 – 2020): Interpretar teologicamente o nexos existente entre

as formas de organização da sociedade humana e suas expressões culturais, tanto nas ciências (filosofia, psicologia, ciências sociais, economia...), quanto nas artes (literatura, teatro, cinema, música...), enquanto contemplam a afirmação do sentido da vida humana patente nessas estruturas. A análise do fenômeno da vida cristã, em suas diversas formas de espiritualidade e práticas acontece dentro de uma experiência cultural, social e histórica, e, portanto, exige a compreensão da recepção ou recusa da fé que se dá dentro de distintas maneiras de compreender o modo de ser no mundo. Em meio a essas diferentes compreensões se faz necessário uma análise teológica da cultura e seus imaginários para dialogar com essas fronteiras de sentido (fé e cultura, espiritualidade e prática, Religião e Sociedade), que repercute no tecido social em busca do bem comum. Enquanto análise teológica da cultura a pesquisa se situa no âmbito da Antropologia Teológica em perspectiva de uma Teologia Pública que dialogue com as questões contemporâneas: Direitos Humanos, Movimentos Sociais, Políticas Públicas, Estudos Culturais, Complexidade, Hermenêutica Diatópica, Debate epistemológico entre Teologia e Ciências Humanas, e tem como referencial o pensador francês, Michel de Certeau, dada a sua importância tanto nas Ciências Humanas quanto no pontificado de Francisco. O projeto foi contemplado com uma Bolsa de Produtividade da Fundação Araucária, protocolo n. 49326.522.48945.01022018 do Edital CP 15/2017, intitulado “A Epistemologia Negativa de Michel de Certeau e o papel da Teologia nas Ciências Humanas hoje”. Os resultados deste projeto terão continuidade «Common home and new ways of living interculturally: Public theology and ecology of culture in pandemic times» que tem por referência teórica uma Teologia do cotidiano da Casa Comum, com base teórica em Michel de Certeau. Além disso, três orientações de doutorado estão sendo realizadas tendo por base a referência teórica do jesuíta francês.

Mapeamento da Área de Ciências da Religião e Teologia (2018 – Atual): O projeto visa mapear a produção de conhecimento da Área de Ciências da Religião e Teologia. A Área de Avaliação comum n. 44

da CAPES, é constituída de duas Áreas de Conhecimento, Ciências da Religião e Teologia, e se constitui de 21 programas de Pós-Graduação, a saber: 9 Programas de Teologia, 8 Programas de Ciências das Religiões, 2 Programas de Ciência da Religião, 2 Programas de Ciências das Religiões, sendo 3 deles mestrados profissionais. Há na Área de Ciências da Religião e Teologia 32 Periódicos Científicos publicados pelos seus respectivos programas. O debate epistemológico entre Ciências da Religião e Teologia se inicia com a criação do Departamento de Ciências da Religião da UFJF, e chega aos seus 50 anos, com uma forte tendência interdisciplinar. Suas principais publicações até o momento são *Perspectiva Teológica: Memória, Identidade e Fronteiras. Estudo Bibliométrico e Sociométrico da produção científica de 1969 a 2019.1* (2019) e *Mapeamento das temáticas dos dossiês das revistas dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no Brasil* (2019).

Está em curso um mapeamento das produções publicadas pela Teoliterária, contemplando a análise das referências bibliográfica dos principais autores utilizados nos artigos publicados na Revista Teoliterária, contemplando o período de 2011 a 2020. A análise foi construída a partir da coleta dos dados de uma planilha binária de dados, cujos dados foram coletados nos artigos publicados na revista, em que o autor citado é considerado uma única vez para cada artigo, independente do número de citações que recebe no artigo. As referências teóricas que coincidem com autores da revista excluem as autocitações do computo geral. Tal escolha visa identificar as referências teóricas mais utilizadas. Outras análises da revista serão feitas em publicações posterior.

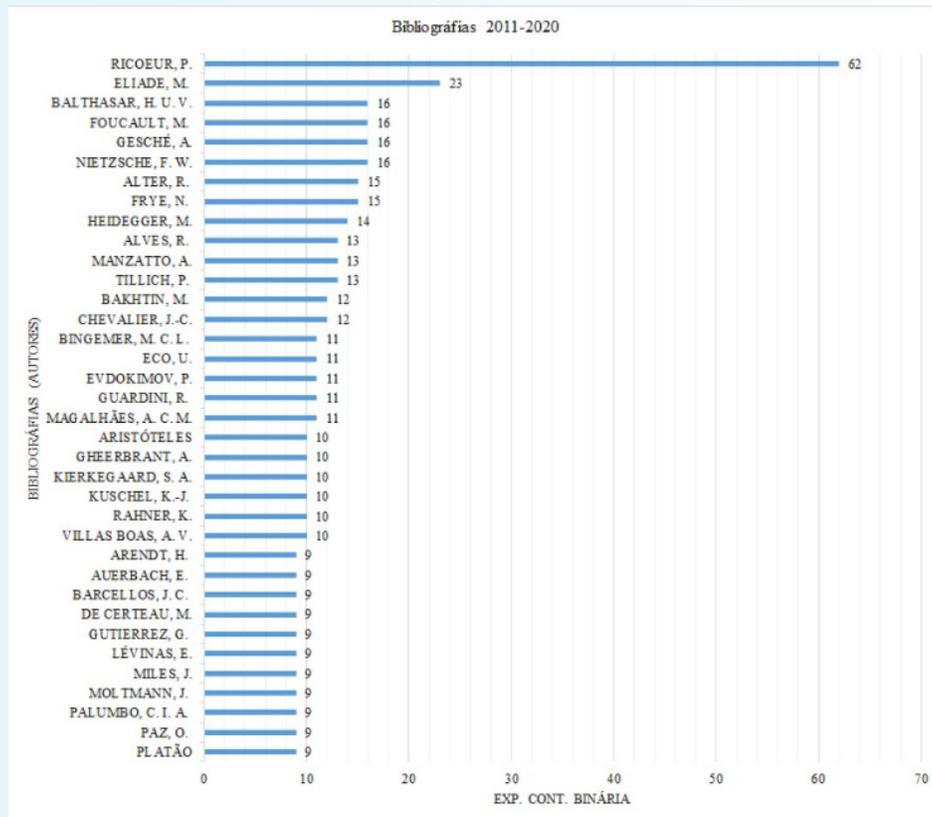
O gráfico 1 demonstra a importância de um autor na revista desde em que cada ponto indica a presença do autor em um artigo, desconsiderado o número de vezes que aparece no mesmo, tal qual mencionado acima. As referências estão distribuídas em nove estratos de pontuação, entre os mais citados somando com isso os 36 autores mais citados, excluindo as autocitações, entre as mais de 3.000 referências bibliográficas utilizadas na Teoliterária:

Estratos	Pontuação	Nº de autores
1º	62 pontos	1 autor
2º	23 pontos	1 autor
3º	16 pontos	4 autores
4º	15 pontos	2 autores
5º	14 pontos	1 autor
6º	13 pontos	3 autores
7º	12 pontos	2 autores
8º	11 pontos	5 autores
9º	10 pontos	6 autores
10º	9 pontos	11 autores

Assim, entre artigos publicados na Revista Teoliterária no período de 2011 a 2020, a referência bibliográfica mais utilizada é Paul Ricoeur, com um índice de 62 pontos, sendo não somente a referência de maior destaque, mas também despontando em todo o período da revista. Em seguida tem-se Mircea Elide, com 23 pontos de referências bibliográficas, sendo a segunda referência mais utilizada. No terceiro estrato, com 16 pontos de referência aparecem (em ordem alfabética por sobrenome) Hans Urs von Balthasar, M. Foucault; A. Gesché; e F. Nietzsche. Com 15 pontos de referências bibliográficas aparecem no quarto estrato aparecem R. Alter e N. Frye. Com 14 pontos de referências bibliográficas, no quinto estrato, aparece somente M. Heidegger. No sexto estrato, com 13 pontos aparece pela primeira vez autores brasileiros como R. Alves; A. Manzatto e P. Tillich. Com 12 pontos, o sétimo estrato consta como referências M. Bakhtin e J-C. Chevalier. No oitavo estrato, com 11 pontos de referências bibliográficas tem-se M. C. Bingemer; U. Eco; P. Evdokimov; R. Guardini e A. C. Magalhães. Com 10 pontos, no nono estrato tem-se Aristóteles; A. Gheerbrant; S. A. Kierkegaard; K-J. Kuschel; K. Rahner e A. Villas Boas. E por fim, com 9 pontos o décimo estrato conta com H. Arendt; E. Auerbach; J. C. Barcellos; M. de Certeau; G. Gutierrez; E. Lévinas; J. Miles; J. Moltmann; C. I. A. Palumbo; O. Paz; Platão. A presença dos brasileiros se faz presente no sexto, no oitavo, no nono e no

décimo estrato.

Gráfico I - Ref. Bibliográficas Teoliterária 2011-2020



Fonte: Elaborado pelos autores, 2021

Teologia e Literatura: Mitografias - temas e variações (2018 – Atual): Projeto de Pesquisa desenvolvido entre as instituições brasileiras PUC PR/UNICAMP e portuguesas Universidade de Aveiro (UA) e Universidade Católica Portuguesa (UCP). Na matriz da cultura ocidental, destacam-se os Poemas Homéricos e a Bíblia. Ao longo dos séculos, essas e outras obras têm gerado um manancial de mitos, símbolos, temas e formas de pensamento acerca da condição humana e da identidade nacional. Na sequência de eventos e publicações científicas que temos vindo a realizar, propomos um projeto que permita desenvolver e consolidar a

investigação, neste amplo domínio do saber. Organização (e.g. estruturação em subprojetos): A arte da narrativa mítica Releituras e transcodificações; Recepção, representações e intertextualidades; Heróis, mitos e lendas nacionais. Objetivos: Em cada um dos cinco anos de duração do projeto, pretendemos realizar investigação e sua respetiva disseminação em, pelo menos, um Congresso Internacional e uma publicação coletiva. Os temas propostos são os seguintes: 2018: Arca de Noé: catástrofe e redenção 2019: Olhares de Narciso: egotismo e alienação 2020: Torre de Babel: alteridade e estereótipos 2021: A fúria de Aquiles: as faces da guerra 2022: Sodoma e Gomorra: as leis do desejo.

Common home and new ways of living interculturally: Public theology and ecology of culture in pandemic times (2020 – Atual): Common Home is a shared concept between the UN Agenda 2030 for Sustainable Development Goals (SDGs) and the Encyclical Letter *Laudato si'* (LS) about the care of the Common Home, published months earlier. The new scenario of COVID19 and humanitarian crisis demands even more the adoption of a public agenda for a collective political and social effort that overcomes the cultural contradictions of economic determinism and calls for shared responsibility, supported by a culture of fraternity. At times like these, religions have a great potential for empathy and social cooperation with public agendas. The review of specialized literature revealed the need to fill a gap in the current debate on Common Home, which is the role of cultural ecology in integral ecology, and its interdependence with the ecology of everyday life. The hypothesis of this project is that cultural ecology, which emerged in the 1980s, and which has been reemployed by Pope Francis since the epistemology of Michel de Certeau's everyday life, can be developed as a platform for integral ecology and multithematic goals and interdependent SDGs. De Certeau, in addition to being the theologian most appreciated by Pope Francis and despite not having developed a specific thought on ecology, dedicates his work to the constant cultural transformations in the society of consumption and mass culture. His work privileges the challenge of recognizing otherness, especially

those arising from the contradictions of society such as excluded, immigrants, minorities and the worsening of the gender inequality. Alternative cultural dynamism arises from the ability to discern the tension between what has been preserved and what has been invented in the cultural fabric, caused by the presence of otherness, demanding the creation of a common place of cohabitation. His notion of the common makes it possible to suspend a dichotomous view of identity and otherness, in favor of a relational view. Theologically, the otherness can be seen under the sign of the unpredictable and is exactly the way it represents the unveiling of God, deconstructing the hegemonic attempts and promoting a reconciled diversity. The cultural dimension of the crisis, as well as the social and ecological dimensions, is evoked by Ls, as a way of resisting the monopoly of the technocratic paradigm and its globalizing and mass modes of production, rooted in epistemological anthropocentrism and the throwaway culture, which has been nourished by a consumerist. Ls thus calls for a bold cultural revolution that establishes the interdependence between scientific and economic solutions, education, and culture, integrating in public discourse, cultural diversity, art, poetry, and expressions of inner life. The aim of the project is to offer public theological hermeneutics in dialogue with the other sciences, based on the notion shared with the Ls of Common Home. As specific objectives it aims to: a) develop an epistemological model that interacts with the potential for cooperation and solidarity in the religious field with the diverse areas of knowledge for a review of moral and mental outlooks, in an intercultural key that seeks cooperative solutions between different people and institutions for common problems; b) promoting an ecological cultural creation for the interdependent SDGs that focus on languages that bring together critical and common sense; c) everyday practices, which brings about the need to think of vulnerability as a central category of an ethics and aesthetics of care.

Podem ser consideradas algumas obras de destaque do grupo de pesquisa, além da edição da Teoliterária:

- *Teopoética: Mística e Poesia*, 2020.
- *Spirituality and Health in Pandemic Times: Lessons from the Ancient Wisdom*, 2020.
- *Introdução à epistemologia do fenômeno religioso interface entre ciências da religião e teologia*, 2020.
- *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*, 2016.
- *Poesia, imagem e teoria: ressonâncias escatológicas a partir de Casaldáliga, Cerezo e Westhelle*, 2020.
- *O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal*, 2020.
- *Hermenêutica e teologia pública: elementos para a construção do discurso teológico em interlocução com os clássicos desde a Literatura a partir de David Tracy*, 2018.
- *Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele*, 2018.
- *Mapeamento das temáticas dos dossiês das revistas dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no Brasil*, 2019.
- *Perspectiva teológica: memória, identidade e fronteiras. Estudo bibliométrico e sociométrico da produção científica de 1969 a 2019.1*, 2019.

Considerações finais

A emergência das sociedades pós-seculares ajuda a percepção da insuficiência do paradigma da hermenêutica da secularização para além de origens regionais, assim como aponta para a insuficiência de uma racionalidade dialética entre público e privado em nome dessa secularização a fim de se garantir o nobre ideal da laicidade de proteger a ordem pública e garantir a liberdade de consciência individual. Tal dialética resultou em endurecimentos identitários, ao mesmo tempo distintos entre tradições e semelhantes em suas manifestações, que enfrentam os fundamentos seculares da modernidade, sem deixar de se aproximar pragmaticamente dos espaços públicos, inclusive dos espaços de decisão na sociedade, de modo que resulta em uma utilização do público com interesses privados ou pelo menos não compartilhados com um amplo pú-

blico da sociedade, como é o caso do jihadismo, em suas várias versões como o talibã, o Daesh e mesmo os grupos moçambicanos, ou ainda o caso do fundamentalismo cristão nas Américas, e do ultraconservadorismo que tem sido mobilizado por partidos políticos de orientação radical, tanto no Hemisfério Norte quanto no Sul. A emergência de uma “religião pública”, nestas circunstâncias, pode não estar ao serviço da construção de um projeto comum, compartilhado com a sociedade plural.

Nesse sentido, as sociedades pós-seculares, por sua própria natureza demandam uma racionalidade pública capaz de promover um diálogo no seio da complexidade das sociedades plurais. A proposta de uma Teologia pública visa exatamente pensar formas de integração que não reforcem os blocos identitários desse fenômeno da “religião pública”, mas possibilite a produção de narrativas teológicas que ajudam a discernir formas de compromisso com uma agenda comum em virtude da sacralidade da vida, traduzidas na dignidade humana e bem comum.

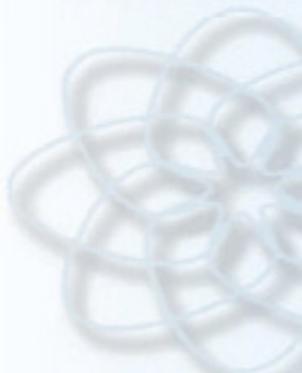
Tal tarefa implica a superação de estruturas dialéticas de pensamento e formas de autorreferencialidade que possibilitem melhor pensar a complexidade da sociedade contemporânea, o fenômeno religioso igualmente complexo de forma a capacitar dinâmicas de interculturalidade em que pessoas diferentes, com problemas comuns possa agir de modo cooperativo em busca de soluções cooperativas. Exatamente nesse aspecto, a Literatura colabora com um ver heterológico tanto como crítica às reminiscências hegemônicas da representação de Deus nas literaturas que representam uma razão de recusa, como nas novas possibilidades de representação em que o sentido de Deus acompanha a sensibilidade ética da busca de sentido da vida humana.

Referências

- DE CERTEAU, Michel. *Heterologies: Discourse on the Other. Theory and History of Literature*, Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press; 1986.
- DREYER, Jaco. Public theology and the translation imperative: a

- Ricoeurian perspective. *HTS Theologese Studies*, v. 67, n. 3, p. 1-8, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum*. Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do evangelho no mundo actual*. Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- FRANCISCO. *Quem é Michel De Certeau? "Para mim, o maior teólogo para os dias de hoje"*. Revista IHU on line – IHU, Instituto Humanitas Unisinos, SJ; Acesso em 28 mai 2017. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567886-quem-e-michel-de-certeau-para-mim-o-maior-teologo-para-os-dias-de-hoje>.
- KEARNEY, Richard. Double hospitality: between word and touch. *Journal for Continental Philosophy of Religion*, n. 1, p. 71-89, 2019.
- KEARNEY, Richard. The wager of carnal hermeneutics. in KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian (Eds.). *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015, p. 15-56.
- KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian. Introduction: carnal hermeneutics from head to foot. in KEARNEY, Richard; TREATOR, Brian (Eds.). *Carnal hermeneutics*. New York: Fordham University Press, 2015, p. 1-11.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as another*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa* (tomo 1). Campinas: Papirus, 1994.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- SERRATO, Andréia Cristina; SOUZA, Waldir. Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele. *Revista Pistis & Práxis*, v. 10, p. 1-30, 2018.

- TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.
- TRACY, David. *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*. New York: The Seabury Press, 1975.
- TRACY, David. *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- VILLAS BOAS, Alex. Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interface entre ciências da religião e teologia. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. O Método Antropológico no diálogo entre Teologia e Literatura em Antônio Manzatto. *Revista de Cultura Teológica*, v. 26, p. 24-48, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. Spirituality and Health in Pandemic Times: Lessons from the Ancient Wisdom. *Religions*, v. 11, p. 583-602, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura: origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.
- VILLAS BOAS, Alex; BINGEMER, Maria Clara. (Org.). *Teopoética: Mística e Poesia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora PUC Rio/ Paulinas, 2020.
- VILLAS BOAS, Alex; SERRATO, Andréia Cristina; ZDZIARSKI, Alaís Daiane; CRUZ, June Alisson Westarb. Mapeamento das temáticas dos dossiês das revistas dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no Brasil. *REVER*, v. 19, n. 2, p. 87-116, 2019.
- VILLAS BOAS, Alex; SERRATO, Andréia Cristina; ZDZIARSKI, Alaís Daiane; CRUZ, June Alisson Westarb. Perspectiva teológica: memória, identidade e fronteiras. Estudo bibliométrico e socio-métrico da produção científica de 1969 a 2019.1. *Perspectiva Teológica*, v. 51, sup. 3, p. 45-80, 2019.
- ZEFERINO, Jefferson; ANDRADE, Rodrigo de. A tradução fundamentalista: equivalências hermenêuticas entre teologias exclusivistas e modelos democráticos elitistas. *Horizonte*, v. 18, n. 57, p. 1050-1081, 2020.
- ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz. O sofrimento dá o que pensar: teologia pública em diálogo com a literatura marginal. *Teoliterária*, v. 10, n. 21, p. 470-497, 2020.
- ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luiz; PINTO, Ana Beatriz Dias. Poesia, imagem e teoria: ressonâncias escatológicas a partir de Casaldáliga, Cerezo e Westhelle. *Estudos de Religião*, v. 34, n. 3, p. 231-258, 2020.



Enviado em
06.02.2021
Aprovado em
08.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná (PPGL - UFPR), e Mestre pelo mesmo programa. Contato: arthuraroha@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p242-269

As crianças de Salinger: Inocência e sacralização da infância em *Nine Stories* (1953)

Salinger's children: Innocence
and childhood sacredness
in *Nine Stories* (1953)

*Arthur Aroha Kaminski da Silva

Resumo

O presente artigo procura demonstrar que há uma forte similaridade entre a maneira pela qual o escritor norte-americano J.D. Salinger construiu os vários personagens criança de *Nine Stories* (1953) – especialmente aquele nomeado *Teddy* – e a poética romântica da infância, inaugurada por autores ingleses como William Blake e William Wordsworth, onde a criança é representada como uma entidade sagrada, portadora de uma pureza e sabedoria celestiais. Para tanto, operamos uma análise direta dos contos de Salinger – pela qual exploramos suas personagens e técnicas literárias –, mas também uma ampla revisão bibliográfica que visa rastrear os motivos que levaram ao surgimento dessa poética literária da infância no século XVIII e sua continuidade até o século XX, além de identificar algumas das interinfluências das doutrinas filosóficas,

teológicas e psicanalíticas que debateram a infância durante os últimos séculos. Desta forma, o presente artigo transita por questões como: desenvolvimento e educação infantil, o pecado original, inocência, experiência social e mundana, pureza de intenções e estado natural, iluminação espiritual, Salvação Cristã e Nirvana Zen-Budista. Elementos que se vinculam à sacralização da infância operada por diversos autores de textos literários, a exemplo de Blake, Wordsworth e, claro, Salinger.

Palavras-chave: Infância. Inocência. Salvação. J.D. Salinger. *Nine Stories*.

Abstract

This article intends to demonstrate that there is a strong similarity between the way that the north American writer J.D. Salinger built the various child-characters of *Nine Stories* (1953) – specially the one named *Teddy* – and the romantic poetic of childhood, inaugurated by English authors like William Blake and William Wordsworth, where the child is represented as a sacred entity, carrier of a celestial purity and wisdom. Therefore, we operate a direct analysis of Salinger short stories – by which we explore his characters and literary techniques –, but also a wide bibliographic review that aim to track back the motives that led to the emergence of this literary poetic of childhood during the Eighteenth Century and it's continuity until the Twentieth Century, apart from identifying some of the interinfluences of the philosophical, theological, and psychoanalytic doctrines that debated the childhood during the last centuries. Thus, this article transits by questions as: child education and development, the original sin, innocence, social and worldliness experience, purity of intentions and the natural state, spiritual illumination, Christian Salvation, and Zen-Buddhist Nirvana. Elements that bind to the childhood sanctification operated by several literary authors, like Blake, Wordsworth, and, of course, Salinger.

Keywords: Childhood. Innocence. Salvation. J.D Salinger. *Nine Stories*.

1. Introdução

Nascido em Manhattan, Nova York, a 1º de janeiro de 1919, Jerome David Salinger era filho de imigrantes: pai polonês e mãe irlandesa. Ele cresceu junto com sua cidade natal, já que durante a década de 1920 Nova York passava por um *boom* econômico, se estabelecia como área mais populosa do planeta, e se transformava com a construção de seus famosos arranha-céus. Já durante a adoles-

cência conviveu com o contexto da Grande Depressão, uma das maiores crises econômicas da história norte-americana, e que só terminou com a chegada da II Guerra Mundial. Foi nesse período que Salinger iniciou sua carreira como escritor, publicando contos em revistas literárias, mas pouco depois foi convocado para o exército e enviado para o front na Europa, onde lutou inclusive nos desembarques da Normandia. As experiências de Salinger na guerra e as violências que ele presenciou marcariam profunda e irremediavelmente sua vida, e temáticas como a depressão, ansiedade e dificuldade de adaptação à vida social na volta aos Estados Unidos aparecem em quase todos os seus textos, que alcançaram alta popularidade. Alguns de seus contos foram publicados na renomada revista *The New Yorker*, e junto do livro *The Catcher in the Rye* (*O Apanhador no Campo de Centeio*, 1951) o tornaram um dos mais influentes escritores norte-americanos do pós-guerra. Sua dificuldade de lidar com os traumas de guerra e se reinserir socialmente, todavia, o levaram a se tornar cada vez mais recluso, e até mesmo agressivo às tentativas de contato. Assim, entre as décadas de 1970 e 2010, quando faleceu, Salinger se manteve praticamente incógnito.

Além das questões relacionadas à guerra, vários dos textos de J.D. Salinger têm outra coisa em comum: retratam crianças e sua maneira de se relacionar com o mundo. Apesar de esta não ser exatamente uma novidade, tendo tal ponto já sido percebido por uma série de autores com que dialogaremos, é sobre esta questão que este artigo pretende refletir, já que consideramos que nem todos os meandros desta relação foram ainda explorados. Neste artigo, mais especificamente, nosso foco recairá sobre o livro de contos *Nine Stories* (1953), e em especial no texto *Teddy* e seu protagonista homônimo, uma criança sacralizada.

Nosso texto, por uma questão organizacional, se dividirá em tópicos, os quais almejam cobrir os seguintes pontos principais: a romantização da infância; as crianças de *Nine Stories* e seus simbolismos; a criança santa do conto *Teddy* e a sacralização da infância. Passemos, pois, a tais reflexões.

2. Poéticas da infância: a contenda entre Inocência e Experiência nos âmbitos teológico, filosófico e literário

São raros os textos literários contemporâneos protagonizados (em parte ou totalidade) por personagens crianças que deixam de mencionar ou pintar certas características ditas infantis – seja certa incapacidade de concentração, a presença constante de devaneios, uma curiosidade e sinceridade muito exacerbadas, e uma imaginação ou inocência muito afloradas. Tais caracterizações parecem ser uma constante, e o que muda é apenas a maneira pelas quais são apresentadas: como uma vantagem ou uma desvantagem em relação ao modo como os adultos se relacionam com o mundo. Concomitantemente, nesses mesmos textos é também perceptível a onipresença de determinadas temáticas, como o ato de brincar, o medo (e sua possível superação), o trauma, a violência, a desconfiança ou incompreensão em relação a adultos, a desconstrução de convenções sociais, e um sentimento de maravilhamento onírico. Ademais, várias dessas obras parecem carregar ainda um marcado desejo – por parte dos narradores ou dos próprios autores – de se recuperar algo, como que uma Inocência ou capacidade criativa há muito perdida.

Salinger, como veremos não foge a esses padrões, e todas essas similaridades, como indica Roz Evans (2012), não são meras coincidências, pois durante os últimos séculos uma concepção europeia específica de infância foi exportada para o restante do mundo: a de que a infância é um período de inocência e vulnerabilidade, durante o qual a criança precisa da proteção do adulto em função de sua imaturidade física e emocional. Um período em que as crianças devem ser educadas e isoladas, como forma de proteção contra os domínios do trabalho, sexo e política, vistos como potencialmente danosos a seu desenvolvimento. Uma concepção que, embora pertencente a um momento histórico e cultural específico – a industrialização da Europa Ocidental –, tem sido tratada como universal (EVANS, 2012, p. 2).

Conforme indica a especialista em poéticas da infância Roni Natov (2003), grande parte dessa imagética da infância ocidental se baseia numa antiga contenda filosófica e religiosa, a qual se delimita no debate sobre a origem do pecado ou do afastamento de uma “Inocência natural” como ocorrendo no nascimento, na infância ou na vida adulta. Desta forma, a questão central dessa imagética é a dualidade entre os seguintes elementos: a *Inocência* – que pode simbolizar, de pontos de vista religioso, filosófico ou antropológico, a pureza espiritual e a salvação, ou a integração com o *Self* e com a natureza; e a *Experiência* – que engloba nossa relação com a civilização e suas culturas, educação, tecnologia, teorias, costumes, normas, relações sociais, políticas e violências, ou seja, tudo aquilo que perfaz o viver em uma sociedade humana. Mas como essa dualidade foi e é encarada em diferentes áreas do conhecimento?

No âmbito teológico, podemos dizer que uma das origens desta dicotomia se iniciou com as discussões agostinianas sobre o pecado original. Nas sociedades cristãs europeias anteriores ao Século XVIII havia uma forte doutrina ancorada na noção do Pecado Original, que determinava que todo ser humano nasce em pecado – no sentido de carregar a culpa coletiva pelo pecado edênico de Adão e Eva. Segundo a lógica dessa doutrina, portanto, toda criança nasceria portando a semente do mal que a condenaria à danação, e o crescimento e a experiência terrena seriam um dos caminhos para a absolvição – começando pelo batismo e seguindo por uma vida regrada pelos dogmas e ensinamentos das Igrejas Católica ou Protestantes.

Mais especificamente, a doutrina do Pecado Original surge através do embate teológico do século IV entre Pelágio da Bretanha e Agostinho de Hipona (também chamado Santo Agostinho), sendo este último o autor da concepção primeira do termo em latim *peccatum originale* (PATTE, 2010, p. 892). O pecado adâmico original, na compreensão de Agostinho, era transmitido entre humanos através da culpa coletiva pela concupiscência, que, grosso modo, engloba os pecados da ganância e da luxúria, conectando-se ao apreço por bens materiais e pelo prazer sexual.

Pelágio, por outro lado, defendia que não se deveria culpar um indivíduo pelos pecados de outrem, e assim seria injusto culpabilizar crianças pelos pecados dos adultos que as cercavam ou que as precederam (REIS, 2016). A contenda religiosa foi resolvida nos Concílios de Cartago de 416 e 418, no qual a Igreja Católica deu razão a Agostinho, validando o Batismo como uma das formas de minimizar o Pecado Original (REIS, 2016; CAPDEVILLA, 1989), e estabelecendo a raiz desta doutrina que permearia a história do medievo europeu.

É interessante lembrar ainda que, como narra Philippe Ariès (1986), durante a maior parte deste mesmo medievo a ideia de infância e preocupações com esse período da vida eram extremamente diferentes das que temos hoje. Naquele contexto a duração da infância era reduzida a seu período mais frágil, e se encerrava por volta dos seis ou sete anos, quando a criança adquiria capacidade física suficiente para as atividades mais básicas à vida, sendo já nesta idade misturada aos adultos, partilhando de seus trabalhos, jogos, e demais atividades sociais. Assim, de maneira geral, o desenvolvimento e processos de aprendizado da criança nessas sociedades se dava pela experiência direta com o amplo mundo social, e tudo de positivo e negativo que isso acarretava. Posteriormente, quando das Grandes Navegações e da expansão de colégios religiosos para as colônias europeias, os instrutores católicos notariam uma “vantagem” das crianças em relação aos adultos na busca pela salvação: o fato de a criança ser como uma *tabula rasa*, mais facilmente convertida ou convencida de algo do que um adulto que já teve largo contato com outros costumes e religiões. Uma percepção especialmente notada pelos missionários jesuítas na América do Sul, que chegavam a chamar as crianças indígenas de “anjos inocentes” (FLECK, 2007, p. 113)¹. Há

1. Conforme Eliane Fleck (2007, p. 113), “A ênfase dada à formação das crianças encontra-se embasada na noção de passividade própria da infância e insere-se nas estratégias missionárias jesuíticas, decorrendo das preocupações em relação à resistência à conversão e ao retorno às pautas tradicionais pelos adultos, como fica evidenciado neste registro da Ánua de 1634: ‘Tem posto muitos cuidados [...] e muito mais no ensino dos meninos e meninas de quem depende a Cristandade futura, criando-lhes desde pequeninos no leite da fé, para que duvidem de todos os ressábios de seus antepassados’.

assim no âmbito religioso cristão uma valorização da Inocência infantil mesmo com a presença da doutrina do Pecado Original, pois seria essa condição de inocência que protegeria a criança da experiência “errada” promovida por uma vida social não cristã, vista como nociva.

No âmbito filosófico os efeitos nocivos da experiência social também foram temas preponderantes nas discussões que originaram o conceito de *estado natural*. Grosso modo, o estado natural seria o hipotético estágio em que os humanos viviam antes do advento da sociedade organizada, o qual foi descrito por autores como Thomas Hobbes (em *Leviathan*, 1651) e Jean-Jacques Rousseau (em *Discourse on Inequality*, 1755, e *Émile, ou De l'éducation*, 1762) – os quais tomaremos como exemplos – entre outros.

Em *Leviatã*, Hobbes (2009) estabelece as justificativas para sua defesa de um contrato social que permita um governo centralizado e absoluto, que ele considerava o único meio de controlar ou conter os estragos causados pelo estado natural humano, o qual – para ele – levaria inevitavelmente à guerra e conflitos contínuos em pequena e larga escala. Isso porque, para Hobbes, o estado natural seria um estado negativo, de conflitos contínuos alimentados pela característica intrínseca humana de fazer uso da força para alcançar seus intentos, satisfazer seus desejos, vencer competições e obter bens. Para ele, portanto, o ser humano não teria a capacidade de controlar suas pulsões, estando fadado a um estado de violência, auto predação, miséria e solidão. A forma de evitar esse pessimista destino? O Estado – seja ele teocrático, civil, autoritário ou monárquico –, que ele chamava de homem artificial, um indivíduo ou coletivo ao qual pelo contrato social os membros de uma sociedade afeririam o direito de governá-los, contê-los, puni-los, e assim por diante, de modo a permitir uma existência coletiva pacífica e ordenada (Cf. HOBBS, 2009)

Em *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, Rousseau (2008), por sua vez, se opõe à teoria de Hobbes de que o ser

humano é naturalmente violento e predatório. Para Rousseau, indivíduos no estado natural – da mesma forma que a maioria dos animais – seriam imbuídos de dois sentimentos essenciais: o de autopreservação, principal determinador de sua existência; e o de repugnância ao sofrimento, tanto seu quanto dos outros, o que conforma uma espécie de compaixão ou piedade. Sendo a autopreservação o sentimento dominante, para Rousseau era evidente que um indivíduo no estado natural pudesse se tornar violento ou predatório caso ameaçado, seja por um animal, outro humano, ou pela fome, por exemplo. Entretanto, para Rousseau, o conflito não seria um estado contínuo como imaginara Hobbes, até porque num universo pré civilizado sequer existiriam conceitos como o de propriedade privada e posse material – marcas do estabelecimento de normas sociais (Cf. ROUSSEAU, 2008).

Grosso modo, portanto, para Rousseau, o que acontecia é que Hobbes potencialmente houvesse cometido um anacronismo, tendo imaginado não um homem em estado natural *per se*, mas sim um homem europeu do século XVII transportado para um mundo pré-histórico e civilizacional. Assim, as origens da corrupção estariam não no *estado natural*, a Inocência em essência, mas sim na sociedade europeia em que viviam, e que representava a Experiência. É interessante notar que nem Hobbes nem Rousseau falavam especificamente de crianças, mas nos séculos seguintes se tornou usual vincular-se o *estado natural* à infância, em especial em função do texto *Émile, ou De l'éducation* (1762) – um tratado novelesco de Rousseau que retrata a relação do infante Emílio e seu tutor como um modelo educacional que permitiria ao homem em estado natural resistir à corrupção social. Assim, da mesma forma que no âmbito religioso cristão havia uma valorização da Inocência infantil em detrimento da experiência mundana não adequadamente guiada, o mesmo ocorria na filosofia iluminista.

Não à toa, portanto, a vinculação da Inocência infantil ao estado natural positivo de fato se tornou tão amplo na Europa que no âmbito literário elas talvez sejam indissociáveis. Tanto que, como diz Natov, “durante

o Século XVIII, a criança romântica, concebida por Rousseau, Blake e Wordsworth como uma personificação da bondade natural, tornou-se central nas formas como a infância era imaginada” (NATOV, 2003, p. 3-4). William Blake, poeta por ela mencionado, é autor de *Songs of innocence and of experience* (1789), uma coleção de poemas ilustrados que retratam um tipo de dualismo mítico em que a Inocência representa o mundo não caído ou corrompido, por sua vez representado pela Experiência. Esta dicotomia é construída principalmente através do uso da imagem da criança como uma entidade em estado de inocência, uma pureza de nascença que se opõe numa à doutrina do pecado original. Todavia, na obra de Blake esta pureza não é imune à corrupção, podendo ser influenciada ou deteriorada pelo decadente mundo da experiência, representado pelo universo adulto e seus costumes e normas. A criança, uma entidade pura, portanto, pelo contato com a vida mundana e experiência do envelhecimento correria o risco de perder sua vitalidade original, sendo gradualmente marcada pelo medo, violência, sexualidade, inibição, corrupção política, social e religiosa (Cf. BLAKE, *Songs of innocence and of experience*, 2008, p. 7-32).

Não é difícil notar que a obra de Blake carrega uma forte crítica social, focada na Igreja, no Estado, e nos costumes das classes dominantes, elementos que na obra dele surgem como representantes do que perfaz o mundo da experiência terrena. Por outro lado, há aí também a permanência de um elemento mítico-religioso, já que, embora crítico das Igrejas Católica e Anglicana, Blake nunca deixará de se considerar cristão, e a Inocência por ele idealizada se relacionava à pureza almejada como caminho para a salvação cristã, fé que ainda professava de forma pessoal (e quiçá herética), através de sua própria *mythopoeia* e visões (no sentido de alucinações mítico-religiosas mesmo)², descritos em seus livros proféticos (Cf. BLAKE, *Prophetic Works*, 2008, p. 276-400).

2. Como indicam trabalhos biográficos como os de Peter Ackroyd (1995) e Bentley Jr. (2002), Blake afirmava ter visões desde criança, e alegava ter visto e sido visitado por anjos e Deus ele mesmo em diversas ocasiões.

William Wordsworth – o outro escritor mencionado por Natov (2003, p. 21) – foi um dos expoentes do movimento Romântico europeu. Como Blake, Wordsworth descobriu na infância sua grande fonte de inspiração, e em muitos de seus poemas surgem crianças, muitas vezes ocupando o papel de mentoras em diálogos com adultos que não as entendem e delas recebem lições sobre o mundo e a existência. Há em Wordsworth, portanto, uma inversão dos valores sociais tradicionais – onde o adulto é que ensinaria a criança –, e em sua obra os infantes é que se tornam os professores, portadores de uma sabedoria externa e superior, em contraste à experiência mundana dos adultos, que perderam contato com sua sabedoria original. É possível perceber que essa inversão, como em Blake, também carrega ainda um caráter religioso – e Wordsworth era um ardoroso anglicano –, pois por vezes, “nestes poemas, [...] a criança é Cristo. A criança é o ‘Olho entre os cegos’, aquele que vê o que escapa à nossa visão adulta” (NATOV, 2003, p. 21)³. Ademais, seus poemas, também em consonância com os de Blake, representavam o convívio das crianças com os adultos e a Experiência como a derrocada de sua sabedoria primordial, escancarando a impossibilidade dos adultos de lidarem com a essência celestial, o que fazia com que limitassem seus filhos – seja pela força, ou as fazendo sentir vergonha de sua sabedoria e espontaneidade –, gradualmente as “adequando” ao plano terreno (Cf. NATOV, p. 23-24).

Assim como para Blake, portanto, para Wordsworth a Inocência – esta essência e completude da criança que se conecta com a divindade – era algo que se perdia através da Experiência, e o que ele almejava era “[...] rastrear o que nós perdemos conforme saímos da infância, e como nos tornamos antinaturais e limitados (NATOV, 2003, p. 26), para, idealmente, podermos reproduzir em nós mesmos essa visão primordial.

3. Caso, por exemplo, da ode *Immortality* (1804), onde a criança é representada como Profeta ou Vidente (Cf. WORDSWORTH, *Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood*, 2014). Caso também de *We are Seven* (1798) e *Anecdote for Fathers* (1798), em que a criança ensina o adulto a superar os limites do *Self* terreno. Cf. WORDSWORTH, 1965, Ode 11, p. 64-66).

Esta busca por uma Inocência romantizada supostamente perdida, todavia, não era exclusividade de poetas, e em fato todas as três instâncias, teológica, filosófica e literária, tiveram um grande impacto mútuo de maneira geral. E, como aponta Allison James (2005, p. 4), “essa globalização de um conceito particular de infância encontra uma contrapartida no pressuposto de algum tipo de experiência universal para todas as crianças” (JAMES e PROUT, 2005, p. 4). Um pressuposto que seria absorvido em obras literárias de língua inglesa durante toda a contemporaneidade. E assim chegamos à Salinger.

3. As crianças de *Nine Stories* (1953): os conflitos entre Inocência e Experiência nos contos de Salinger

O livro *Nine Stories*, publicado originalmente em 1953, trata-se de uma coletânea de contos previamente publicados por Salinger na revista *The New Yorker*. Algumas das principais marcas ou linhas temáticas dessa coletânea são: os traumas da Segunda Guerra na sociedade norte-americana, a intolerância, a espiritualidade, e a infância como símbolo de uma Inocência (e liberdade) idealizada, ameaçada, e por fim sacralizada. É a partir destas confluências temáticas que surgem personagens como Sybil Carpenter, a menininha de *A Perfect Day for Bananafish* (1948), Ramona, a garotinha de *Uncle Wiggily in Connecticut* (1948), Lionel, o garotinho de quatro anos de *Down at the Dinghy* (1949), o inominado narrador de nove anos de *The Laughing Man* (1949), e Theodore (dez anos) e Booper (seis anos), o casal de irmãos de *Teddy* (1953). Passemos a cada um deles.

Sybil Carpenter, personagem do conto *A Perfect Day for Bananafish* (SALINGER, 1991, p. 2-9), é uma menininha de cerca de quatro anos que brinca na praia em frente ao hotel em cujo bar a mãe bebe alguns drinks. Sem supervisão e solitária, Sybil vai ao encontro de sua companhia dos últimos dias, um ex-combatente da Segunda Guerra chamado Seymour Glass, que também se hospedara no hotel com sua esposa

após ser liberado de um hospital militar. A narrativa, neste ponto, infere uma sensação dúbia de compaixão e perigo, pois a narrativa infere que Seymour está mentalmente desequilibrado pelos traumas do conflito, o que poderia significar um risco que Sybil desconhece. Além disso, algumas ações ou observações de Seymour parecem deslocadas, de forma que a leitura oscila entre a sensação de iminência de perigo e sensação de talvez estar sendo injusto frente a uma amizade inocente e genuína.

De toda forma, Sybil não tem medo de Seymour, e com ele parece ter uma divertida tarde brincando no mar. Do mesmo modo, Seymour se diverte facilmente com a inocência infantil de Sybil, o que contrasta com a dificuldade que apresenta em seu trato com os adultos em seu entorno. Ao fim da tarde, ambos seguem seus caminhos em segurança, e Seymour tem assim, nesses aparentemente inocentes e fortuitos encontros com a pequena Sybil, alguns momentos de alívio em seu sofrimento psíquico. Mais que isso, Sybil é em fato a única pessoa com quem Seymour consegue dialogar, interagir e se conectar antes de ele cometer suicídio ao final da narrativa (Cf. SALINGER, 1991, p. 2-9). É por isso que Anne Goebel (1992, p. 27) afirma que “é evidente que Seymour se sente mais confortável com Sybil do que com adultos”, aos quais ele tende a ser avesso ou mesmo hostil. Especialmente porque Sybil – como toda criança pequena – “[...] é devastadoramente honesta em sua confrontação com o aqui e o agora, [...] vivendo exuberantemente para o momento e participando alegremente da plenitude da vida” (GOEBEL, 1992, p. 28), o que diferiria dos adultos e suas preocupações artificiais e mundanas. Sybil, assim, representa as virtudes da infância, atuando como “[...] um triunfante símbolo de bondade e pureza” que “[...] contrasta dolorosamente com o autoconsciente, carregado de ego e falsidade, mundo dos adultos (GOEBEL, 1992, p. 28). Todavia, há também outras possibilidades interpretativas.

Emma Haggeman (2017) e André Carvalho (2013), por exemplo, analisam a relação de Sybil e Seymour como uma interação sensuali-

zada, inclusive vinculando o suicídio à potencial sensação de culpa e confronto de Seymour com suas próprias pulsões. Para estes autores, Seymour não aprecia Sybil apenas por sua honestidade e inocências infantis, mas sim pela tensão sexual que ele apresenta frente a essa inocência, o que a narrativa indicaria com a presença de diálogos de duplo sentido por parte do homem (HAGGEMAN, 2017, p. 35; CARVALHO, 2013, p. 31-33). Uma possibilidade que dialoga com a sensação dúbia que o leitor encontra durante a leitura do conto – que, como mencionamos anteriormente, oscila entre a sensação de iminência de perigo e a possibilidade de se estar sendo injusto com Seymour. De qualquer modo, em se tratando de um conto com um narrador não necessariamente confiável e sem outros pontos de vista na narrativa, é claro que não será possível encontrar uma resposta absoluta, e caberá a cada leitor decidir por si próprio o que pensa da relação entre Seymour e Sybil a partir das informações ali contidas. Mas, independentemente do sentimento de Seymour se tratar de empatia ou de desejo de corrupção, em ambos os casos Sybil cumpre um papel, o qual é identificado por Haggeman também em personagens como Phoebe (irmã do protagonista de *The Catcher in the Rye*, Salinger, 1951) e Lolita (enteada-amante do protagonista do livro homônimo de Nabokov, 1955): “[...] todas as reproduções de alguma imagem anterior de inocência inatingível a que os três homens se agarram. Elas não são apenas imagens em si; elas são imagens de imagens, tentativas de recriar uma ideia de bondade inexequível” (HAGGEMAN, 2017, p. 37). Ou seja, reproduções de uma maneira pela qual a Inocência pode ser tanto mitificada quanto objetificada.

Outra personagem que surge nos contextos temáticos de *Nine Stories* é Ramona, do conto *Uncle Wiggily in Connecticut* (SALINGER, 1991, p. 10-17). Ramona é uma menininha que convive com Eloise, sua rígida, alcóolatra e deprimida mãe que vive em contínuo luto por seu “verdadeiro amor”, um ex-namorado chamado Walt, falecido na Europa durante a Segunda Guerra, com quem ela imagina que teria sido mais

feliz do que em sua atual vida com o atual marido e filha – Ramona, a qual por sua vez parece continuamente reproduzir o luto da mãe criando constantes namorados imaginários que falecem de formas violentas em suas brincadeiras. Esta atividade imaginativa, que de início parece irritar profundamente Eloise, no fim leva as duas personagens a um conflito que permite à mãe perceber que as fugas imaginativas de sua filha não diferem tanto das dela mesma, que se entorpece e fantasia com um ex-namorado idealizado pelo luto – e, portanto, imaginário – como modo de fugir de uma realidade que não a satisfaz. Neste momento há, então, uma breve demonstração de remorso por parte da mãe em relação ao destrato que recorrentemente dedica à filha. Tal resolução, todavia, não parece ser definitiva, pois logo em seguida a mãe parece voltar a suas atividades escapistas e a viver imaginativamente em sua juventude idealizada, e ali o conto termina.

Mesmo que temporariamente, todavia, “Ramona leva sua mãe a uma importante auto-realização” (GOEBEL, 1992, p. 2), operando assim, de certa forma, aquele papel de tutoria invertida, na qual a criança é que desvela algo ou oferece uma lição ao adulto. Se este ensinamento será aproveitado ou não, não há como saber, já que Eloise, como percebe Harold Bloom (2008, p. 95), é hipercrítica, especialmente com Ramona, e parece desdenhar de todas as ações e capacidades da filha durante a narrativa, numa reação que ilustra a cegueira que acomete a visão dos adultos, tão marcados pelo egocentrismo que por vezes parecem incapazes de enxergar o que é óbvio. Ramona, assim, perfaz o modelo literário identificado por Natov (2003, p. 21): o da criança que é o “olho entre os cegos”, identificando agudamente o cerne da insatisfação e fúria da mãe em relação à vida, e sendo em alguma medida punida por isto.

A terceira criança de *Nine Stories* que gostaríamos de abordar é Lionel, o garotinho – de *Down at the Dinghy* (Cf. SALINGER, 1991, p. 32-37) – que se isola em seu bote e brincadeiras de marinheiro num projeto de fuga após ficar magoado por uma criada da família ofender seu pai com um termo antissemita que ele sequer entendia, mas do qual

captara o sentimento de desprezo⁴. Conforme Carvalho (2013, p. 94), “[...] o conto delinea as causas da crise de Lionel de forma inquestionável colocando a questão social – o preconceito racial – no centro do conflito”. Ou seja, o garoto procura fugir de uma situação que, em seu estado de “pureza infantil” não consegue assimilar – até porque o contexto é especialmente complexo, vide que o texto narra uma relação dúbia e carregada de indicações de segregação racial da própria família de Lionel contra as criadas, afrodescendentes. Nesse caso, portanto, Lionel ilustra a Inocência que entra em choque com o mundo da experiência, seus preconceitos, hierarquizações e injustiças sociais.

A segunda metade do conto – como bem notou Carvalho (2013, p. 94-97) – retrata Boo Boo, a mãe que vai ao resgate de sua prole assustada e desgostosa, procurando amenizar os efeitos do choque que sofreu com o mundo da experiência. Para tanto, Boo Boo age compreensiva e afetuosamente, adentrando o universo de brincadeira do filho como um almirante que, por fim, o distrai e convence de que sua fuga não é uma boa ideia. Boo Boo, assim, perfaz o papel da mãe superprotetora, aquela que cria uma bolha artificial onde espera que nada perturbe a suposta harmonia da existência do filho – uma existência que, todavia, o conto deixa claro estar longe de ser harmoniosa. Lionel expõe assim a impossibilidade de total isolamento da criança do mundo da Experiência, e os inevitáveis choques que este causará em sua Inocência idealizada.

A quarta criança que destacamos em *Nine Stories* não tem nome. Trata-se do inominado narrador de *The Laughing Man* (Salinger, 1991, p. 25-31), um homem que rememora sua infância e descreve seu dia a dia e atividades em um clube de garotos chamado “Comanches”, tutorado por um jovem adulto apelidado *Chief*. De maneira geral, este conto gira em torno de dois pontos principais: um namoro do Chief e consequente

4. Como explica Bloom (2008, p. 38), Lionel ouviu a cozinheira se referir ao pai dele por “kike”, um termo ofensivo utilizado nos Estados Unidos para se referir a judeus. O menino, todavia, desconhecia a palavra, a interpretando como “kite” (pipa, em português), mas o tom insultuoso na voz da cozinheira foi mais que suficiente para o garoto perceber que aquilo carregava uma agressão.

impacto que a presença de uma mulher causa no clube de meninos, e a narrativa do Laughing Man, uma narrativa seriada que o Chief inventava e contava diariamente aos garotos – e que atua como metáfora de várias das próprias experiências do menino, que se aproximava cada vez mais da adolescência e parecia desenvolver certo afeto ou atração pela namorada do tutor. Neste conto, portanto, “[...] o narrador conta a história do *Chief* e do *Laughing Man* para dar sentido a algo profundamente sentido, mas apenas vagamente compreendido, muitos anos atrás” (BLOOM, 2008, p. 96). E, ao fazer isto, em alguma medida recaptura a voz, a existência, e as experiências de seu eu pré-púbere que, com o advento da sexualidade, passa a se isolar da família – identificando-se mais com o Laughing Man e com seus pares dos comanches do que com os próprios pais (Cf. CARVALHO, 2008, p. 78-79).

A busca pela representação de um eu anterior e infantil, aliás, parece ser também um esforço do próprio Salinger⁵, e não apenas do narrador deste conto. O narrador, afinal, indica ter nascido no mesmo ano que o autor⁶, e descreve o dia a dia de um menino em Nova York, que poderia se assemelhar aos dias vividos por Salinger em sua própria infância – em especial no sentido das referências a locais e atividades mencionadas pelo protagonista, como os jogos de baseball no Van Cortland Park e os passeios ao *Palisades* e ao Museu de História Natural. Além disso, há incontáveis alusões a elementos da cultura infantil da década de 1920, como a referência aos filmes de *Western* na nomenclatura “comanches” dada ao clube de meninos, e as incontáveis influências utilizadas pelo personagem Chief na criação do Laughing Man, dentre as quais é possível identificar o homônimo *L’Homme qui rit* (1869), de Victor Hugo, o Mogli de *The Jungle Book*, de Rudyard Kipling, o mítico *Robin Hood*, e

5. Algo que não é de se estranhar, visto que muitos autores buscam em suas próprias memórias a receita para fabricar personagens infantis. O próprio Lionel, de *Down at the Dingy*, aliás, é um personagem que também parece carregar alguns elementos autobiográficos de Salinger, conforme Slawenski (2010, p. 174-176).

6. Mais especificamente, o narrador diz que “In 1928, when I was nine (...)” (SALINGER, *The Laughing Man*, 1991), o que indica que a personagem teria nascido em 1919, mesmo ano que Salinger.

referências a vampiros, atores do *Western*, e diversas características clichês de heróis e anti-heróis que na década de 1930 dariam origem a personagens de quadrinhos como *The Phantom* (1936) e *Mandrake* (1934), de Lee Falk. Ademais, seria ainda possível traçar ainda um paralelo entre o Clube dos Comanches e Os Meninos Perdidos de *Peter Pan* (1904, J. M. Barrie), uma vez que o Chief atua como mentor dos jovens comanches da mesma forma que Pan em relação aos meninos perdidos, uma relação que se vê estremecida e depois alterada pela aparição de uma moça: Mary Hudson em Salinger e Wendy em Barrie. Isso porque, tanto em *Peter Pan* quanto em *The Laughing Man* a ruptura da harmonia é causada pela chegada de um evento “externo” aos primeiros estágios da infância: a sexualidade.

Como indica Natov (2003, p. 1-2), momentos de grande ruptura na infância, como o aparecimento do primeiro interesse amoroso, são muitas vezes causadores de sensação de deslocamento no âmbito familiar e de picos de vergonha. E conforme a adolescência se aproxima, com a chegada sem aviso da sexualidade, é comum ocorrer uma ruptura ou isolamento do seio familiar e, por vezes, de si mesmo. Assim, a criança passa a se sentir uma estranha ou *outsider* em relação à própria família e ao que ela mesma costumava ser. A atividade de lembrar ou narrar esses momentos de ruptura, todavia, sempre perpassará todo tipo de distorção e projeção, pois é impossível resgatar ou reviver inteiramente aqueles momentos, tão carregados em si mesmos de projeções imaginativas características da infância. Assim, resgatar memórias da infância é como procurar algo “[...] camada por camada, como fragmentos encaixados metaforicamente em pedaços de sonhos, acordando e dormindo, de várias camadas de consciência, subconsciência e inconsciência” (NATOV, 2003, p. 2). E este é, precisamente, o jogo e o campo das poéticas da infância, o qual há tanto tempo interessa e intriga artistas e escritores, especialmente desde o Romantismo, como vimos com Blake e Wordsworth, autores tão dedicados a explorar a infância, este reino perdido do passado dos adultos.

Esta busca pelo passado, por um retorno momentâneo (ou definitivo) ao modo de viver da infância, aliás, em muitos autores – haja visto os próprios Blake e Wordsworth – perpassa também um anseio pelo retorno humano a um estado natural de Inocência, a uma existência efetivamente harmônica. E se isso não chega a aparecer em *The Laughing Man*, certamente surge de maneira escancarada em *Teddy*, último conto que abordaremos aqui.

Teddy (SALINGER, 1991, p. 69-82), conto final de *Nine Stories*, narra um dia na vida de Theodore McArdle, um menino de 10 anos que viaja a bordo de um cruzeiro com sua família. O contexto aparentemente banal de férias de verão de uma típica família norte-americana dos anos 1950, com um casal briguento, filhos pequenos, e preocupações mundanas e materiais, todavia, logo é rompida pelo destoante comportamento de Teddy (apelido de Theodore).

Quando o narrador descreve a aparência de Teddy, sabemos que ele é um menino magro de cabelos longos e desgrenhados, usando roupas sujas e furadas. Em comparação aos pais e à preocupação que demonstram com seus objetos, personagem do menino começa a ser construído como alguém que não liga para bens materiais. Ele não regozija nas mercadorias, mas oferece observações de ordem estética e filosófica (CARVALHO, 2008, p. 158).

Ao longo da narrativa esse desapego material e pensamentos abstrato e reflexivo de Teddy vão sendo cada vez mais aprofundados, em contraste não só aos pais da personagem, mas ao comportamento dos adultos de maneira geral. Até que descobrimos que Teddy não é exatamente uma “pessoa comum”, mas sim uma espécie de prodígio, uma criança respeitada pelos maiores filósofos e pensadores do planeta, e convidado recorrente de mesas de debate nas principais universidades europeias. O motivo ou origem dessa fama não é precisada, e o que o leitor pode inferir inicialmente é que Teddy seria um indivíduo extremamente inteligente. Essa impressão é ampliada pela própria narrativa que,

acompanhando o ponto de vista de Teddy, trata as demais personagens com certo menosprezo complacente, como se o menino se apiedasse da inferioridade e limitações dos demais humanos. Conforme a narrativa avança, aliás, parece ficar claro que Teddy realmente parece viver em um estágio evolutivo completamente diferente das pessoas que o cercam: é revelado que o menino teria a capacidade de abstrair a suposta materialidade do pensamento humano convencional, o que permitiria a ele alcançar uma confluência harmônica com o mundo a seu redor, alcançando tal nível de compreensão sobre a vida, o universo e tudo o mais que só pode ser descrito como celestial.

De maneira prática o que a narrativa faz é incluir um personagem adulto – Bob Nicholson – que confronta Teddy, procurando brechas ou respostas em sua sabedoria superior, da qual o homem desconfia. O motivo da suspeita é um escândalo midiático gerado por uma das últimas reuniões de eruditos a que Teddy atendera, na qual o menino revelara ser possível precisar aproximadamente o momento da morte de alguém, tendo supostamente revelado a data da futura morte de alguns dos presentes. Nicholson, assim, inicia um breve debate filosófico com Teddy, que com certa indisposição – como que cansado de tentar novamente ensinar a um aluno que já tomara a mesma lição muitas vezes – procura explicar o evento e seus pontos de vista ao homem. Grosso modo, como resume Carvalho:

É um trecho que traz conteúdos puramente filosóficos através do uso de diálogos, onde o personagem Bob Nicholson vai fazendo perguntas e Teddy respondendo. O tema da conversa gira em torno da visão de mundo do rapaz, de forma pouco acadêmica. É o trecho mais interessante para quem busca compreender o quanto a ficção de Salinger se ocupa explicitamente de filosofias orientais” (CARVALHO, 2008, p. 159).

Isso porque, conforme Teddy discorre, fica cada vez mais claro que sua pregação perpassa itens característicos do zen-budismo – e de outras doutrinas filosóficas e religiões –, como o autocontrole, a ri-

gorosa prática de meditação, a busca pela percepção da “verdadeira natureza”⁷ da mente e das coisas, e a expressão dessa percepção no cotidiano, buscando sempre o benefício dos outros e não o próprio (Cf. YOSHIZAWA, 2010). Não nos ateremos aqui aos inextricáveis meandros da relação de Salinger e dos norte-americanos dos anos 1950 com as grandes filosofias orientais, que àquela altura inundavam o universo ianque em diversas versões adaptadas. Nos interessa, todavia, o seguimento do diálogo entre Teddy e Nicholson, em especial duas passagens. A primeira trata do momento primeiro de iluminação de Teddy, narrado pelo menino quando questionado pelo adulto:

Eu tinha seis anos quando vi que tudo era Deus, e fiquei de cabelos em pé, e toda essa sorte de coisa’, disse Teddy. ‘Era um Domingo, eu me lembro. Minha irmã era apenas uma criancinha na época, e ela estava bebendo seu leite, e de repente eu vi que ela era Deus, e o leite era Deus. Quero dizer, tudo o que ela estava fazendo era derramar Deus em Deus, se é que você me entende (SALINGER, 1991, p. 78).

Neste ponto Teddy delimita, portanto, sua concepção do Divino, a qual faz confluir o Brahma – o *todo* do qual fazemos parte, segundo doutrinas orientais como o budismo e o hinduísmo –, e a concepção cristã de que Deus está em todos os lugares e coisas – uma característica do que é onipresente. E, em seguida, Teddy ainda declarará que seu objetivo, e o de toda humanidade, deveria ser sempre a reunificação ou reunião com essa divindade, numa alusão que pode ser lida tanto como a Salvação cristã quanto o Nirvana budista.

A segunda passagem que nos interessa é aquela em que Nicholson questiona Teddy sobre a educação infantil, ao que o garoto responde que o modelo educacional ocidental confunde convenções com conhecimento. Em seguida, questionado sobre como deveria se dar o ensino,

7. Maiores informações sobre as Quatro Nobres Verdades – conceitos que conformam uma das essências centrais do Budismo e da tradição Zen – podem ser encontradas, por exemplo, em textos publicados pelo 14º Dalai Lama, Tenzin Gyatso (Cf. GYATSO, 2013).

segue-se o seguinte diálogo:

Eu acho que primeiro eu apenas reuniria as crianças e mostraria a elas como meditar. Eu tentaria mostrar a elas como descobrirem quem elas realmente são, não apenas quais são seus nomes e essas coisas... Eu acho que mesmo antes disso eu faria elas se esvaziarem de tudo o que seus pais e todo mundo sempre disse a elas. Eu quero dizer, até se os pais delas simplesmente tivessem dito a elas que um elefante é grande, eu as faria esvaziarem isso. Um elefante só é grande quando está perto de alguma outra coisa – um cachorro ou uma moça, por exemplo. Eu não iria nem dizer a elas que um elefante tem uma tromba. Eu poderia lhes mostrar um elefante, se houvesse um à mão, mas eu as deixaria caminhar até ele sem saberem nada além do que o próprio elefante saberia sobre elas. O mesmo com a grama, e outras coisas. Eu nem sequer diria a elas que a grama é verde. Cores são apenas nomes. Quero dizer, se você falar a elas que a grama é verde, isso fará com que elas passem criar uma expectativa de que a grama pareça de certa maneira – a sua maneira – ao invés de qualquer outra maneira que seria tão boa quanto, e até mesmo muito melhor... Eu não sei. Eu só faria elas vomitarem cada pedacinho da maçã que os pais delas e todos as fizeram morder’.

Não há risco de que você estivesse criando uma pequena geração de ignorantes?

Por quê? Elas não seriam mais ignorantes do que um elefante é. Ou que um passarinho é. Ou que uma árvore é. Só porque algo é de uma certa maneira, ao invés de se comportar de uma certa forma, não significa que seja um ignorante. [...] Além disso, se elas quisessem aprender todas aquelas outras coisas – nomes e cores e coisas – elas poderiam fazer isso, se quisessem, quando fossem mais velhas. Mas eu gostaria que elas comesçassem com todas as formas reais de ver as coisas, e não apenas o modo pelo qual todos os outros comedores de maçã olham para as coisas – é isso que eu quero dizer (SALINGER, 1991, p. 80-81).

Há evidentemente neste trecho uma forte presença de elementos que abordamos anteriormente, como a mitificação do olhar infantil como algo puro e verdadeiro, uma Inocência que remete a um *estado natural* edênico, pré pecado. Não à toa, portanto, na fala de Teddy os adultos

são referidos como “os comedores de maçã”, numa óbvia referência ao pecado original cujo peso todos os homens carregariam. Para Teddy, portanto, o pecado e os sofrimentos e limitações que incorre seriam inerentes à Experiência civilizatória e social, e o caminho para a Salvação ou o Nirvana seria a manutenção da Inocência do estado natural com a qual se nasce. Uma Inocência que, segundo Teddy, era seguidamente corrompida não só pela sociedade de maneira geral, mas pelos próprios pais, que incutiam em seus filhos limitações e marcas negativas. Caso da própria irmãzinha de Teddy, Booper, uma menininha de seis anos que pratica bullying com um menininho ainda menor, e que declara odiar a todos, incluindo sua família, numa possível mímica da violência verbal pela qual os próprios pais tratam um ao outro, como é possível aferir nas primeiras cenas do conto (SALINGER, 1991, p. 69-73).

No fim, como estratégia narrativa, o conto ainda se conclui com a previsão de Teddy sobre sua própria morte possivelmente vir a ocorrer naquele mesmo dia, num acidente causado por sua própria irmã na piscina do navio. Algo que, ao final, a narrativa sugere ter efetivamente ocorrido. Esse é “o recurso narrativo que melhor serve para dar credibilidade ao ponto de vista de Teddy” (Carvalho, 2008, p. 158). Assim, como um vidente, um profeta ou um santo, cuja experiência com a meditação lhe permitisse acessar o conhecimento divino, o menino antevê sua própria morte.

4. Considerações finais

sobre a sacralização da infância em Salinger

Acreditamos que, através das análises aqui apresentadas sobre as personagens infantis de *Nine Stories*, tenha sido possível identificar determinadas características narrativas e representacionais que conectam a poética da infância de Salinger aos modelos sob o qual a infância comumente era representada no âmbito da literatura romântica de língua inglesa – modelos que tem ainda grande impacto sobre as literaturas da

infância contemporâneas de maneira geral.

Foi possível perceber que em *Nine Stories* há uma certa tentativa de dramatização (ou mesmo exaltação) do que usualmente se define como uma capacidade das crianças de se divertirem e viverem concomitantemente no mundo real e num mundo de fantasia, o qual muitas vezes é ancorado num hipotético mundo real mais aprazível ou desejável. Uma capacidade (ou característica) que é especialmente notada quando observada em crianças que vivem em situações de sofrimento, violência ou risco – como no caso das “crianças da guerra” (Sarmiento, 2002)⁸. E várias das crianças de Salinger, se não efetivamente crianças da guerra –no sentido de vivenciarem situações bélicas –, são por outro lado “filhas da guerra”, pois vivenciam as sequelas da Grande Guerra através de seus pais e outros personagens. Além disso, também foi possível perceber que em alguns contos de *Nine Stories* há uma certa tentativa de reencontro de Salinger com estas habilidades imaginativas infantis⁹, o que pode revelar algo sobre o modo pelo qual Salinger enxerga ou mesmo viveu a infância.

É interessante notar como esta busca de Salinger por seu imaginário infantil gera um duplo movimento, que ao mesmo tempo o afasta e aproxima das discussões da Psicologia sobre a infância. Isso porque, como explica Sarmiento (2002), até a segunda metade do século XX havia duas correntes principais no estudo da infância, as quais foram herdadas da Psicologia europeia do século XIX e princípio do XX: a psicanalítica, ancorada na concepção freudiana do imaginário infantil como expressão do princípio do desejo sobre o princípio da realidade (FREUD, 2010), e a construtivista, baseada em propostas como a de Piaget (1999), para

8. Uma capacidade ou característica que é abordada frequentemente também pelo cinema, vide produções como *La vita è bella* (Itália, 1997) de Roberto Benigni, *El laberinto del fauno* (México-Espanha, 2006) de Guillermo del Toro, ou *Beasts of the Southern Wild* (USA, 2012) de Behn Zeitlin, entre tantos outros.

9. Algo que não é de se estranhar, visto que muitos autores buscam em suas próprias memórias a receita para fabricar personagens infantes, casos dos próprios Blake e Wordsworth, mas também de incontáveis autores contemporâneos.

quem “[...] o jogo simbólico é uma expressão do pensamento autístico das crianças, progressivamente eliminado pelo desenvolvimento e construção do pensamento racional” (SARMENTO, 2002, p.2). Duas correntes que, apesar de muitas diferenças viscerais, compartilham um elemento comum que é inerente à própria concepção moderna da infância, na qual o imaginário infantil é entendido como a expressão de um ‘*déficit*’ (SARMENTO, 2002). Uma análise estabelecida por esse viés, portanto, poderia encontrar eco em personagens como Ramona e Lionel, pois ambas são crianças que parecem imaginar o mundo em tons fantasiosos porque ainda não está completo seu desenvolvimento racional nem estão bem estabelecidos seus laços com a realidade.

Com Theodore, entretanto, Salinger inverte esta lógica, indicando que seria precisamente a falta de “desenvolvimento racional” que tornaria as crianças superiores aos adultos. Ou seja, em *Teddy* o excesso de racionalização ou de logicidade adulta é que seria a marca de um déficit, e não a imaginação fantasiosa – e aparentemente ilógica – da infância. Como diz impassivelmente o menino santo ao adulto que busca respostas com ele: “Você está apenas sendo lógico” (SALINGER, 1999, p. 79), e assim Salinger se afasta das concepções piagetiana e freudiana e se reaproxima do modelo romântico da infância – estabelecido por autores como Blake (2008) e Wordsworth (1965; 2014) –, onde a pureza e Inocência criativa é sacralizada¹⁰. Como identifica Natov (2003, p. 35), aliás, Wordsworth também idealizava uma “criança natural” educada pela natureza e não pelo sistema educacional. O poeta inglês, embora não fosse totalmente contra o uso da leitura e livros para complemento da educação – até porque ele mesmo escrevia –, defendia que o mundo natural era a única fonte de aprendizado pura, espontânea a verdadeira. Da mesma forma, para Blake, “Inocência e Sabedoria eram parceiras

10. Como identifica Natov (2003, p. 35), Wordsworth também idealizava uma “criança natural” educada pela natureza e não pelo sistema educacional. O poeta inglês, embora não fosse totalmente contra o uso da leitura e livros para complemento da educação – até porque ele mesmo escrevia –, defendia que o mundo natural era a única fonte de aprendizado pura, espontânea a verdadeira.

naturais, enquanto a Ignorância residia com a Experiência e com aqueles que, em sua negação do mundanismo do mundo, ultimamente negavam também o espiritual” (NATOV, 2003, p. 12).

É interessante notar que posteriormente o rompimento com a noção da infância como déficit alcançaria a própria Psicologia, em uma disputa que estava em voga precisamente durante as décadas de 1950 e 1960, momento em que Salinger produzia e publicava várias de suas obras. Algumas discussões iniciadas naquela época acabariam formalizadas por autores como Winnicott (1975), a partir do qual passa-se a entender o jogo simbólico não mais como um divisor de águas entre a infância e a adultidade, mas sim como uma atividade comum a todas as gerações que se expressa através de narrativas literárias, cinematográficas e artísticas tanto quanto pelo brincar infantil, mas que também (e acima de tudo) se relaciona à própria capacidade criativa humana. Assim, conquanto assumam-se que existe uma óbvia imaturidade físico-biológica na infância, deixa-se de atribuir a ela uma carga pejorativa.

Note-se, porém, que as concepções psicanalíticas mais recentes da infância – como a de Winnicott (1975) – também não colocam a infância e seu modo de existir acima da adultidade: o que se propõe é a ocorrência de uma continuidade não hierarquizada. Ainda assim, grande parte das produções literárias que abordam a memória infantil seguiram (e seguem) tratando a infância como uma espécie de mundo mágico perdido: como um modo de existência perdido ao longo da maturação humana, uma outra maneira de viver que é descrita muitas vezes com um carregado tom de admiração ou saudade. E nisso Salinger não diferiu, uma vez que em *Teddy* essa desracionalização da vida parece ser elevada a um patamar mitológico, religioso ou filosófico, inferindo que o caminho para a pureza do estado natural, para a Salvação ou para o Nirvana passaria a superação dos elementos sociais que utilizamos para demarcar a maturidade psíquica humana. Desta forma a criança Theodore é elevada a um status de maior elevação espiritual em relação aos adultos que o cercam, e se reforça no texto a poética da infância romântica onde

a criança é o ser evoluído e o adulto o não completo.

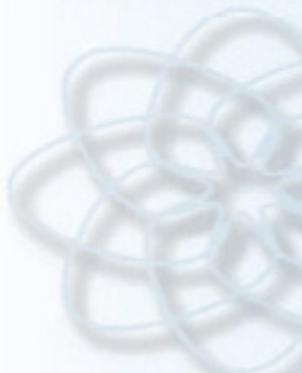
Esta nostalgia e idealização do *ser criança* nas *Nine Stories* é o ponto chave identificado por este artigo, já que essa percepção idealizada da infância tem forte relação com uma poética literária que data dos séculos XVIII e XIX, mas que se mantém forte nos séculos seguintes, tendo claramente influenciado Salinger e potencialmente sendo uma marca do século XX como um todo. Como diz Natov (2003, p. 7-8), “à medida que os românticos vinculavam a infância e a imaginação, a criança se estabelecia não apenas como ‘pai do homem’, mas também como guardiã internalizada da memória e, portanto, como potencial curadora do adulto que não se lembra”. Assim, a rememoração e reconstrução da infância via narrativa e imagens, em bolsões de momentos poéticos, poderia ter o poder de organizar esses fragmentos de memória em um determinado alinhamento que poderia auxiliar a curar as fraturas entre mente, corpo e alma causadas pela socialização, o que poderia servir tanto ao leitor quanto ao escritor. Pela arte, afinal, até os nossos piores e mais obscuros momentos de infância, aqueles de maior deslocamento, podem ser metamorfoseados em uma rejuvenescedora energia criativa, uma “fonte de luz” (NATOV, 2003, p. 8). Nesse sentido, a criança se fixa no corpo literário – via influência Romântica - como uma fonte de esperança mesmo em mundos altamente corrompidos, destruídos ou permeados de sofrimento – e talvez aí esteja o motivo da forte permanência deste modelo literário. De modo que, como astutamente antecipa Sarmiento (2002, p. 16), “[...] não é apenas das crianças que tratamos quando tratamos das crianças, pois tomamos como ponto de ancoragem as culturas da infância nos permite rever o nosso próprio mundo, globalmente considerado” (SARMENTO, 2002, p. 16).

Referências

- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2ª ed. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BLAKE, William. *Songs of Innocence and of Experience: showing the*

- two contrary states of the Human Soul. In: BLAKE, William. *The complete Poetry & Prose of William Blake*. Edited by David. V. Erdman. Berkeley-USA: University of California Press, 2008, p. 7-32.
- BLOOM, Harold. *J.D. Salinger*. Bloom's Literary Criticism Serie. New York – USA: Infobase Publishing, 2008.
- CAPDEVILLA, Vicenç Maria. Peccata I Implere Mandata en els cànons tercer, quart i cinquè del concili de Cartago del 418. *Revista Catalana de Teologia – RcatT*, n. XIV (1989), p. 499-510. Disponível em: <<https://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/download/69412/99977>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- CARVALHO, André Ferreira Gomes de. *Sensibilidade e Observação Social em Nine Stories de J.D. Salinger*. Dissertação. São Paulo - SP: Universidade de São Paulo (USP), 2013. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/tde-02082013-124345/pt-br.php>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- EVANS, Roz. What is childhood and what do we mean by 'young person'? In: *Understanding young people's right to decide* (publication series of the International Planned Parenthood Federation), vol. 01, London - UK: fevereiro de 2012. Disponível em: <https://www.ippf.org/resources?f%5B0%5D=publication_series%3A238>. Acesso em fevereiro de 2021.
- FLECK, Eliane Cristina Deckman. A educação jesuítica nos Sete Povos das Missões (séculos 17-18). *Revista Em Aberto*, Brasília, v. 21, n. 78, p. 109-120, dez. 2007. Disponível em: <<http://rbepold.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/2212>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- FREUD, Sigmund. Além do Princípio do Prazer. In: FREUD. *Obras completas Volume 14: História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, Além do Princípio do Prazer e outros textos (1971-1920). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 120-178.
- GOEBEL, Anne M. *The Role of Children in the Fiction of J. D. Salinger*. Honor's College Thesis. Muncie, Indiana – USA: Ball State University, 1992. Disponível em: <<http://liblink.bsu.edu/catkey/1246604>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- GYATSO, Tenzin (the Dalai Lama). *The Four Noble Truths*. E-book version. London – UK: Thorsons, 2013.
- HAGGEMAN, Emma. *Myths of Innocence: The Child in Lolita and Three Texts by J.D. Salinger*. Thesis. Middletown, Connecticut - USA: Wesleyan University, 2017. Disponível em: <<https://digitalcollections.wesleyan.edu/object/ir-468>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado*

- Eclesiástico e Civil. 2ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- JAMES, Allison; PROUT, Alan (orgs.). *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary issues in the Sociological Study of Childhood*. London - UK: Falmer Press, 2005.
- NATOV, Roni. *The Poetics of Childhood*. Children's Literature and Culture Series, vol. 24. E-book edition. London - UK: Routledge, 2003.
- PATTE, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. Cambridge-UK: Cambridge University Press, 2010.
- PIAGET, Jean. *Seis estudos de psicologia*. Trad. Maria Alice Magalhães D'Amorim e Paulo Sérgio Lima Silva. 24ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- REIS, Raphael Leite. O epistolário agostiniano e os Concílios de Cartago e de Mileve (416 d.C.): uma polêmica sobre identidade e diferença, heresia e ortodoxia. *Revista Ágora*, UFES, Vitória-ES, n. 23 (2016), p. 130-155. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufes.br/agora/article/download/14079/9917>>. Acesso em fevereiro de 2021.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Ed. de bolso. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SALINGER, J. D. *Nine Stories*. 1st Paperback Edition. Boston – USA: Little, Brown and Company, 1991.
- SARMENTO, Manuel Jacinto. *Imaginário e culturas da infância*. Texto produzido no âmbito das atividades do Projeto 'As marcas dos tempos: a interculturalidade nas culturas da infância' (Projeto POCTI/CED/49186/2002 financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa). Braga - PT: Universidade do Minho, 2002. Disponível em: <http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_infancia/Cultura%20na%20Infancia.pdf>. Acesso em dez. de 2020.
- SLAWENSKY, Kenneth. *J.D. Salinger: A Life*. New York - USA: Random House, 2010.
- WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Trad. Jose Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- WORDSWORTH, William. *Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood*. Whitefish, Montana – USA: Literary Licensing (LLC), 2014.
- WORDSWORTH, William. *Selected Poems and Prefaces*. Ed. Jack Stillinger. Boston – USA: Houghton Mifflin, 1965.
- YOSHIZAWA, Katsuhiko; WADELL, Normal. *The Religious Art of Zen Master Hakuin*. Berkeley, California – USA: Counterpoint, 2010.



Enviado em
02.03.2021
Aprovado em
19.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, na Área de Linguagens da Religião / Teologia e Cultura. wallacegois@aol.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p270-295

Vida plena apesar da doença: saúde, *shalom* e espiritualidade integradora da literatura bíblica à teologia de Paul Tillich

Full life in spite of illness: health, shalom
and integrating spirituality from biblical
literature to Paul Tillich's theology

* Wallace de Gois Silva

Resumo

A teologia é um saber interdisciplinar, e envolve questões da profundidade da existência. No Primeiro e no Segundo Testamentos, saúde é *shalom*: inteireza, paz, bem-estar. É plenitude de vida diante de Deus e das pessoas. Esse testemunho ilumina noções teológicas como a que propõe Paul Tillich sobre saúde, cura e doença, isto é, uma perspectiva da integração do ser humano a si mesmo e ao todo, para superar a alienação existencial e a angústia patológica, objetivo que pode ser alcançado por meio da cooperação entre as especialidades médicas, as áreas psi e o ministério religioso, que atuam em conjunto com o divino na superação das ambiguidades e da finitude que ameaçam o ser. Citações poéticas de Rubem Alves, Adélia Prado e Clarice

Lispector emprestam importante sentido existencial, literário, vivencial à reflexão pela integridade. Nesse sentido, a comunidade religiosa é pensada como ambiente terapêutico, que acolhe a pessoa, restaura-lhe a integridade e promove o encontro com a Presença Espiritual – a mesma que fortalece o indivíduo a tornar-se novo-ser – e a experimentar a vida no Espírito, que integra todas as dimensões e as cura, ainda que diante das doenças, da finitude, da consciência da morte.

Palavras-chave: saúde, teologia, integridade, existência, novo-ser

Abstract

Theology is an interdisciplinary knowledge and involves matters of the depth of existence. In both First and Second Testaments, health is *shalom*: wholeness, peace, well-being, it is fullness of life before God and people. This testimony illuminates theological notions such as that proposed by Paul Tillich on health, cure, and disease, i.e., a perspective of the integration of the human being with themselves and with the whole, to overcome existential alienation and pathological anguish, an objective that can be achieved through cooperation between medical specialties, the psi areas and the religious ministry, which work together with the divine in overcoming the ambiguities and finitude that threaten the being. Poetic quotations Rubem Alves, Adélia Prado and Clarice Lispector provide an important existential, literary, experiential meaning to reflection for integrity. In this sense, the religious community is conceived as a therapeutic environment, which welcomes the person, restores their integrity, and promotes the encounter with the Spiritual Presence – that who strengthens the individual to become a new being – and to experience life in the Spirit, who integrates all dimensions and heals them, even in the face of disease, finitude, the awareness of death.

Keywords: health, theology, integrity, existence, new-being

Introdução

“Um médico e um pastor evadido têm muitas experiências a compartilhar”
Rubem Alves (2006)

A crônica de Rubem Alves é tão sóbria quanto engraçada. Enquanto escrevia para a *Folha de S. Paulo*, ele aceitou o convite de um amigo médico para tecer pequenas reflexões sobre ética na relação médico-paciente. O *teopoeta* encarnava tão bem a palavra que, após narrar o diálogo entre um médico e uma paciente no leito de

morte, teve de se explicar na edição seguinte: “Estou bem de saúde...” (ALVES, 2006). Conquanto tenha deixado o ministério pastoral profundamente ferido pelo ambiente religioso, não perdera o dom da palavra nem a sensibilidade pela experiência humana da finitude, da esperança, da cura.

De fato, muito a teologia tem para aprender e partilhar com os saberes especializados na saúde física, mental ou espiritual. A lição que o professor Rubem deixa é conjugar teoria, poesia e corporalidade na direção de um fazer teológico pela inteireza da vida, ainda que a finitude seja uma ameaça constante. A leveza sóbria de Rubem Alves provoca a enxergar possibilidades criativas, até em face de condições adversas:

“Pensar é estar doente dos olhos”, disse Alberto Caeiro. Os olhos do poeta tinham de estar doentes porque, se não estivessem, o mundo seria mais pobre e mais feio, porque o poema não teria sido escrito. Porque estavam doentes os olhos de Alberto Caeiro, um poema foi escrito e, por meio dele, temos a alegria de ler o que o poeta escreveu. O corpo produz a beleza para conviver com a doença. (ALVES, 2000, p. 81-3)

Por falar em (falta de) saúde, lembro da faculdade de teologia onde suscitavam-se debates nas aulas de sociologia e antropologia da religião, e avaliávamos que os grupos e religiões que oferecem curas e milagres atraem muita gente. Seria porque prometem solução para a profunda necessidade humana de plenitude? Mediando o aprendizado, a professora ponderava que, por exemplo, a incapacidade de o sistema brasileiro de saúde pública atender as demandas, especialmente dos mais pobres, expõe a ferida social que as denominações religiosas se propõem, bem ou mal, a sarar.

É bem verdade que muitos abusos e oportunismos se assomam em cenários caóticos, até mesmo por parte da religião. Todavia, o fazer teológico, para ser relevante e responsável, deve tomar a saúde, a doença e a cura, não somente como partes da discussão, mas de sua práxis.

Por isso, o presente artigo se propõe a revisitar a ideia, tão utilizada por Tillich, de autointegração em face da angústia, e a ensaiar um diálogo com a perspectiva de *shalom* na literatura bíblica. Partindo da tradição hebraico-cristã, a passagem seguinte é pela contribuição tillichiana sobre saúde, comunidade e espiritualidade, sempre na perspectiva auto/integradora, ou seja, da plenitude.

O momento histórico que abre os anos 2020 é, infelizmente, oportuno, pois a raça humana se defronta, como há muito não ocorria, com a doença e a finitude em escala mundial. Epidemias estouram, são agravadas ou irmanadas pelas pestes biológicas e pela ansiedade generalizada. Mas, independentemente da ocasião, saúde é matéria que nos toca, irradia-se, como quando se choca o dedo mínimo contra um móvel.

Dito de outro modo, a preocupação com a integridade mais se eleva quando se prova a falta dela, nos pequenos incômodos ou nos traumas e doenças complexas¹. O temor se sobressai ante à certeza da morte ou das incertezas constantes do desamparo e da angústia que permeiam a existência.

Nos dois Testamentos das Escrituras, saúde é *shalom*: inteireza, paz, bem-estar, plenitude de vida diante de Deus e das pessoas. Essa perspectiva ilumina noções teológicas como a que propõe Paul Tillich (1886-1965): saúde, cura e doença na perspectiva da autointegração do ser humano. Autointegrar-se é vencer a alienação existencial e a ansiedade patológica, processo que pode em muito ser ajudado pela ação

1. Como veremos ao longo desse artigo, Tillich adota a seguinte visão sobre doença e cura: “Uma ferida numa pequena parte do corpo (por exemplo, um dedo machucado) sempre causa algum impacto na dinâmica biológica e psicológica de uma pessoa como um todo, embora não torne essa pessoa doente, e a cura possa ser limitada (por exemplo, através de uma cirurgia). O grau de unidade ou independência das dimensões decide a forma mais adequada de cura. Ele decide, sobretudo, quantos tipos de cura devem ser usados em conjunto ou, inclusive, se não é melhor, para a saúde da pessoa como um todo, que uma determinada doença não seja submetida a uma tentativa de cura (por exemplo, no caso de certas compulsões neuróticas). Tudo isto se refere à cura nas diferentes dimensões da vida, sem considerar o poder curativo da Presença Espiritual, e evidencia quão variado é o entrelaçamento de interdependência e independência dos fatores que determinam a saúde, a doença e a cura.” (TILLICH, 2005, p. 717).

conjunta entre as especialidades médicas, as áreas psi e o ministério religioso, pois eles, diz Tillich, cooperam com o divino, socorrem os humanos no lidar com as ambiguidades e a finitude que ameaçam o ser.

A autointegração participa da multidimensionalidade da vida, ao lado da “autocriação” e da “autotranscendência”, como explica Etienne Higuete:

Enquanto atualização das potencialidades do ser, a vida é a unidade multidimensional de três funções. A função de autointegração, baseada na polaridade da individualização e da participação, consiste num movimento de saída de um centro – sem perder esse centro – e de volta para ele, integrando os conteúdos acumulados na fase da mudança. A função de autoprodução ou autocriação conduz a vida na direção do novo, pelo crescimento do indivíduo centrado e pela criação de novos centros. Enfim na função de autotranscendência, a vida supera sua própria finitude na dimensão do espírito, por meio da experiência do *sagrado*. (HIGUETE, 2014, p. 169)

Teólogo do mundo moderno, Tillich vê na existência humana, e suas peculiaridades, ponto crucial para pensar a divindade. Por isso asseverou ser essencial uma ação conjunta entre as áreas do saber, incluso o teológico:

A profissão médica tem o propósito de ajudar o homem em alguns de seus problemas existenciais; aqueles que usualmente são chamados enfermidades. Porém ela não pode ajudar o homem sem a cooperação permanente de todas as outras profissões cujo propósito é ajudar igualmente o homem como homem. (TILLICH, 1999, p. 56)

Eis a importância e o papel da comunidade religiosa, de seus agentes, ministras, sacerdotes. Também de profissionais da saúde, que praticam um verdadeiro “sacerdócio universal” a serviço da salvação/cura. A comunidade é ambiente terapêutico, que acolhe a pessoa, restaura-lhe a integridade e promove o encontro com a Presença Espiritual – a mesma que fortalece o indivíduo a tornar-se novo-ser – e a experimentar a vida

no Espírito, que integra e cura todas as dimensões, ainda que diante das doenças e da consciência da morte.

Em *Teologia Sistemática* (TILLICH, 2005), a igreja formula sua teologia no encontro com o texto bíblico, sua fonte básica para elaborar ideias e práticas teológicas, em diálogo com a história, a filosofia, a arte, a tradição. Logo, têm imenso valor as experiências religiosas e espirituais em torno das escrituras, desde que, em primeiro lugar, não sejam limitadas àquela leitura fundamentalista, mas abordada com a disposição de quem ouve a mensagem que a Bíblia contém (TILLICH, 2005, p. 22), é esta mensagem que deve vir ao encontro da existência. Jesus de Nazaré foi sendo cada vez mais reconhecido como o Cristo por seus seguidores e discípulas, pois nele encontraram respostas aos dilemas da experiência concreta. E é ali, na relação vida-escritura, que a fé cristã descobre sentido.

De fato, Primeiro e Segundo Testamentos discutem o lugar da ação de Deus e da responsabilidade humana a esse respeito, demonstrando ser a saúde uma inquietação constante e profunda. Em contrapartida, o testemunho da Bíblia inspira a experimentar o potencial salvífico e curador de uma religiosidade que reúne mente e corporalidade, subjetividade e relações sociais, sanando enfermidades e condições que obstruem o pleno viver.

Isto posto, consideremos, de saída, a ideia integradora de “unidade multidimensional da vida”, noção que, de acordo com Tillich,

é especialmente clara na saúde, na enfermidade e na cura. [...]. Todas as dimensões da vida estão incluídas em cada um deles. Saúde e doença são estados da pessoa como um todo; são “psicossomáticas”, como o indica de modo incompleto um termo técnico contemporâneo. A cura deve se dirigir à pessoa toda. (TILLICH, 2005, p. 716)

Os saberes científicos tendem a se afunilar em especializações exclusivistas, mas o convite de Tillich ainda alcança nossa época para que

o aprofundamento do conhecimento não faça dissipar a noção de todo.

Há, por certo, aprendizado e contribuição, inclusive à fé, nas muitas ciências, especialmente para o fazer teológico e para a prática missional. Se o objetivo é alcançar a integridade, a noção tillichiana de multidimensionalidade requer a consciência de que seres humanos vivem a ambiguidade entre estarem doentes e saudáveis, numa ou noutra área, ou simultaneamente.

Para o teólogo alemão, a existência, por sua complexidade, tem na doença “um sintoma da ambiguidade universal da vida”, pois “uma tendência autodestrutiva está implicada no processo criativo da vida; o processo integrativo está ameaçado de desintegração.” (HIGUET, 2014, p. 170).

1. O testemunho bíblico da integridade

*“Nunca as Sagradas Escrituras foram tão salvadoras quanto neste momento.”
Adélia Prado (2020)*

Confessou a poetisa octogenária numa entrevista, em abril de 2020 (GABRIEL, 2020), no interior de um rigoroso isolamento social por causa da pandemia do século. Naquele momento, segundo ela, estivemos com a “consciência aguilhada”, forçada à reflexão e ao recolhimento propício da Quaresma, diga-se de passagem. Da janela sempre observou o mundo, o sagrado, o poético, a vida cotidiana. Reza, escreve, suspira, vê a luz. Adverte, contudo, convicta: é tempo de ler a Bíblia. E Adélia é isto: “lírica, bíblica, existencial, faz poesia como faz bom tempo: está à lei, não dos homens, mas de Deus”, dizia seu amigo Carlos Drummond de Andrade (PRADO, 2017, p. 481).

Muitas pessoas religiosas se identificariam com sua poesia, ainda mais quando versa sobre o divino, a experiência corporal, as Escrituras. Fonte de consolo que transcende a limitação humana, as sagradas letras são, também, registro da humanidade que nos antecede e da qual ainda somos parte.

Segundo Tillich: “A Bíblia é tanto um evento original quanto um do-

cumento original; ela dá testemunho daquilo de que é parte.” (TILLICH, 2005, p. 51). Nesse sentido, ela guarda e registra vivências, rascunhos, impressões de gentes de diversas origens que se denominaram “povo de Deus” ao acolherem a revelação daquela Presença Divina. Ainda que a reconstituição arqueológica apresente inúmeras fragilidades, importamos buscar entender a teologia, isto é, o que diziam os seres humanos sobre si mesmos e sobre o divino, ressignificando e contextualizando o que chegou até aqui, sempre à luz da vida, da fé, da razão, da experiência espiritual: ler a Bíblia em nosso tempo.

Em termos bíblicos, a noção de integridade remete ao conceito hebraico de *shalom*, normalmente traduzido por “paz”, embora vá muito além:

é uma palavra muito rica, significando uma série de atitudes e desejos do ser humano. Paz significa integridade da pessoa diante de Deus e dos outros. Significa também uma vida plena, feliz, abundante (Jo 10,10). [...] é sinal da presença de Deus [...] (Jz 6, 24; Rm 15,33). (MESTERS; OROFINO; LOPES, 2015)

Shalom excede o entendimento comum de paz. De fato, nas mais de 250 vezes em que aparece no texto hebraico, em “quase dois terços de suas ocorrências, *shālôm* descreve o estado de plenitude e realização, [...] resultado da presença de Deus.” (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1573 apud RUBINI, 2015, p. 32). A língua portuguesa carece de palavra que traduza totalmente o significado, mas o termo aspira completude, saúde, prosperidade, segurança, tranquilidade, abundância. O sentido se complementa, ainda, na raiz *shālēm* como inteireza, preservação, harmonia, realização.

Na versão grega da Bíblia Hebraica – a *Septuaginta* – *shalom* é traduzido por *hygiês* (“saúde”), mas é utilizado também como “paz” (Js 10,21), “sara”, “curar” (Is 38,9.21), evidenciando “a relação intrínseca entre vida biológica e vida diante de Deus (ver também Os 6,2 e Ecl 30,14)” (REIMER, p. 42). Visto ser a versão das escrituras disponível no primeiro século, a forma e a compreensão grega se somarão à judaica

nos escritos cristãos (Mc 5,34; Mt 12,13; At 4,10). Jesus a utiliza em sentido metafórico, como em Lc 5,3: “Os que têm saúde não precisam de médico, mas sim os doentes” (NTLH).

O deuterocanônico Eclesiástico (38,1-21), composto no período helenístico, faz um “louvor à saúde”, erigida acima de qualquer riqueza. Recuperar a saúde, naquele contexto, era dádiva de Deus, de quem provinham também o médico e a medicação. Mesmo estando ainda sob um manto de sacralidade, a influência helênica na comunidade judaica já cindia as práticas religiosas das terapêuticas (REIMER, p. 42).

1.1 Testemunhos do Primeiro Testamento

Nas orientações rituais da Torá, preocupações sanitárias com o culto mesclam-se a uma dimensão sagrada da integridade dos corpos social, religioso e individual, prezando por longevidade e fertilidade, tanto da terra como dos animais e humanos. Rememoram relatos ancestrais, da Criação e da peregrinação pelo deserto, para estabelecer diretrizes à comunidade que se reunia em torno da divindade israelita. Saúde e doença eram resposta direta de Deus às ações humanas. Em verdade, as regras sacro-salutares da Torá sobre alimentação, higiene, vestimenta, relações sexuais e sociais, de tão importantes, se tornariam uma marca identitária do povo judeu.

A sabedoria proverbial e poética, especialmente na novela de Jó, dá voz ao sofrimento e à angústia na forma de prece, cântico, prosa, poesia, salmos.

Por meio desses poemas, o ser humano exprime diante de Deus sua angústia, sua súplica, sua sede, seu louvor, sua gratidão e alegria. Enquanto texto bíblico, é, também e ao mesmo tempo, palavra de Deus que acolhe, consola e afaga, mostra sua misericórdia, mas também sua intolerância com a perversidade e a duplicidade de coração (Sl 12,2) (TORQUATO).

Igualmente, a boca dos profetas clama por justiça e retidão, ver-

baliza o imperativo do cuidado aos pobres e às excluídas, sempre à luz da consequente retribuição da divindade que restaura a integridade às pessoas, à comunidade, à nação que a obedece.

Como observa Hasel,

a visão do Antigo Testamento sobre “cura” [...] está diretamente relacionada à restauração daquele abrangente estado [inicial] de bem-estar e relacionamento pacífico com Deus, com o eu, com os semelhantes e o meio ambiente, compreendidos no conceito holístico de “saúde” do AT. (HASEL, 1983, p. 197, tradução nossa)

A ideia de *shalom/shalem* é fortalecida no contraponto com palavras hebraicas como *hala'* (2Cr 16,12) e *halã* (1Rs 15,23) que denotam, respectivamente, “enfermo/doente” e “fraco/adoentado” (UITTI, 1991, p. 48).² Uitti elegerá como temas-chave de leitura das Escrituras hebraicas os conceitos de *self* (o “eu”, o indivíduo corporificado em corpo/alma), *shabbat* (sábado, como mandamento a lembrar do passado de escravidão para não repeti-lo; e como criatividade divina e humana) e *shalom*, todos na perspectiva da integridade:

O conceito do *self* hebraico indica [...] totalidade e indivisibilidade do ser individual e social. O impulso por trás [da ideia] do *shabbat* como uma instituição pode, assim esperamos, inspirar a encontrar motivação renovada e oportunidades para a libertação re-criativa periódica e contemporânea de tudo o que nos invade e limita nossa real integridade. E, finalmente, o rico conceito de *shalom* pode despertar em nós o anseio e o empenho pela visão mais fundamental de todas. (UITTI, 1991, p. 57, trad. nossa).

1.2 Testemunhos do Segundo Testamento

No dizer da teóloga Ivoni Richter Reimer (2021, p. 25), com “grandes dificuldades, os evangelhos, [...] ‘nascem’ no seio de comunidades cris-

2. Para o ato divino de “curar”, o verbo bíblico do AT é *rafa*, como em Gn 20,17 e Zc 11,16, encontrado também em diversas variantes e cognatas no sentido de “sara”, “cuidar”, “restaurar”, “aliviar”, “salvar” (UITTI, 1991, p. 48).

tãs, como narrativa testemunhal a partir da fé vivenciada e da práxis vivida.” Por serem escritos pós-pascais, são registros do Jesus de Nazaré, crido por muitos como o Messias prometido. Revelam a perspectiva de comunidades cristãs diversas e plurais, ainda em formação, naquela sociedade mediterrânea do século 1, e que se viam representadas nas narrativas. Reimer explica que, em si,

Os textos não são aquilo que aconteceu, [...] [mas] estão embutidos de intenções e efeitos narrativos [...]. Enquanto narrativas elaboradas subjetivamente, que pretendem ser verdadeiras, elas apresentam versões sobre fatos realmente acontecidos, procurando dar respostas para necessidades atuais. (REIMER, 2021, p. 58)

É por isso que importa tanto observar o *sentido teológico* do testemunho do povo da Bíblia enquanto ferramenta que ressignifica a realidade, traz à memória o que dá esperança (cf. Lm 3,21). Assim, achar-se-á no *querigma*, isto é, na Palavra celebrada no texto, o sentido existencial que conforta, desafia, inspira uma experiência integral do ser.

Fenômenos místicos e práticas de curas, muito frequentes no texto bíblico, ocorreram também em diversas outras culturas, épocas e circunstâncias, inclusive “no Mediterrâneo antigo, em particular em contextos camponeses e populares entre judeus, gregos e romanos [...]. Doenças e dores eram atribuídas a causas espirituais e ligavam-se à exclusão do convívio social” (REIMER, p. 7).

Em tal contexto, faz todo sentido que, por exemplo, o “exorcismo pode ser compreendido como narrativas carregadas de emoção, da perspectiva dos subalternos, cujo objetivo é [o] reimaginar do espaço social livre da opressão social e da ocupação militar romana” (REIMER, p. 7).

Então, não é de estranhar a “acusação a Jesus de práticas mágicas, de Belzebu”, sugerindo que taumaturgos como o Nazareno, que empoderava pessoas traumatizadas e excluídas, eram “vagabundos, charlatões ou criminosos, todos desviantes e desrespeitadores de normas” (REIMER, p. 7). Nos evangelhos, de fato, as curas operadas por Jesus

e seus discípulos eliminavam fatores de exclusão social e religiosa, e sinalizavam a operação de um Reino que já estava entre eles, mas que ainda teria muito a realizar.

Por sua vez, nas cartas apostólicas, a questão da saúde aparece, literalmente, no indivíduo que enfrenta a enfermidade (Fp 2,27), e na distinção da “sã doutrina” (Tt 2,1), isto é, entre o “ensino saudável”, e as filosofias gnósticas (Cl 2,8) e dos grupos judaizantes que dicotomizavam o humano, reproduziam relações sociais opressoras, legalistas, excludentes. O epistolário também denuncia a valorização das riquezas em detrimento dos dons espirituais, inclusive o de curar (1Co 11 e 12); de igual modo, censura as crenças idolátricas em poderes e coisas terrenas usurpando o lugar do Deus onipresente (Rm 1,25), reduzindo-o à forma do imperador³ e a seus “principados e potestades” que emulavam uma paz que nunca poderiam efetivamente realizar.

2. Saúde, doença e cura em Paul Tillich

“A prova de que estou recuperando a saúde mental, é que [...] cada minuto [...] eu me permito mais liberdade e mais experiências. E aceito o acaso. Anseio pelo que ainda não experimentei. [...] Estou felizmente mais doida.”
Clarice Lispector (1978)

Lispector, como Tillich, escreve mergulhando nos mistérios do existir, das situações vivenciais, corporais. Do vazio, da esperança, da ambiguidade, do arbitrário, das decisões. Todas emergem (ou pelo menos permeiam) a preocupação mais profunda, a que o teólogo chama de fundamento religioso.⁴

Tillich concebe a cura no sentido evangélico de *salvação*, aconteci-

3. Citando Kierkegaard, Tillich fala de Nero como alguém que “corporifica as implicações demoníacas do poder ilimitado; ele representa o indivíduo que conseguiu vincular à sua pessoa o universo mediante o exercício de um poder que utiliza em proveito próprio tudo aquilo que lhe aprouver. Kierkegaard descreve o completo vazio interior desta situação que conduz à determinação de causar a morte a tudo o que encontra, inclusive a si próprio.” (TILLICH, 2005, p. 347).

4. Sobre as aproximações entre Tillich e Lispector, vide a tese *A “coragem de ser” Clarice: a centralidade da existência humana como expressão da religião de Clarice Lispector estudada a partir da teologia da cultura de Paul Tillich* (TADA, 2015, 176 p).

mento que se desdobra no tempo e na história. Ela extrapola o campo das ideias ou da contemplação:

Salvação se deriva de *salvus*, “saudável” ou “completo”, e pode ser aplicada a todo ato de cura: à cura da doença, da possessão demoníaca, da servidão ao pecado e ao poder último da morte. A salvação, neste sentido, ocorre no tempo e na história, assim como a revelação. (TILLICH, p. 156)

Contudo, é preciso ressaltar que, em Tillich, a salvação é, sim, descrita como cura, “mas não como cura total e absoluta, pois é algo relativo, isto é, o ser inteiro, total, é curado mas a cura em si mesma não é total ou absoluta.” (PEREIRA, 1999, p. 89). É despropósito pressupor o ser humano particionado, como se as dimensões da vida fossem áreas independentes e desligadas. Entretanto, cura plena não se caracteriza como total ausência de doenças, angústias ou, tampouco, da morte.

Em *A coragem de ser* (TILLICH, 1992), o temor permanente é, justamente, a impossibilidade de realização plena do indivíduo, ou de sua cura definitiva quando confrontado pelas doenças; esta é a constante ameaça do “não-ser”, que cerceia, limita, intimida a potência de ser. Tal ameaça se manifesta absoluta na morte – extinção definitiva do indivíduo –, e de forma relativa na ameaça do “destino”, isto é, das contingências como imprevistos, acidentes, carências, necessidades, instabilidades etc. que desafiam cada aspecto da vida.

No artigo *The meaning of health* (O significado de saúde), de 1961, Tillich aponta a perene ambiguidade entre saúde e doença, visto que

O conceito de saúde não pode ser estabelecido sem relação com o seu oposto – a doença. Mas, não se trata apenas de um problema de definição. Na realidade, saúde não é saúde sem que haja a possibilidade essencial e a realidade existencial da doença. Nesse sentido, saúde é a doença desbaratada, o positivo eternamente vencendo o negativo. Este é o sentido teológico mais profundo da medicina. (TILLICH, 1961, p. 100, trad. nossa)

Seja como for, parece-nos que a ameaça de não-ser alimenta a ansiedade (no alemão *Angst*, i.e., angústia, temor), que pode chegar a níveis patológicos. Ela “é onipresente e produz ansiedade mesmo onde uma ameaça imediata de morte está ausente. [...] Está por trás dos ataques que sofre nossa potência de ser, no corpo e na alma, por parte da fraqueza, enfermidade e acidentes.” (TILLICH, 1992, p. 37).

Eis a razão pela qual, segundo Etienne Higuete, Tillich afirma que reconhecer tal condição é um caminho para superá-la: “Solidão e insegurança, alienação, doença e morte são constantemente superados na medida em que são voluntariamente aceitos como a herança de todas as criaturas.” (HIGUETE, p. 174). A complexa escrita tillichiana faz parecer mais fácil vencer a ambiguidade que compreendê-la. Talvez seja possível. É preciso, portanto, “coragem” para se autoafirmar *apesar* das limitações erigidas pelo não-ser e pelo destino:

A coragem não afasta a ansiedade. Uma vez que a ansiedade é existencial, não pode ser afastada. Mas a coragem incorpora a ansiedade de não-ser dentro de si. Coragem é autoafirmação “a despeito de”, a saber: a despeito de não-ser. Aquele que age corajosamente toma, em sua autoafirmação, a ansiedade de não-ser sobre si mesmo. (TILLICH, 1992, p. 52)

Em sua eloquência interdisciplinar, chama atenção para dois tipos de angústia: a existencial e a patológica ou neurótica. A elas, dizia o teólogo, o olhar de ministros religiosos e profissionais da saúde falhava em observar, pois “relutantes em cuidar da ansiedade neurótica como atendem à enfermidade do corpo, quer dizer, como um objeto de ajuda médica.” (TILLICH, 1992, p. 57). Numa visão holística do ser humano, males como a angústia patológica não seria considerado algo fora do corpo, desintegrada da biologia, abstrata, etérea.

Tillich insiste em distinguir a angústia existencial (uma versão não doentia), inerente à condição humana, que não deveria ser passível de medicalização:

O psiquiatra, que afirma ser a ansiedade sempre patológica, não pode negar a potencialidade da doença na natureza humana, e tem que levar em conta os fatos da finitude, dúvida e culpa em cada ser humano; tem que, em termos de sua própria pressuposição, levar em conta a universalidade da ansiedade. Não pode evitar a questão da natureza humana, uma vez que praticando sua profissão ele não pode evitar a distinção entre saúde e doença, ansiedade existencial e patológica. (TILLICH, 1992, p. 56).

A cura é sempre fragmentária, limitada a uma doença e à própria finitude. Contudo, além de saúde e doença guardarem uma relação dialética – a cura/adoecimento de uma dimensão pode adoecer/curar outra dimensão e vice-versa – existe também a “impossibilidade de qualquer tipo de terapia salvar o ser humano da necessidade da morte e, por conseguinte, da necessidade [...] [de] encontrar a sua preocupação última e incondicional (Higuet, 1999).” (SILVA; HOLANDA, 2010, p. 79)

Ficam postos os limites terapêuticos das especialidades biológicas, psicoterapêuticas ou religiosas, mas Tillich arrisca dizer que “o ministro, ou outra pessoa qualquer, pode tornar-se um auxiliar do médico” e “irradiar poder de cura para a mente e para o corpo e ajudar a remover a ansiedade neurótica” (TILLICH, 1992, p. 58).

3. A comunidade que integra é uma comunidade que cura

“Aprendi que hoje as pessoas procuram os terapeutas por causa da dor de não haver quem as escute. Não pedem para ser curadas de alguma doença. Pedem para ser escutadas. Querem a cura para a dor da solidão.”

Rubem Alves (2012)

Nas narrativas cristãs, o Nazareno envolvia pessoas para tomarem parte na operação de milagres, na libertação de gentes oprimidas, doentes ou em vulnerabilidade. Depois, as agregava ao círculo da comunidade de salvos, isto é, de pessoas curadas ao se encontrarem com a Presença Espiritual. Tudo isso porque os

processos terapêuticos pressupõem uma relação interpessoal de fé/confiança entre a pessoa doente/posses-

sa e a divindade/seu agente. Nisto se reflete não apenas o poder divino de perdoar e curar, mas também a importância e a abrangência de poderes em relação: a fé é uma expressão de poder que, intercedendo, articula e 'libera' o poder (*dynamis*) da divindade/seu representante, possibilitando uma poderosa dinâmica de libertação e superação do Mal. Esta relação de poderes articulados entre pessoa doente/possessa, a coletividade e a divindade é que atua também na (re)construção de identidades após a cura. (REIMER, p. 76)

Infere-se que a dinâmica neotestamentária do milagre não é apenas a intervenção divina ou a tentativa humana de induzir magicamente a ação do transcendente. Parecia estar, como dito acima, na relação de poderes, na confluência de forças e intenções.

Se a visão de Tillich soa idealista, em que integrar-se ao ambiente da comunidade, inclusive religiosa, terá grande poder curativo, tal como foi entre os primeiros cristãos e cristãs, também recorre à corporalidade da experiência de alteridade, e ao senso de pertença a um todo, caracterizados como terapêuticos:

Só pelo contínuo encontro com outras pessoas é que a pessoa se torna e permanece uma pessoa. O lugar deste encontro é a comunidade. A participação do homem na natureza é direta, tão longe quanto ele é uma parte definida da natureza através de sua existência corporal. (TILLICH, 2005, p. 70)

A vivência coletiva do religioso, nos espaços em que se busca a realização do encontro com a questão mais profunda é, para Tillich, fundamental. Mais ainda se se pressupõe, como Tillich, religião como espaço de inclusão, cujo potencial de cura superaria até mesmo a terapia medicinal. É aí que ela se torna reflexo do que Deus, por graça e amor, opera em cada pessoa, e desemboca em acolhida de si e das outras; é o ponto em que, nas palavras do teólogo,

a "aceitação de ser aceito" religiosa transcende a cura médica. A religião apela para a fonte básica do poder que cura pela aceitação do inaceitável, apela para

Deus. A aceitação por Deus, seu ato que perdoa ou justifica, é a única e fundamental fonte de uma coragem de Ser que é capaz de incorporar a ansiedade da culpa e condenação. (TILLICH, 2005 p. 138).

Tomar parte nos processos, perceber-se indivíduo e corpo, permite ir mais adiante do que meramente ser qualificado por teorias “epistemológicas”: o sujeito está em busca de conquistar espaços – sejam físicos ou sociais e culturais – e preservá-los. Considerando isso, sentencia Tillich, “Não ter espaço significa não-ser. Assim, em todos os domínios da vida, a luta por um espaço é uma necessidade ontológica. É uma consequência do caráter espacial do ser finito e uma qualidade da bondade criada. E finitude, não é culpa.” (TILLICH, 2005, p. 203)

O processo terapêutico, portanto, se assemelharia à libertação de que Jesus falava, e esta não pode se sobrepor à premissa holística de “que cada parte e cada função que constitui o ser humano como um eu pessoal participa de sua liberdade. Isto inclui também as células de seu corpo, na medida em que participam da constituição de seu centro pessoal.” (TILLICH, 2005, p. 193), e prossegue: “Quando tomo uma decisão, é a totalidade concreta de tudo o que constitui meu ser que decide, e não um sujeito epistemológico. Isto se refere à estrutura corporal, aos impulsos psíquicos e ao caráter espiritual.” (TILLICH, 2005, p. 194)

Nesse horizonte, o sofrimento no qual se encontra sentido pode ser agregador para o sujeito – e, talvez, seja esta a tarefa da comunidade que anseie ser terapêutica – uma vez que experienciar a dor e a delícia da finitude (e não sentir culpa nisso) é uma forma de assimilar o sofrimento, assumi-lo como intrínseco à complexidade da existência. O ser espiritual absorve a angústia e a torna crescimento. Vence-se, assim, o pecado, a alienação. No dizer de Tillich,

[...] podemos falar do tipo de sofrimento em que podemos perceber um sentido, em contraste, por exemplo, com o sofrimento que carece de sentido. O sofrimento tem sentido na medida em que reclama proteção e cura no ser que é atacado pela dor. Ele pode mostrar os limi-

tes e as potencialidades de um ser vivo. Se o sofrimento desempenha ou não essa função depende certamente do caráter objetivo do sofrimento, mas depende também da forma como é suportado pelo sujeito que sofre. (TILLICH, 2005, p. 364)

4. Da finitude à transcendência:

o novo-ser que nasce do encontro entre o divino e o humano

Ainda pensando a relação do ser com as limitações próprias dos humanos, Tillich dirá que o encontro com o divino, com o mistério, é possível justamente por causa do “estigma da finitude”, do “choque” que a ameaça do não-ser provoca. Mais do que inerente, é um

elemento necessário da revelação. Sem ele, o mistério não seria mistério. Sem o “eu estou perdido” de Isaías em sua visão vocacional, não pode haver experiência de Deus (Is 6.5). Sem a “noite escura da alma”, o místico não pode experienciar o mistério do fundamento. (TILLICH, 2005T, p. 123).

É nesse bojo que, em contraste com a negatividade – com aquilo que falta –, que a positividade poderá aparecer na forma de potencial, do que *pode vir a ser*. A revelação se dá exatamente quando a nossa mais profunda preocupação se manifesta. Também a própria natureza é mediadora da revelação, ou em termos tillichianos, há inúmeros “meios naturais de revelação”, tantos que formam

uma constelação de caráter revelatório: os movimentos do céu, a mudança do dia e da noite, o crescimento e o declínio, o nascimento e a morte, as catástrofes naturais, as experiências psicossomáticas, tais como a maturação, a doença, o sexo, o perigo. (TILLICH, 2005, p. 131).

Revelação, como dirá mais adiante em sua Teologia Sistemática,

não é uma informação a respeito de coisas divinas; é a manifestação extática do Fundamento do Ser em acontecimentos, pessoas e coisas. Estas manifestações têm o poder de abalar, transformar e curar. São eventos

salvíficos em que está presente o poder do Novo, embora ele só esteja presente de forma preparatória, fragmentária e sempre suscetível à distorção demoníaca. Mas está presente e cura onde quer que seja realmente aceito. A vida da humanidade depende destas forças de cura, porque elas impedem que as estruturas autodestrutivas da existência mergulhem a humanidade numa aniquilação completa. (TILLICH, 2005, p. 451)

Quer dizer, a revelação não vem de uma força totalmente estranha, pelo contrário, as mais triviais condições da natureza, inclusive do nosso corpo, são importantes canais de comunicação do mistério, do desvelamento divino ao mundo. Espiritualidade, então, não se reduz a uma prática ascética ou daquele “espírito” imaterial, recolhido ao mundo das ideias. Há que se superar essa dicotomia, a sobreposição idealista do espírito ou da alma sobre o corpo, pois

O espírito não está em contraste com o corpo. A vida como espírito transcende a dualidade de corpo e mente. Transcende também a triplicidade de corpo, alma e mente, em que a alma é o poder vital concreto e a mente e o corpo são suas funções. A vida como espírito é a vida da alma, que inclui a mente e o corpo, mas não como realidades ao lado da alma. O espírito não é uma “parte”, nem uma função especial. É a função oniabrange em que participam todos os elementos da estrutura do ser. (TILLICH, 2005, p. 255-6)

Tendo em mente que a angústia provocada pelo *destino* (entenda-se contingências que se impõem e antecipam, de certa forma, o temor da morte que intensifica a ameaça do não-ser), Tillich retorna à Bíblia e atribui certa complementaridade entre o destino e a *liberdade* de ação:

O Novo Testamento leva muito a sério o elemento de destino na descrição do Cristo. Sua hereditariedade e sua existência corporal constituem objeto de especulação e investigação nos evangelhos sinóticos. Jesus não está isolado; ele é o elo central na cadeia das revelações divinas. [...] Nos textos bíblicos, mencionam-se muitos fatores que contribuem para determinar o destino de um ser humano. O que acontece a Jesus é sempre uma consequência de seu destino, mas também é

um ato de sua liberdade. (TILLICH, 2005, p. 418)

Nesse sentido, pretende conectar a experiência de Jesus à nossa, elencando os aspectos inerentes à vida humana na esteira da vida de Jesus:

Como todo ser humano, Jesus experimenta a ameaça da vitória do não-ser sobre o ser, como por exemplo nos limites do tempo de vida dado a ele. Como todos os seres finitos, ele experimenta a falta de um lugar definido. Desde seu nascimento, ele parece um estranho e um desterrado no mundo. Ele sente a insegurança corporal, social e mental, está sujeito à carência e é excluído por seu povo. Em relação às demais pessoas, sua finitude se manifesta em sua solidão, tanto em relação às massas como em relação a seus familiares e discípulos. Ele luta para fazê-los entender, mas jamais o consegue durante sua vida. Seu frequente desejo de ficar só nos mostra que muitas de suas horas diárias eram preenchidas pelas diversas preocupações finitas produzidas por seu encontro com o mundo. Ao mesmo tempo, sente-se profundamente afetado pela miséria das massas e de todos aqueles que recorrem a ele. Ele os aceita, embora vá ser rejeitado por eles. (TILLICH, 2005 p. 419)

Retomando nossa questão introdutória, o desafio da religião é ter uma leitura criteriosa dos textos e narrativas sobre milagres, sem negligenciar aquela percepção mágica, “supranatural”, própria dos tempos antigos, muito menos perder de vista que as escrituras sagradas expandem significado para além das limitações espaço-temporais e culturais. Por isso é indispensável mentalizar que

Os relatos de cura, sobretudo, mostram a superioridade do Novo Ser em Jesus sobre a possessão da mente e suas consequências corporais. Jesus aparece como o vencedor sobre os demônios, sobre as estruturas supra-individuais de destruição. Tanto Paulo como a igreja primitiva insistiram neste ponto. O poder salvador do Novo Ser é, primordialmente, um poder exercido sobre as estruturas escravizantes do mal. Em períodos posteriores, o ensino e a pregação cristã frequentemente esqueceram este sentido fundamental dos relatos de milagre e, em seu lugar, enfatizaram seu caráter mira-

culoso. Esta é uma das desafortunadas consequências do quadro de referência supranaturalista em que a teologia tradicional viu a relação entre Deus e o mundo. (TILLICH, 2005, p. 446)

A abordagem cristológica de Tillich, converge ao relato dos evangelhos em que o Cristo é, antes de mais nada, a representação do Novo-ser: mesmo diante da ameaça do não-ser, da constante alienação da existência (i.e, do pecado), cria e recria a vida, integra-se. A aceitação de Cristo como salvador faz a pessoa sair à vida disposta a enfrentá-la em sua totalidade, mas ao invés de dominada pelo temor e pela angústia, a coragem de ser é o que a move a transcender.

Tillich, como o teólogo da fronteira que dizia ser, reconhecia a importância dos entrelugares, das intersecções, das conexões entre as diversas e possíveis manifestações da vida humana – dentre as quais a dimensão mística da “vida no Espírito” – foi devidamente valorizada e reconhecida em sua obra.

Há cura pela fé nas igrejas cristãs bem como em grupos e círculos particulares. Orações intensivas e frequentemente repetidas são o principal meio de cura, ao que se acrescentam práticas sacramentais, como ajuda psicológica. Como orações e intercessões pela saúde fazem parte da relação normal entre o ser humano e Deus, é difícil traçar uma linha divisória entre a oração determinada pelo Espírito e a oração mágica. Falando em termos gerais, podemos dizer que a oração determinada pelo Espírito busca levar o próprio centro pessoal, incluindo a preocupação com a saúde própria ou a de outrem, diante de Deus e que ela está disposta a aceitar a aceitação divina da oração, quer seu conteúdo seja atendido ou não. Mas uma oração que se resume a uma concentração mágica no alvo desejado e usa Deus para sua realização não aceita uma oração não-atendida como oração aceita, pois o objetivo último na oração mágica não é Deus e a reunião com ele, mas o objeto da oração, por exemplo, a saúde. Uma oração por saúde, em fé, não é uma tentativa de cura pela fé, mas uma expressão do estado de ser possuído pela Presença Espiritual. (TILLICH, 2005, p. 718)

Tillich vê em elementos como os sacramentos, além de simbologia religiosa e manifestação da questão profunda, “ajuda psicológica”. Noutra giro, a experiência extática que se dá no contato com o Espírito de Deus, ao qual também chama de “Presença Espiritual”⁵, levanta um ponto que inquieta muitos acadêmicos das ciências seculares ou teológicas, pois o papel e o lugar da oração – bem como da crença em intervenção divina – escapa a muitos dos contornos que a razão iluminada estabelece, embora Tillich adiante que esta Presença não anula a racionalidade humana, mesmo que a transcenda.

Por mais que muitas coisas permaneçam mistério, não se pode ignorar o poder curativo que a fé exerce sobre pacientes, seja no restabelecimento da saúde, seja na cura do ser, ainda que em face da impossibilidade de cura. Tillich aposta na combinação entre fé e amor. A fé exerce “a função receptiva do ser humano”, enquanto a “função efetivadora é o amor”. Fé e amor abrem caminho para uma “vida-sem-ambiguidade”, para um abrir-se ao potencial, à despeito da finitude (TILLICH, 2005, p. 719).

A proposta tillichiana não explica como (e se) milagres podem acontecer, mas aceita que uma vivência que integra saúde física e psicológica é verdadeiramente espiritual e pode curar o ser inteiramente. Esse estado de integridade inclui, também, a consciência de que

Nem mesmo o poder curativo do Espírito pode modificar esta situação. Sob a condição da existência, a cura permanece fragmentária e está sob o princípio do “apesar de” cujo símbolo é a cruz do Cristo. Nenhuma cura, nem mesmo a cura sob o impacto da Presença Espiritual, pode libertar o indivíduo da necessidade da morte. Por isso, a questão da cura, e isso inclui a questão da salvação, vai além da cura do indivíduo e se estende até a cura através da história e para além da história; ela nos conduz à questão da Vida Eterna tal como é simboliza-

5. “A Presença Espiritual cria um êxtase [...]; o espírito humano é levado para além de si mesmo sem ser destruído em sua estrutura essencial, isto é, racional. [...] Embora o caráter extático da experiência da Presença Espiritual não destrua a estrutura racional do espírito humano, ela realiza algo no espírito humano que este não poderia fazer por si mesmo. Quando ela se apodera do ser humano, cria vida sem ambiguidade.” (TILLICH, 2005, p. 568)

da pelo Reino de Deus. Só a cura universal é cura total - salvação para além do ambíguo e do fragmentário. (TILLICH, 2005, p. 720)

Uma espiritualidade terapêutica não só contribui para o bem-estar do corpo e da mente em questões pontuais, como, também, aponta para um espectro mais amplo, que abraça o conjunto da existência, dando a ela plenitude.

Considerações ambíguas

Saúde, *shalom* e integridade são termos muito próximos em significado, embora encontrem aplicações distintas, ainda que complementares. Na leitura aqui proposta, veem-se atravessar a literatura bíblica e a teologia de Tillich, encontrando-se na perspectiva de autointegração, salvação, cura.

Conquanto desafiador, penso ser tema propício em tempos de despersonalização, desintegração. A vida plena da Bíblia, no pensamento tillichiano (deveras entusiasta e, talvez, otimista) sobre a religião, se realiza apesar da ambiguidade, da finitude, da cura impermanente e não-definitiva.

Pausa para uma breve digressão: a poesia, que floresce pelo artigo, o integra porque torna a existência, se não mais palatável, ao menos mais perto de ser expressa. Pensadores profundos como Paul Tillich talvez só devam ser lidos ao lado de uma boa literatura poética, e em diálogo com a vida e com a humanidade as pessoas. Neste trabalho tentamos rascunhar isso.

Antes de decidir a versão final desta escrita, pedi a alguns amigos, leitores ou não de Tillich, para indicarem suas impressões: ortografia, clareza, uso adequado de terminologias, algo mais que lhes saltassem aos olhos.

Dos retornos amigáveis, chegaram-nos atualizações quanto à ten-

dência cada vez mais aceita nas traduções de textos de Tillich no Brasil: preferindo intercambiar o inglês *anxiety* por “angústia” em vez de “ansiedade”, o que nos levou a revisar o texto (e algumas aplicações conceituais), pois a intenção do teólogo estaria mais próxima de expressar angústia ou temor, presentes no conceito e na palavra alemã *Angst*.

É inescapável falar de saúde, cuidado, salvação em tempos tão sombrios e insalubres, em que nascem ou se espalham doenças desde a dimensão mais celular do corpo, passando pelas que comprometem a saúde mental, até àquelas não necessariamente biológicas ou psíquicas, mas que convertem em demoníacas a dimensão histórica e social.

Faz-se necessário enfrentar a temática da coragem, observou um amigo, mesmo que o conceito seja de particular complexidade, tanto quanto se vê rara sua abordagem em trabalhos acadêmicos e teológicos. Quem sabe a intenção de Tillich não era exatamente nos levar a pensar que “coragem de ser” é, no fundo, “coragem de não-ser”? O poder de não poder... já que encarar a realidade, a ambiguidade, a finitude, é deparar-se com obstáculos intransponíveis.

A potência do Novo-ser coloca em evidência o quanto ainda “não-somos”, o quanto de angústia ainda impede a autointegração e ameaça até mesmo a possibilidade de sobreviver, tanto mais de encontrar sentido, possuir-se de Presença Espiritual, transcender. Ao mesmo tempo em que Tillich nos acende lampejos de um outro modo de vida possível, deixa-nos ainda mais angustiados por falar da necessidade de ir em busca da autointegração, e do quanto ainda se multiplicam as forças desintegradoras, que podem tornar a existência insuportável e talvez inviável.

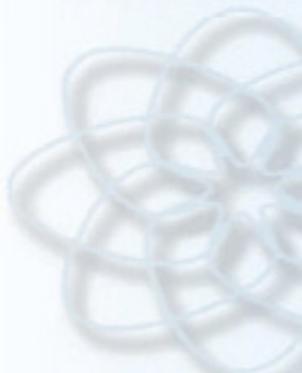
Nesse compasso, visitar aquilo que promove o bem comum, e de cada pessoa em particular, conforta o coração e produz, mesmo que sob os limites das molduras acadêmicas e das abstrações da teologia, efeitos do estado de novo-ser, numa tensão escatológica entre o que já podemos ser e fazer, e o que, em esperança, perseverança e coragem – espera-se – haverá de ocorrer.

Referências

- ALVES, Rubem. *Estou bem de saúde...* Folha de S. Paulo, 2006. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0407200605.htm>> Acesso: 10/01/2021
- ALVES, Rubem. *O amor que acende a lua*. e-Book. Campinas: Papirus, 2012. 216 p.
- ALVES, Rubem. *Sobre o tempo e a eternidade*. 9ª ed. Campinas: Papirus, 2000. 165 p.
- GABRIEL, Ruan de Souza. *Adélia Prado: 'Nunca as Sagradas Escrituras foram tão salvadoras quanto neste momento'*. O Globo, 2020. Disponível em: <<https://outline.com/FKLGyy>>. Acesso: 18/02/2021.
- HASEL, Gerhard. Health and healing in the Old Testament. In *Andrews University Seminary Studies*, Springs: AU Press. v. 21, n. 3, p. 191-202, Autumn/1983.
- HIGUET, Etienne Alfred. Saúde, doença e cura no pensamento de Paul Tillich. In *Pistis & Praxis: Teologia Pastoral*. PUCRS: Curitiba, v. 6, n. 1, p. 167-188, jan./abr. 2014
- LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida: pulsações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. 162 p.
- MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco; LOPES, Mercedes. *João 20,19-31: A missão da comunidade*. CEBI, 2015. Disponível em: <<https://cebi.org.br/biblia/joao-2019-31-a-missao-da-comunidade-carlos-mesters-francisco-orofino-mercedes-lopes/>>. Acesso: 16/02/2021.
- PEREIRA, Josias. Cura e salvação em Tillich e Jung. In *Estudos de Religião: Psicologia, saúde e religião em diálogo com o pensamento de Paul Tillich*. São Bernardo Campo: Umesp, v. 13, n. 16, p. 87-92, jun/1999
- PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017. 543 p.
- REIMER, Ivoni Richter. *Milagre das mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. 2ª ed. São Leopoldo: Oikos / Goiânia: PUC-GO, 2021. 188 p.
- RUBINI, Ademir. *A justiça de Deus em perspectiva: (des)construções na teologia paulina, na comunidade de Qumran e na tradição judaica* / Ademir Rubini; orientador Flávio Schmitt – São Leopoldo: EST/PPG, 2015, 360 p. Tese de Doutorado. Programa de Pós-

graduação em Teologia, Faculdades EST

- SILVA, Gustavo Vieira; HOLANDA, Adriano Furtado. As fronteiras da finitude: um panorama do diálogo de Paul Tillich com a psicologia. In *Memorandum*. Belo Horizonte: UFMG; Ribeirão Preto: USP, n. 18, p. 68-83, abril/2010.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 5ª ed. Trad. Eglê Malheiros. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 143 p.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5ª ed. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2005. 868 p.
- TILLICH, Paul. The meaning of health. In *Perspectives in Biology and Medicine*. Maryland: JHU Press. v. 5, n. 1, p. 92-100, Autumn/1961.
- TORQUATO, Rivaldave Paz. *Os Salmos*. Theologica Latino-Americana. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=1700>> Acesso: 24/01/2021.
- UITTI, Roger W. Health and wholeness in the Old Testament. In *Consensus*. Wilfrid Laurier University Press: Waterloo. v. 17, n. 2, 1991.



Enviado em
24.02.2021
Aprovado em
17.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Atualmente, professor na Universidade Católica Dom Bosco. Contato: josemar.decamposmaciel@gmail.com

**Doutorado em Literatura Geral e Comparada, sempre pela Sorbonne-Nouvelle (Université de Paris III). Professor Associado de Literatura Latino-Americana e Literatura Comparada na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA, Foz do Iguaçu). Contato: biografia@gmail.com

Teotopias poéticas do Brasil profundo: a mistagogia da novilha pitanga em “Sequência”, de João Guimarães Rosa

Poetic theotopies from the profound Brazil: the mystagogy of the pitanga heifer in “Sequência”, by João Guimarães Rosa

**Josemar de Campos Maciel*

***Marcelo Marinho*

Resumo

No território correção e intervalar das teotopias, um encontro utópico entre paisagens simbólicas, verbo sagrado e poesia demiúrgica poderia abrir extensas linhas de mútua fecundação entre literatura e teologia. É o que se apresenta na hipótese que norteia este ensaio interpretativo do conto “Sequência” (1962), de João Guimarães Rosa (1908-1967). Partimos

do pressuposto hermenêutico de que essa narrativa se ambienta no entrelugar de convergência de práticas culturais oriundas de diferentes tradições religiosas, sobretudo do judaísmo e cristianismo, para traçarmos possíveis linhas de interpretação, no que se refere às relações de seres humanos com suas divindades e o além, mas também com os demais entes da Natureza. O percurso dos signos religiosos espelha-se metaforicamente, em palimpsesto, por sob outro percurso — agora para dentro do sertão, do país e de suas conflitivas paisagens culturais. Por esses caminhos concomitantes e sobrepostos, o leitor é conduzido para muito além da escrita, é levado para a urgente necessidade de decidir no decurso da própria indecidibilidade dos signos, da própria indizibilidade de fenômenos como vida e morte, essa sutil matéria com que se levanta, feito uma esfinge, o irrecusável Mistério da existência, na figura de uma mistagógica “novilha pitanga”.

Palavras-chave: Sequência; Vaca vermelha; Mistagogia e literatura; Guimarães Rosa e o Judaísmo.

Abstract

In the sliding and intermittent territory of theotopies, a utopian encounter between symbolic landscapes, sacred words and demiurgic poetry could open up long lines of mutual fertilization between literature and theology. This is what appears in the hypothesis that guides this interpretative essay of the short story “Sequência” (1962), by João Guimarães Rosa (1908-1967). We start from the hermeneutic assumption that this narrative takes place between the convergence of cultural practices from different religious traditions, especially from Judaism and Christianity, in order to draw possible lines of interpretation, regarding the relations of human beings with their deities and the beyond, but also with the other entities of Nature. The path of religious signs is metaphorically mirrored, through palimpsests, under another path — henceforth towards and into the hinterland, the very country and its conflicting cultural landscapes. Across these concomitants and overlapping paths, the reader is led far beyond the writing, grabbed away to the urgent need to decide upon the course of the very undecidability of signs, the very unspeakability of phenomena such as life and death, that subtle matter from which, like a sphinx, the irrefutable Mystery of existence arises, framed by the figure of a mystagogic “pitanga heifer”.

Keywords: Sequência; Red Heifer; Mystagogy and Literature; Guimarães Rosa and the Judaism.

“Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive os fatos. Ou a ausência deles. Dúvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo”. (Guimarães Rosa, em “O espelho”)

Introdução

“S equência” é um dos 21 contos rosianos agrupados na coletânea intitulada *Primeiras estórias*, de 1962. Narrado em quatro breves páginas, o enredo, em sua enganosa aparência de simples relato regionalista, tem recebido um olhar refratário dos mais apurados exegetas, como se revela na delgada fortuna crítica em torno desse texto específico, que traz à ribalta a enigmática figura de uma “novilha pitanga”. Em entrevista concedida à televisão alemã, Guimarães Rosa comenta essa coletânea e afirma seu projeto de chegar poeticamente (mas também biograficamente?) a uma escrita de fatura hieroglífica (In: VILELA; JACOBSEN, 2013).

Desde seus lúdicos escritos de infância, Guimarães Rosa joga assiduamente com uma certa Estética do Enigma (MARINHO, 2001) e, posteriormente, termina por lançar um certo e preciso protocolo de leitura para o conjunto de sua obra, por meio de seu alter-ego, o bardo Riobaldo, logo ao início de *Grande Sertão: Veredas*: “almanaque grosso, de logogrifos e charadas e outras divididas matérias” (ROSA, 1976, p. 14). Suas torções idiomáticas e conceituais desinstalam o leitor da zona de conforto à sombra do caramanchão, e o convidam ao esforço de engajamento para o plantio e a colheita de sentidos, na grande e meira lavoura arcaica da Poesia. O presente ensaio rastreia *pari passu* os movimentos corrediços e oscilantes da trajetória da “vaca pitanga”, cujo trote “espondongado” delinea e cadência o movimento narrativo sobre um ponto terreiro de que brotam, em estorvo programático, das mais densas, arcaicas e ásperas raízes — linguísticas, históricas, semânticas, culturais, poéticas e, sobretudo, teológicas, como se verá ao longo do presente estudo.

Por um lado, nessa poesia, o leitor deambulante tropeça constante-

mente em compactos torrões de sentido que sonegam seu núcleo primordial aos passantes desatentos, enquanto o leitor crítico e minucioso termina por se ver desacorçoado frente à necessidade de decidir sobre as múltiplas possibilidades de interpretação. Por outro lado, a disciplinada escolha de palavras e imagens, as rigorosas jogadas enxadrístico-lexicais, a habilidosa superposição de paisagens culturais que, aos poucos, se vão materializando como texto, indicam que a própria forma de composição errática suscita um estilo (método?) de leitura interpretante que também se entregue à errância, a qual se torna um inteligível instrumento teórico para a exegese — um pouco à maneira do olhar inquisitivo que percorre aleatoriamente uma ampla tela pictórica, um copioso afresco, um luminoso vitral ou uma corrediça paisagem ao horizonte, por exemplo. Assim, pela vertente interpretativa, seguimos uma dinâmica de exercícios de decodificação que supõem uma voluntária intervenção sobre a realidade palpável do texto, o qual se preserva, todavia, pulsante como um fenômeno, expandindo-se e se contraindo segundo mecanismos de livre associação de ideias, num processo de prospecção de possíveis e eventuais significados, movimento aberto em moto-contínuo.

Para chegarmos a bom porto, a sequência de procedimentos inicia-se com a proposta de uma sinopse parafrástica para a trama; em seguida, apresentamos uma análise do campo lexical que preside a narrativa; finalmente, fazemos uma prospecção dos aspectos religiosos do conto, em sua articulação com textos sagrados do monoteísmo. Em razão de economia textual e ergonomia de leitura, todas as passagens ou palavras extraídas do conto para fins de interpretação serão aqui apresentadas unicamente com o símbolo indicativo “(ϣ)”, o qual remeterá às curtas quatro páginas que se encontram em múltiplas edições, dentre as quais utilizamos a do ano de 1996 (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 60-64). Pelas mesmas razões, as citações bíblicas correspondem à edição online da Bíblia Sagrada Ave Maria, indicando-se apenas capítulos e versículos.

1. Estradas, percursos, viáticos: a misteriosa novilha pitanga

“Sequência” é um curto relato de Guimarães Rosa ambientado em um espaço rural genérico. O sertão é representado indiretamente por algumas imagens elusivas, como a de um “boi sertanejo” [☞], ou seja, rústico, silvestre, roceiro, caboclo, nativo, popular, mestiço e rural (entre outras possibilidades de leitura), ou pela alusão a “carobinhas” ([☞]: *Jacaranda caroba*) e “ipês” ([☞]: *Handroanthus chrysotrichus* ou *Tabebuia rosea*). A menção é indireta porque a distribuição geográfica dessas árvores extrapola, em muito, as maleáveis fronteiras do sertão, uma vez que os ipês se lançam por todo o continente americano, enquanto a carobinha tem a mata atlântica como *habitat* privilegiado. Parcas são menções à fauna e à flora, enquanto, incidentalmente, despontam apenas acanhados cães, anus, melros, galo, vacas, pastos, matos, capins, cana-brava e “várzea empalmeirada” [☞], talvez para se referir a um eventual oásis, como veremos adiante. Tais ausências induzem o leitor a imaginar uma ambiência semi-árida, árida ou desértica, “sem chuvas, terrentas campinas, os tabuleiros tão sujos, campos sem fisionomia” (☞), num espaço sobremaneira inóspito, destinado culturalmente à formação e ao apresamento de rebanhos para futuro e inevitável sacrifício.

Nesse espaço, qualificado como “região tristonha” (☞), uma “vaca pitanga” (☞) fugitiva percorre a estrada das Tabocas, ou seja, a estrada dos reiterados enganos (*Houaiss*). Não por acaso, esse animal é apresentado como uma “criatura cristã” (☞), ou, em outros termos, uma criatura fadada à errância, ao sofrimento e ao sacrifício, em perpétua busca de si própria e de seus pagos de origem, de sua “querência” (☞) — inominável e indizível mistério.

A coloração da vaca (vermelha) é um forte indicativo de atopia, uma vez que esse fenótipo racialmente distintivo de bovinos é extremamente raro na pecuária brasileira (como, por exemplo, o angus vermelho...), sobretudo na primeira metade do século XX. No enredo, em sua condição

de personagem principal, a vaca é antropomorfizada e busca completar o percurso entre a “Pedra” (propriedade de Rigério) e a “Pãodolhão” (propriedade de Quitério), com passagem por “Arcanjo” (ϣ). O percurso da novilha é pleno de percalços: natureza abrupta, ameaçadores humanos, obstáculos culturalmente construídos (cerca, caça, curral, vilarejo) ou naturais (rio, riacho, barranco, abismos, morro, cães, aridez). A atopia se adensa, se expande e se desdobra em acronia, uma vez que o tempo histórico parece abolido na perfeita ausência de marcadores temporais cronológicos (p. ex., artefatos, utensílios, ferramentas, veículos, vestimentas, dados históricos etc.) fazendo com que os fatos pudessem ocorrer a qualquer momento dos quatro ou cinco últimos milênios da história da humanidade...

Note-se, desde já, que apenas antropônimos masculinos são mencionados, cabendo apenas a denominação “moça” ou “mulher” (ϣ) a personagens femininos, secundários ou meramente figurativos, esboçando-se, aos olhos do leitor, uma paisagem abertamente patriarcal, no qual varões e mulheres apartam-se mutuamente entre si. Pelo mesmo viés, apenas progenitores masculinos são nomeados ([ϣ]: Gonçalves, Antônio, Terêncio, Major Quitério, Rigério), cabendo a seus rebentos o termo genérico de “filhos” ([ϣ]: ativos) ou “filhas” ([ϣ]: passivas). Nesse espaço, a preeminência da autoridade é atribuída ao “Pai” (ϣ), o qual, em sua função de fazendeiro, levanta cercas e circunscreve territórios.

Um dos filhos anônimos de Rigério, chamado apenas de “rapa”, “senhor-moço” ou “rapaz” (ϣ), assume voluntariamente a tarefa de rastrear e resgatar a novilha, para futuro abate — como sói ser o destino de reses (do latim “res” — coisas). Em nada por acaso, “rapaz” é uma variante de “rapace”, ou seja, “que persegue a presa afincadamente; que ataca outras aves ou animais”, “ave de rapina” (*Houaiss*). Para pegar a estrada, o rapaz prepara seu viático, que consiste unicamente de um “laço” (tiras atadas, nó, armadilha ou estratégia, eventualmente letais) na “garupa” (no plano das religiões de encantaria, o “cavalo” é o médium que leva “encantados” na sua garupa), e inicia seu percurso de busca encarni-

çada sobre as veredas da teotopia. Nesse entrelugar de múltiplas convergências, o rapaz, não por acaso, conduz ou é levado por um “cavalo murça” (ϝ), ou seja, uma montaria-roupagem ou um cavalo sacerdote, por metonímia... Note-se que a própria narrativa traz um protocolo de leitura em forma de alerta ao leitor, no que se refere à importância de rastreamento interpretativo dos signos espaciais que consubstancializam o universo ficcional, antes conotativo do que denotativo: o narrador informa que o rapaz “[p]odia seguir com os olhos como o rastro se formava, perseguia a paisagem” (ϝ), cabendo ao leitor a tarefa de imitá-lo. Maria Neuma Cavalcante assim discorre sobre a relação da poética rosiana com as paisagens:

As descrições de Guimarães Rosa revelam sua observação plástica da natureza. Além de tentar reproduzir em desenhos as paisagens, animais, tipos humanos, arquitetura e obras de arte, a apreensão lexical da realidade realiza-se através da fixação de cores, cuja escala cromática parece ser insuficiente ao escritor que usa inúmeras nuances e cria outras... (CAVALCANTE, 1996, p. 246)

Em sua desabalada fuga na desolada paisagem, a novilha, por três vezes, imerge na água e atravessa cursos fluviais de distintas dimensões e profundidades, que gradativamente se encorpam, se aprofundam e se avolumam: riachinho (“à míngua d’água”), córrego e rio — ponto de passagem para a derradeira travessia (ϝ). O “senhor-moço” (ϝ) vem em seu encalço, rastreando *pari passu* aquele destino nessa estrada de todos os enganos, de todos os mistérios.

A travessia derradeira do rio, simultaneamente voluntária e compulsória para ambos, marca uma abrupta mudança espaço-temporal no curso dos acontecimentos, ruptura evenemencial habilmente construída com recurso discursivo à força expressiva de tempos e modos verbais: nessa cena nodal que anuncia o desenredo da trama, a prevalência do pretérito perfeito do indicativo (ϝ: “ouviu”, “pensou”, “hesitou”, “pegou”, “entrou” etc.) é substituída pela proeminência do pretérito imperfeito (ϝ:

“estava”, “apertava”, “precipitava-se”, “se sentia”, “bambeava”, “descaía”, “caía”, “iam-se”, “vinha-se”, “sofria” etc.), no que se refere às ações atribuídas à novilha e a seu rastreador. Quais seriam os efeitos de sentido induzidos por essa opção estilística?

O pretérito imperfeito tem a função de embreagem do imaginário, razão pela qual é ficcionalmente utilizado sobretudo por crianças em seus jogos de distribuição de papéis fantasiosos: “agora eu era mocinho e você era bandido”, “agora a gente ia assaltar o banco”, “agora você morria”. Esse recurso é magistralmente explorado por Chico Buarque em seu “João e Maria”: “agora eu era herói, e meu cavalo só falava inglês...”. Contrastivamente, o pretérito perfeito “assinala um aspecto limitado, acabado, pontual, dinâmico” nos fatos narrados, ao passo que o pretérito imperfeito indica ações de “aspecto não-limitado, inacabado, durativo” (FIORIN, 2010, p. 155). Em outros termos, passa-se da esfera da realidade (tempo histórico) ao plano da imaginação (tempo fabulativo), ou, no presente caso, as ações tornam-se unicamente hipotéticas e imaginárias, sem realização concreta, após a travessia “derradeira” (no conto, adjetivo utilizado por Rosa para qualificar o espaço às margens do rio).

Veja-se o emprego desse recurso no conto, precisamente como na composição de Chico Buarque, sob forma de didascália: “O rapaz e a vaca se entravam pela porteira-mestra dos currais. O rapaz desapareava. (...) Ela se desescondia dele” (ϕ). A distribuição imaginária de papéis assim se desenha, como se apenas na imaginação pudéssemos, os vivos, tratar de eventos póstumos. Por esse viés interpretativo, tomaremos como hipótese de leitura a ideia de que ambos, novilha e rastreador, entram vivos naquelas águas do Estige (sertanejo?), ao passo que já estariam mortos ao alcançarem a outra margem.

Assim, ao que se pode deduzir, somente após sua própria morte o rastreador alcança a novilha e perfaz seu destino, ambos então se confundindo em uma só entidade, como se entrevê nesta sequência textual elíptica, lançada em fatura de prosoema e fortemente marcada pela am-

biguidade — à imagem dos textos sagrados das mais distintas religiões: “Chegava, chegavam. (...) O rapaz e a vaca se entravam (...). Suas duas almas se transformavam? (...) Amavam-se” (ϝ). Mistério e epifania (a “moça” “alta, alva, amável” que do rapaz “se desescondia” em sua condição de alvo deleitável, de elevada estatura) parecem aqui se revelar ao “senhor-moço”, no plano de um êxtase (“o mel do maravilhoso, (...) o anel dos maravilhados”) que se manifesta como acontecimento único, irrepetível e incompartilhável, circunscrito em si mesmo, no plano do indizível e inominável (ϝ).

Note-se que “Maravilha” provém de *Mirabilia*, plural de *Mirabilis*. “*Miro, mirare*” se traduz como “olhar”, “dirigir os olhos para”. “Milagre”, “maravilhoso”: com uma mesma origem etimológica, esses termos se referem a tudo aquilo que merece receber a homenagem do olhar. É importante ressaltar que, para muito além do pendente pelo diferente e pelo exótico, aqui é a construção de sentidos que solicita minuciosa atenção, ainda que sejam sentidos provisórios, incompletos, antitéticos ou indecíveis. A maravilha deve se guardar da taumaturgia, que poderia fenecer sem alcançar um sentido qualquer, como uma mera busca do exótico pelo exótico. Não será este o caso, neste conto, em que a maravilha aponta para a necessidade de construção de sentidos epifânicos por meio de intuição mistagógica, como se vê nesta declaração do autor mineiro:

Como eu, os meus livros, em essência, são “anti-intelectuais” – defendem o altíssimo primado da intuição, da revelação, da inspiração sobre o bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana. Quero ficar com o Tao, com os Vedas e Upanixades, com os Evangelistas e São Paulo, com Platão, com Plotino, com Bergson, com Berdiaeff – com Cristo, principalmente (ROSA; BIZZARRI, 2003, p. 90).

O leitor do presente estudo poderia aqui levantar uma série de objeções, com as quais previamente concordamos, desde já, sem reservas. Mas gostaríamos de contrapor às objeções um aspecto dessa narrativa que, salvo erro, será aqui explorado de forma inaugural: o campo lexical

da religiosidade.

2. Campo lexical da religiosidade: ascese, sacrifício, mistério e epifania

Começemos nosso percurso pelo próprio título da narrativa: “sequência” corresponde a “complemento breve ou longo que termina uma parte ou o fim de uma peça de caráter litúrgico” ou “hino que, nos dias de festa, se canta na missa, depois do gradual e da aleluia” (*Houaiss*). Nos mosteiros católicos, uma “sequentia” é uma série de invocações e ladainhas que emula a ascensão do peregrino e religioso a algum lugar sagrado; essa sequência é acompanhada do gesto simbólico de se subir, por exemplo, por escadas, como metáfora para a subida a Jerusalém. Ainda na esfera da religiosidade, o termo poderia corresponder a “aquilo que vem depois” — no presente caso: da morte?

Mesmo o leitor mais distraído com a monumental paisagem construída pelo escritor mineiro poderá, sem apagar de seu cavalo, observar que o vocabulário articulado em “Sequência” se aglutina em torno da religiosidade dos mais diversos matizes. Vejam-se estes exemplos, todos fortemente ligados a práticas religiosas de diversas origens geográficas: “poeira” (“do pó veste...”), “encruzilhadas”, “coroa”, “Arcanjo”, “diaba”, “sofrido simulamento”, “não era ainda o seu termo” (morte), “casa” (termo genérico para “igreja”), “codornas” (episódio do êxodo de Moisés), “pedra” (de São Pedro à umbanda, passando por mesquitas e sinagogas...), “o primeiro canto dos melros e o terceiro dos galos” (referência ao episódio bíblico da Negação de Cristo por Pedro), entre tantos outros (ϕ).

Também os há, em quantidade, que se articulam menos explicitamente com práticas eclesásticas (ϕ): “testa” (“prelado” significa “aquele que vai à frente, à testa”; “orixá” significa “cabeça de luz” etc.), “lenha” (para além do madeiro de Cristo, a lenha é usada em múltiplos rituais de sacrifício ou cremação póstuma), “sabedores” (sábios de qualquer congregação), “campal” (como a missa...), “murça” (roupa de cônego),

“céu”, “vocado e ordenado”, enquanto outras palavras tem assento seguro na religiosidade afro-brasileira (“transportado” corresponderia ao transe; “boiadeiros” e “vaqueiros” a entidades encantadas; “banda” é o outro nome da umbanda, “cavalo” é o médium etc.). O termo “tabocas” remete ao bambu, integrado nas mais diversas práticas religiosas, do budismo à umbanda. Note-se, nesse caso, a origem etimológica da palavra “cânnon”: nos primórdios do cristianismo, disputava-se a seleção dos livros da Bíblia que passariam à condição de “sagrados”, ou seja, normativos, canônicos; e “cânnon” deriva de “cana”, longa sonda de bambu usada por barqueiros para mensurar a profundidade das águas e localizar percalços de navegação, perfeita metáfora para a qualificação de um texto que se queira propor como clássico ou canônico.

Vejamos agora, em detalhes, alguns termos que poderiam abrir a leitura a outros horizontes. Passemos à “vaca” (divindade hindu) que, no conto, é apresentada como uma “criatura cristã” em fuga por uma “estrada” ou “caminho” (ϝ) — termos que remetem, etimologicamente, ao “tao” (do Tao-te-king asiático), ao “yana” (do Ramayana hindu), ao “Janus” (divindade romana bifronte, regente das mudanças e transições), mas também às encruzilhadas da religiosidade afro-brasileira (Ogum é a divindade das Estradas) etc. No judaísmo, as narrativas da Gênese remetem a patriarcas que percorrem sem descanso os longos caminhos do êxodo, as ladeiras e escadarias que sobem morros (como o Monte Sinai ou o das Oliveiras) e alcançam lugares santos, como Bet’El, a Cidade de Jerusalém ou o Monte do Templo, local sagrado de sacrifícios e morte votiva.

Pelo mesmo viés, o cristianismo se autodenomina, no livro dos Atos dos Apóstolos, como “o Caminho”, e o próprio Jesus Cristo assim se apresenta, quando afirma ser “o caminho, a verdade e a vida”, e, a seus candidatos a discípulos, dispara o reiterado “vem e segue-me”. Seus seguidores e profetas são caminheiros, nômades, andarilhos, deambulantes, meio ciganos, pregadores itinerantes, à maneira dessa “vaca [que] viajava” (ϝ) por suas indecifráveis vias. Aqui lembraremos que o termo “viático” corresponde a “conjunto de provisões para viagem, que

pode ser de dinheiro e/ou víveres” (*Houaiss*), ideia que se desdobra, no cristianismo, em “sacramento da comunhão ministrado em casa aos enfermos impossibilitados de sair ou aos moribundos”, mas também em “nosso-pai” (*Houaiss*). Também nesse caso, o viático é uma provisão para alimentar o caminheiro durante sua passagem. Nesse percurso, tomaremos a vaca como viático e figura-chave para a interpretação desse conto, nas veredas utópicas das teotopias poéticas.

3. A vaca vermelha (*para aduma*): uma mensageira mistagoga na tradição judaica

O leitor terá notado uma peculiaridade específica da personagem protagonista: a cor da “vaca pitanga”. Pois bem, na tradição judaica, a “vaca vermelha” (*para aduma*, em transliteração do hebraico) corresponde à representação privilegiada do conceito de sacrifício (radical “sacro-” agregado ao sufixo “-fício”, derivado de “fazer”), cuja etimologia implica o gesto de tornar algo sagrado, divino, excelso ou admirável, por meio de uma ação destinada a esse fim, como no caso desta bezerra que, por ordem divina, deverá ser cremada: “Eis a prescrição legal que o Senhor vos dá: Dize aos israelitas que te tragam uma vaca vermelha sem defeito, sem mancha e que não tenha ainda levado o jugo.” (Num 19:2). Por esse viés, para avançarmos na interpretação de “Sequência”, partiremos desse episódio bíblico (fundamental na Torá) e da ideia de que o judaísmo abraâmico sustenta-se, entre outras, no ideal de sacrifício voluntário, individual ou coletivo, que propicia a purificação e o resgate, mas também aplaca a ira divina. A novilha, neste caso, acompanha toda a história dessa experiência transcendental, e se instala no núcleo da consequente reflexão teológica que se distribui em diversos textos canônicos, como, por exemplo, na prescrição do sacrifício da novilha que se lê no livro do Gênesis:

Toma uma novilha de três anos, respondeu-lhe o Senhor, uma cabra de três anos, um cordeiro de três anos, uma rola e um pombinho.” Abrão tomou todos esses animais,

e dividiu-os pelo meio, colocando suas metades uma defronte da outra; mas não cortou as aves. (...) Quando o sol se pôs, formou-se uma densa escuridão, e eis que um braseiro fumegante e uma tocha ardente passaram pelo meio das carnes divididas. Naquele dia, o Senhor fez aliança com Abrão: “Eu dou, disse ele, esta terra aos teus descendentes, desde a torrente do Egito até o grande rio Eufrates (...). (Gen 15:9-10, 17-18)

O cristianismo nasce alimentado por uma teologia dialética, erguida em contraponto ao judaísmo, em sua condição de religião mais antiga e, portanto, mais enraizada. Assim, uma das temáticas fundamentais será, para a afirmação da identidade cristã, a temática do novo sacrifício, em substituição à novilha vermelha da tradição judaica. Jesus é, assim, apresentado como o novo — autêntico — sacrifício, no esquema de tipologia famoso entre os rabinos do judaísmo helenizado.

Sem levar consigo o sangue de carneiros ou novilhos, mas com seu próprio sangue, entrou de uma vez por todas no santuário, adquirindo-nos uma redenção eterna. Pois se o sangue de carneiros e de touros e a cinza de uma vaca, com que se aspergem os impuros, santificam e purificam pelo menos os corpos, quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu como vítima sem mácula a Deus, purificará a nossa consciência das obras mortas para o serviço do Deus vivo? (Hebr 9:12-14)

De fato, no judaísmo, a regulação do ritual do sacrifício é rigorosamente detalhada, exigindo desde as características próprias do animal, como idade e cor vermelha, sem pintas ou manchas, até a prescrição das madeiras usadas na queima do animal e na disposição das suas cinzas: “A vaca será em seguida queimada à vista de todos. Serão queimados o couro, a carne, o sangue e os excrementos. O sacerdote tomará pau de cedro, hissopo e carmesim e os jogará na chama em que arde a vaca.” (Num 19:5-6).

O sacrifício da novilha vermelha deflagrou uma fecunda linha de discussões no judaísmo, que não esperou pelos cristãos para refletir sobre

o que seria um sacrifício autêntico. O texto acima, breve e solene, do capítulo 19 do Livro dos Números, atravessa a história do judaísmo como um enigma e um desafio importante. Hillel, um dos maiores exegetas da história do judaísmo e contemporâneo do cristianismo então nascente, já tratava com extremo respeito o enigma da novilha vermelha, contudo esse “raro sacrifício” (BUXBAUM, 2008, p. 35) é um dos raros episódios que tenha trazido ao sábio o reproche do esquecimento. Mais adiante, no florescer da alta Idade Média, Maimônides também documenta a força expressiva da discussão. Esse grande filósofo do judaísmo se dá ao trabalho de explicar, dentre os mais de trezentos “Mizvot” da Torá, qual o sentido de mandamentos proporcionalmente menores, ou mesmo, aparentemente sem sentido. Explica que o sentido de um mandamento não é necessariamente a materialidade da observância, mas a escalada no aprendizado da virtude, no amadurecimento pessoal. Para esse grande intelectual e exegeta, tal tipo de mandamento divide em dois todo o conteúdo do assunto exegético e jurídico (MAIMONIDES, 1963, p. 506-510 [Guia dos Perplexos III, 26]). A partir do próprio exotismo de um mandamento que implica o sacrifício de uma impecável novilha vermelha para purificação daqueles que tocaram ou roçaram minimamente corpos defuntos, expõe-se a relação entre os humanos e o estado ultraliminar da morte. Na tradição judaica, tocar um cadáver implica em assumir um profundo movimento de reflexão, que segue para além da materialidade ritual, mas de fato envolve atos concretos, pensamentos e intenções, os quais convergem e conjuminam nas cinzas sagradas e no fumo etéreo que emana da vaca cremada (NEUSNER; CHILTON, 1991). No judaísmo contemporâneo, o tema é recuperado por místicos como, por exemplo, Abraham Heschel (1973), que explora a tradição mística do respeitadíssimo Baal Shem Tov na sua última obra-prima. Segundo ele, na tradição mais existencial do judaísmo, o sacrifício pode degenerar, transformando-se em mera satisfação de interesses pessoais não confessados. Daí a ideia de que a verdade é a única profundidade à qual o ser humano deve aspirar, e já é imensamente longínqua para ele:

Mas o judaísmo espera que os humanos satisfaçam os próprios interesses por amor a Deus, transcendendo assim o interesse próprio por Deus. De todo modo, é também uma tradição tipicamente judaica desconsiderar atos religiosos motivados por interesse próprio, uma vez que a existência espiritual motivada pela expectativa de uma recompensa pode degradar-se facilmente em oportunismo (HESCHEL, 1973, p. 102. Tradução nossa).

A relação entre o sacrifício e o amadurecimento, tal como explanada por essa tradição de pensamento, percorre um caminho de internalização no judaísmo, aproximando a visão da correção exterior do sacrifício, de caráter jurídico-regulatório, ao elogio da vontade de autenticidade, de cariz ético e místico, por exemplo, no movimento hassídico. Martin Buber, um de seus maiores representantes, observa, já no século XX, que cada ser humano pode explorar o seu próprio caminho, seja ele o do jejum, da dor, da alegria ou da comida. O caminho deve ser seguido com coerência e ruminação dos mandamentos. Mas esse caminho próprio se consuma apenas no fim, quando o inevitável encontro com Deus é também um encontro consigo mesmo, um duplo face a face com o Mistério. Daí que Buber, citando os rabinos do passado, reitera: “teme a Deus” (BUBER, 2011, p. 15-17). Por esse viés, Marc Chagall (1887-1985), respeitado artista plástico judeu, ao retomar esteticamente o tema judaico do sacrifício da vaca, comenta seu projeto pessoal de ir para além do aspecto fantástico dessa imagem sagrada, em busca de uma forma de humanidade mais inspirada no mistério da existência:

[N]ão é a minha pintura que seria realmente fantástica (...) mesmo quando ela representa jumentos e vacas e garotinhas no formato de flores. O que é realmente fantástico é que nós deveríamos estar sentados ao terraço de um café, à beira da calçada. É improvável. Precisamos manter nossas cabeças apontando sempre para baixo, e girar, uma vez que a terra gira. Mas não. Nós devíamos voar, mas não voamos (*apud* McMULLEN, 1968, p. 83).

Poderíamos aqui avançar a hipótese de que a relação entre a mate-

rialidade e a construção da radicalidade do sacrifício se revela sutilmente nas franjas do pensamento judaico que, em princípio, gravita na paisagem crepuscular do conto rosiano sobre a “novilha pitanga”, simultaneamente fruta e animal — como as vacas vegetalizadas ou humanizadas de Chagall, as quais se concebem num plano para além de qualquer forma de racionalidade. Nesse sentido, Chagall produz uma obra mistagógica em que o Mistério ressoa para muito além de seus magníficos vitrais ou afrescos, por exemplo, os quais anunciam e logo sonegam, ao se deixarem transpassar por uma luz que simultaneamente cria zonas de sombra, precisamente como ocorre nas narrativas sagradas no território das teotopias. É como se toda a experiência da realidade fosse um convite a ir além, sempre além dela, se possível para além até mesmo do universo sensível e inteligível que podemos experimentar em vida.

Seria legítimo dizer que aqui se manifesta o papel propriamente mistagógico da vaca nessa narrativa de Rosa? Como veremos adiante, por fazer parte do mundo não-humano, a novilha pitanga preserva, em sua pureza híbrida, uma unidade fundamental entre a intuição e a ação, entre o animal e o vegetal, entre o sagrado e o profano. Nela, o pensamento é simples, mínimo, reduzido às suas finalidades mais óbvias e que, por isso mesmo, conseguem ser mais profundas. Assim ela não consegue nem tenta mentir ou enganar, e aponta um caminho que se confronta e desafia o caminho do humano que segue em seu encaixo — e também o caminho do leitor, seu Tao, sua Yana, suas veredas. Nesse caso, aparece uma função importante da mistagogia, que é a exortação, aqui maquiada sob um tom jocoso e sob jogos malabares com palavras, de fatura eminentemente rosiana. Paulo Rónai ilustra essas ideias com a seguinte apreciação sobre os personagens de Primeiras Estórias, entre os quais se destaca a novilha:

Neles a intuição e o devaneio substituem o raciocínio, as palavras escoam mais fundo, os gestos e os atos mais simples se transsubstanciam em símbolos. O que existe dilui-se, desintegra-se, o que não há toma forma e passa a agir. Essa vitória do irracional sobre o racional

constitui-se em fonte permanente de poesia. (RÓNAI, 2005, p. 23)

Como se vê, a mensageira pitanga carrega consigo, na esfera do indizível e inominável, um vaticínio epifânico que somente será desvendado pelo “senhor-moço”, “rapaz”, quando da chegada de ambos — eventualmente póstuma, como vimos acima — ao lugar denominado “Pãodolhão”. O vaticínio, segundo o conto, “[t]ranscendia ao que se destinava” (ϣ), e sua natureza transcendental projeta-se nas espessas nódoas do próprio mistério: “Preparava-se uma vastidão: de manchas cinzas e amarelas” (ϣ). Para buscar eventuais sentidos no que se refere a essa enigmática passagem, lembremos que Rosa é médico, por formação. Nesse caso, ao que tudo indicaria, as “manchas cinzas e amarelas” poderiam se referir ao estado de transição ao qual o corpo físico sucumbe, logo após sua defunção, trazendo traços visuais descritos pela tanatologia, entre os quais se inscreve a abrupta alteração da coloração e o enodoamento da pele. Em outros termos, essa passagem indicaria que o tema transversal do conto seria uma revelação epifânica sobre a morte (a terceira travessia do rio) ou a existência póstuma — “vastidão” (ϣ). Em leitura convergente, Eduardo Coutinho afirma que, no conjunto da obra rosiana, o “mistério da vida reside na fase oculta dos objetos e, a fim de alcançá-lo, é preciso transpor a fachada externa, representada pelo senso comum” (COUTINHO, 2013, p. 48). Nessa perspectiva, Jan Assmann assim discorre sobre a ideia de revelação como pedra fundadora de religiosidades (ou teotopias):

Eis o que queremos significar ao usarmos a palavra “revelação”, uma ideia que não possui equivalente nas línguas antigas. De fato, nenhuma palavra isolada faria justiça a esta nova e inédita ideia. Foi necessário, ao invés, desenvolvê-la embarcada em uma “Grande Narrativa”. A fé baseada na revelação, este complexo de eleição e promessa, aliança e lealdade - é isso o que nós, herdeiros desta invenção extraordinária, entendemos hoje como sendo a “religião” (ASSMANN, 2018, p. XV. Tradução nossa).

Paralelamente, note-se que, ao longo do conto, como vimos na primeira parte deste artigo, constrói-se habilmente uma ambiência de patriarcalismo marcado por um nítido hiato espacial e correlacional entre mulheres e homens. Talvez houvesse aqui uma sutil menção ao fato de que, no âmbito do judaísmo ortodoxo, as mulheres são categoricamente proibidas de lerem o Talmud e, concomitantemente, de se tornarem sacerdotes. Também se reserva aos varões o Bar Mitzvá, cerimônia em que a comunidade judaica recebe o jovem judeu, aos treze anos de idade, em um rito de passagem para a maturidade. De forma geral, nesse ambiente, observa-se também a separação de gêneros em espaços festivos ou votivos, tais como as celebrações de casamento ou certos cultos em espaços sagrados.

O sacrifício da “vaca vermelha” poderia então ser tomado como um ícone simbólico, considerando-se literalmente a possibilidade da redução da biodiversidade por supressão de um espécime marcado por rara condição genética, sugerindo assim uma referência à eco-ideologia ou à biopolítica próprias às religiões abraâmicas, aqui simbolizadas pelo judaísmo. Nesse caso, teríamos aí a ruptura entre seres humanos e demais entes da natureza, cuja sina será sempre o abate, a caça, o sacrifício ou o consumo humano como oferendas alimentícias votivas em datas religiosas festivas: peru, codorna, rola, pombo, ganso, frango, peixe, bacalhau, porco, ovos, carneiro, cabrito, veado, boi e vaca etc. Nessa perspectiva, poderia-se talvez aqui se enquadrar o uso ritualizado do rebuscado chapéu de pele judaico (“*shtreime*”), cujo ônus de aquisição define as marcas subjetivas de distinção e prestígio social: naturalmente, quanto mais ameaçada de extinção estiver a espécie, mais caro será o chapéu e maior será o prestígio do usuário... Também é sintomático o fato de que tiras de couro animal, o filactério, sejam utilizadas como instrumento de devoção, quando enlaçadas à mão e ao antebraço do praticante, para ritos votivos — e aqui lembraremos que o “senhor-moço” recolhe unicamente um “laço” para seu viático de rastreador ao empós da novilha pitanga.

Por último, cabe assinalar o paradoxo de um mito fundador que afirma a dependência transcendental dos humanos em relação a um fenômeno natural (o nascimento da novilha), ao mesmo tempo em que esses humanos aguardam tal advento justamente para levarem a termo mais um sacrifício sobre a própria Natureza. Por mais que, tal como ocorreu em recente debate no sistema jurídico europeu (PANCHIERI; CAMPOS, 2020), o abate *Kosher* seja reconhecido como menos cruel em relação a outras formas de abate, pelo fato de os animais perderem quase imediatamente a consciência, permanece a tensão e a provocação a refletir sobre a violência implicada nos sacrifícios de não-humanos, além da problemática do direito de uma espécie a ser apenas menos cruel com outras espécies, justificando-se essa paisagem cultural com base em necessidades alimentícias, vestuárias, estéticas ou rituais. Que intérprete teria cacife para afirmar que sistemas de fé e de vida tão fortes estariam incorrendo em deslizos? Note-se que o sacrifício votivo de animais ocorre em festividades de natureza sacra das mais diversas matrizes religiosas, sejam elas mono ou politeístas... Apenas devemos ressaltar que a violência e a crueldade permanecem provocando o pensamento, com seu aguilhão, tal como se deduz da estória proposta por Guimarães Rosa, habilmente disfarçada em contexto de paisagem (pseudo-)sertaneja. Por esse viés, Sibebe Paulino e Paulo Sothe assim discorrem sobre a função dos elementos da paisagem, tal como apreendidos e anotados por Rosa ao longo de sua leitura do *Traité du Paysage* (1948), de André Lothe: “Em resumo, todos os elementos de que se compõe um retrato deverão concorrer a pôr em valor o herói” (PAULINO; SOTHE, 2005, p. 49).

Cabe sublinhar que a novilha roseana parece também se inspirar de precisas e célebres predecessoras estéticas, quais sejam, as vacas epifânicas que Marc Chagall traz da cultura judaica para flutuarem, por vezes aladas, em diversas de suas composições pictóricas: “Até que outra cerca travou-a, ia deixando-a desairada. Volveu — irrompida ida: de um ímpeto então a saltou: num salto que queria ser voo. Vencia. E além se sumia a vaca vermelha, suspensa em bailado, a cauda oscilando” (☿),

diz o narrador de “Sequência”. Teria essa novilha o poder de suspender-se no ar, em “bailado”, por talvez já se encontrar em estado gasoso, ou seja, cremada?

Seja como for, nesse contexto de paisagens superpostas em palimpsestos (a sertaneja, a bíblica, a talmúdica, a estética, a ontológica etc.), as cinzas da vaca vermelha judaica, cremada em sacrifício votivo sobre uma laje de pedra, tem a função simbólica de purificar seres vivos maculados pelo contato físico com cadáveres, ou mesmo por simplesmente terem se abrigado sob o mesmo teto com mortos. Por esse viés, pode-se dizer que esse bovino simboliza uma total ruptura entre vivos e mortos, no âmbito específico da cultura judaica. Como se sabe, após um intenso trabalho de carpideiras que choram para manifestar seu apreço pelos mortos (ç: em “sofrido simulamento” — sofrida simulação/performance de lamento —, imagem que consta na narrativa), mas sobretudo para fazê-los aceitar e concluir definitivamente a partida, os mortos são acolhidos e isolados dos vivos na Casa da Eternidade (“Bet Olam”, Eccl. 12:5), local em que os efêmeros hominídeos, em vida, não podem pleitear espaço algum.

Note-se ainda que, em “Sequência”, o “senhor-moço”, apresentado como o “bem-chegado”, ascende ao Pãodolhão por uma “escada”, sendo então acolhido por uma “roda de pessoas” que, ao que se depreende do texto, aguardam por sua chegada (ç). Arrisquemos uma hipótese: segundo a tradição judaica, a “novilha vermelha” anuncia a chegada do Messias e o início da Era Messiânica, exatamente sobre o Monte das Oliveiras, cujas encostas, sulcadas por escadarias, templos, jazigos e outros resquícios arqueológicos sagrados (judaicos, cristãos, muçulmanos e romanos: as “quatro moças”, jovens religiões?), hospedam o mais antigo e sagrado cemitério judaico (com estimadas 150 mil tumbas), além de receberem peregrinos de múltiplas confissões religiosas. Caberia lembrar também que Jesus Cristo teria partido desse monte sagrado para ascender aos céus (Atos 1:9–12). Assim, talvez coubesse ver no “senhor-moço” o desdobramento poético de figuras como, por exemplo,

a do jovem rei Davi ou de seu filho Salomão, cujas tarefas reais incluem o pastoreio do gado. De resto, tanto Davi como Salomão iniciaram seus reinados muito moços.

Por esse viés, tomemos agora o inventivo topônimo “pãodolhão”: ao que parece, essa denominação seria uma corruptela, acrescida do sufixo “-ão” (aumentativo), para “pan d’oglio”, ou “pão de azeite”, termo que remete ao pão ritual judaico “challah”. Talvez aqui tenhamos mais um dos múltiplos logogrifos lançados por Rosa, possivelmente em referência ao morro que o diplomata avistava todos os dias, em seu percurso entre o local de trabalho e a residência em Copacabana: o Pão de Açúcar. “Pãodolhão”, o “grande pão de azeite de oliva”, seria uma sutil e bem-humorada referência ao Monte das Oliveiras? Seria este o destino derradeiro da novilha pitanga e do “senhor-moço”? A hipótese é mais que plausível, sobretudo se lembrarmos que a vaca provém da “Pedra”, ou seja, do local de sua imolação, uma possível referência ao Monte do Templo, que se encontra justaposto e em face ao das Oliveiras, local em que se encontra Es-Sakhra, a Pedra Sagrada, sobre a qual se situava, segundo evidências, o altar judeu dedicado a oferendas votivas cremadas.

Se o conto faz menção à passagem da novilha pelo “Arcanjo” (☩), cabe assinalar que o Monte do Templo tem uma outra marca mais que sagrada no plano do nascimento e expansão do monoteísmo no Ocidente: as impressões digitais deixadas pelo Arcanjo Gabriel, ao sustentar a Pedra Sagrada quando Maomé ascendeu aos céus, segundo reza a fé islâmica. Por outro lado, “o rapaz e a vaca se entravam pela porteira-mestra dos currais” (☩), em possível alusão ao portal que conduz aos antigos estábulos assentados no Monte das Oliveiras. Note-se ainda que ambos os montes são separados pelo Rio Cédron, um rio sazonal, presente mesmo em sua ausência temporária: “O rio, liso e brilhante, de movimentos invisíveis” (☩), diz o narrador, no que se refere ao rio cruzado pela novilha no trajeto da Pedra ao Pãodolhão, “indo de oeste para leste” (☩), ou seja, do Templo às Oliveiras. Cabe lembrar que regras estritas impõem o sacrifício da vaca fora dos recintos do sagrado Monte do Templo...

Pelo mesmo viés, se lembrarmos do Jardim de Getsêmani, notaremos que a paisagem perene ao pé dos Montes sagrados contempla uma “várzea empalmeirada” (ϣ), tal como na narrativa de Guimarães Rosa, assim como aqueles “buracos negros, as sombras perto das margens” (ϣ) que parecem fazer alusão às inúmeras tumbas milenares assentadas nas encostas desses montes específicos, na região desértica e inóspita do Vale do Rio Cédron, “buracos negros” que sugam energia e pensamentos de poetas arqueólogos, hermeneutas, filólogos, exegetas e... poetas. Note-se ainda que o topônimo “Cédron” deriva do original hebraico “Kidron”, que significa “escuro” ou... “sombreado”, razão pela qual “Vale da Escuridão” é outro designativo para o local sagrado. Se considerarmos a escrita polissêmica de Rosa, talvez seja possível aí entrever uma alusão velada ao bíblico “vale das sombras da morte” (Salmos 23:4).

Assim, talvez seja legítimo dizer que nossa vaquinha pitanga sempre atravessa o mesmo rio, reiteradamente, sob distintos volumes de água, ou seja, em diferentes estações climáticas ou ao longo de vários anos, quiçá toda uma vida (ϣ): caudal seco (“invisível”), “à míngua d’água” e córrego... Nesse caso, a imagem da “roda de pessoas” e do “anel de maravilhados” que emoldura a acolhida ao “bem-chegado” parece remeter a um elemento central no Templo da Pedra: o circular “Poço das Almas”, ao qual também se acede por uma escadaria, ou seja, uma roda de pessoas que já esperam pelo juízo final...

Em Rosa, o percurso solitário, áspero e árido da “novilha pitanga” emula o mais que humano “caminho das tabocas” (ϣ) já anunciado por Álvares de Azevedo, poeta cujo nome se encontra numa lista dos dez melhores autores brasileiros, anotada em caderneta pelo próprio romancista mineiro: “Eu deixo a vida como deixa o tédio / Do deserto, o ponto caminheiro, / Como as horas de um longo pesadelo / Que se desfaz ao dobre de um sineiro”. Eis aqui mais de uma razão para que a “vaquinha pitanga” se doe em oferenda ao leitor (ϣ), ataviada “com disfarces” (embusteira, mistificante, irreconhecível?), “sonsa” (dissimulada, ardilosa, enganosa?), “querençosa” (saudosa, aflita, hábil, habilitada?), “esperta”

(arguta, ladina, trapaceira?). De onde a questão: na figura da vaca perfeita fadada ao sacrifício depurador, caberia entrevermos alguma relação especular com a enigmática morte de Guimarães Rosa (MARINHO, 2008), evento biopoético possivelmente concebido para induzir o nascimento de uma nova religião, ou pelo menos de uma religiosidade inaugural, à qual talvez pudéssemos chamar de “poeteotopias” ou “teoto-poiesis”? Lançada em entrevista concedida a Günter Lorenz em 1965, esta declaração de Rosa nos levaria a essa possibilidade de conclusão:

Posso bem ser cristão de confissão sertanista, mas também pode ser que eu seja taoísta à maneira de Cordisburgo, ou um pagão crente à la Tolstoi. No fundo, tudo isto não é importante. Como homem inteligente, às vezes pode-se sentir necessidade de se tornar um beato ou um fundador de religiões. A religião é um assunto poético e a poesia se origina da modificação de realidades linguísticas. Desta forma, pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões. Cristo é um bom exemplo disso. Também isto é “brasilidade”. (in COUTINHO, 1983, p. 92)

Em suma, a figura da vaca vermelha parece indicar que todo e qualquer conhecimento palpável sobre a morte e o pós-morte (reencarnação, ressurreição, pervivência, vida eterna, penitência, resgate, libertação, mácula, nirvana, *nihil...*) somente é alcançável com os próprios olhos (“autópsia” significa “ver com os próprios olhos”), por meio desse inevitável sacrifício derradeiro a que são fadadas as “criaturas cristãs”. O ponto enigma, sobre o qual se ruma até que se descansa em paz, preserva-se habilmente sob disfarces, sonso, à espera do encontro derradeiro, ao lado da Pedra, à borda do Poço das Almas, na grande necrópole ecumênica do Monte das Oliveiras.

Conclusão

A técnica compositiva particular do autor mineiro, assim como suas alusões ao mundo da teologia e da filosofia — aspectos que vimos explorando em diversas publicações —, inauguram um padrão de escrita

que é, também ele, tão errático e mi(s)togênico quanto o “espondongado” (ϝ) percurso da novilha pitanga. A entrega do material de composição ao leitor busca induzir um pacto de leitura e um possível engajamento mútuo em torno de uma escrita e uma leitura deliberadamente inconclusivas. À semelhança de outros autores da literatura lusófona, como Manoel de Barros e Mia Couto, por exemplo, Rosa pratica a exploração e a extrapolação das plásticas fronteiras imaginárias do léxico, esgarçando ao infinito o espectro expressivo de suas composições. A inconclusão da escrita seria uma forma privilegiada de insinuar um sinuoso movimento de leitura rumo à experiência sagrada de roçar, ao acaso, nas infinitas franjas do Mistério de Vida e Morte, do viver para a morte (que se espelha no heideggeriano “ser-para-a-morte” — *Sein zum Tode*), como o próprio autor declara: “Escrevendo, descubro sempre um novo pedaço de infinito. Vivo no infinito; o momento não conta” (in ROSA et al., 2006, p. 92).

No contexto do judaísmo, como vimos, a “novilha vermelha” corresponde a um “mitzvah” (plural “mitzvot”), ou seja, um dos 613 mandamentos divinos da Torá que, por vezes, se apresentam como um mistério ou um ordenamento supra-racional, para além de qualquer outra lei própria a essa cultura, ancestral e monoteísta. A Torá, por sua vez, implica conceitos muito mais amplos, pois pressupõe e ordena uma relação de aprendizado e de práticas (doutrinas, afetos, pactos) entre mestre e discípulos, os quais acolhem os ensinamentos e se deixam informar, de dentro para fora, ruminando-os ininterruptamente. Ao transpor esse mitzvah em uma ficção ambientada numa paisagem alegoricamente sertaneja, Guimarães Rosa propõe um pacto com o leitor em que a dinâmica da revelação se inscreve em um “anel dos maravilhados” (ϝ), ou seja, possivelmente, na cultura do conjunto de indivíduos que se deixam escolher e aceitam o sacrifício pessoal.

Nessa perspectiva, lembre-se que a língua hebraica expressa relações temporais por meio de um grande espectro “[...] de características sintáticas e contextuais, ao invés de inflexões verbais ou tempos

gramaticamente explicitados” (ARNOLD; CHOI, 2003, p. 36). Em outros termos, o hebraico abstém-se de entregar explicitamente a temporalidade que se expressa por meio de seus tempos e modos verbos, enquanto a sua própria escrita escamoteia as vogais, condições linguísticas que espelham a incompletude da existência humana e a necessidade de se retornar reiteradamente a relações culturais de práxis e aprendizado. Assim, abre-se um permanente convite a interpretar e a embrenhar-se nos sendeiros vertiginosos do Mistério. Como por acaso, o conto rosiano se conclui com uma referência ao “mel do maravilhoso” (ֶּ), imagem que poderia remeter a uma cerimônia judaica medieval em que, para introduzir uma criança nos estudos judaicos, escreviam-se as letras do alfabeto sobre uma ardósia que, recoberta de mel, serviria para o deleite palatal daquele jovem para quem as Escrituras (e seus mistérios) se tornariam doce como mel (SKOLNIK, 2007).

Se a mistagogia corresponde ao aprendizado do mistério no percurso do próprio mistério, poderíamos dizer que a novilha pitanga de “Sequência” é mistagoga, tal como a novilha vermelha dos textos sagrados judaicos. Aliás, assim Rosa se declara: “Sou um contemplativo fascinado pelo Grande Mistério, pelo O anel ou a pedra brilhante” (in ROSA et al., 2006, p. 92). Nesse conto, como no conjunto da obra do escritor mineiro emprenhado de mistério, os signos gravitam ao redor uns dos outros, como um carrossel de galáxias sígnicas, induzindo o leitor a um percurso de interpretação que só se consuma, de fato, quando transformado em percurso de participação na errância indeterminante que preside a leitura do *corpus poético* de João Guimarães Rosa.

Precisamente como a trajetória da novilha vermelha fujã, o sentido último do texto rosiano é escapadiço, corredio, esconso, embusteiro e dissimulado, pois se apresenta como uma chamada-charada do escritor convocando a uma interferência propositiva-proativa de quem lê por sob o véu de poeiras ilusórias. “Tutaméia”! — brada vigorosamente o romancista: tudo se planta e se colhe em a-meia, somos meeiros nesse terreiro de todos os semas — semi-tério. Ao acatar o irrecusável con-

vite, o leitor corporifica sua própria travessia sobre a página e se torna participante da construção coletiva de sentidos para o grande Mistério da existência. Se lembrarmos que as histórias mais longas do escritor mineiro se desenrolam na poeira das estradas, que seus personagens são permanentes transeuntes, poentos caminheiros de passagem rumo ao mistério, à “terceira margem do rio”, poderíamos concluir que a escrita de Guimarães Rosa é voluntariamente mistagógica. Suas estórias se abrem em invocação ao leitor para que ingresse no espaço diegético e, nessa paisagem, de certo modo, a literatura se assume como teotopia e se propõe a resgatar as sempiternas almas errantes — passadas, presentes, futuras. Somos todos rapaces rastreando nosso misterioso destino, à imagem do “senhor moço” em busca de sua enigmática e logográfica “novilha pitanga”.

Referências

- ARNOLD, Bill T.; CHOI, John H., *A guide to biblical Hebrew syntax*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA. 141. [online] Disponível em <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/>. Acesso em 15 de Fevereiro, 2021.
- ASSMANN, Jan. *The invention of Religion. Faith and covenant in the Book of Exodus*. Translated by Robert Savage. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- BARROS II, João Roberto. *Poder pastoral e cuidado de si em Foucault*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.
- BEISER, Frederick C. *The german historicist tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BUBER, Martin. *O caminho do homem segundo o ensinamento chassídico*. Tradução de Cláudia Abeling. São Paulo: É Realizações, 2011.
- BUXBAUM, Yitzhak. *The life and teachings of Hillel*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2008.
- CAVALCANTE, Maria Neuma Barreto. Cadernetas de viagem: os caminhos da poesia. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 41, p. 235-247, 1996. Disponível em: <https://www.revis->

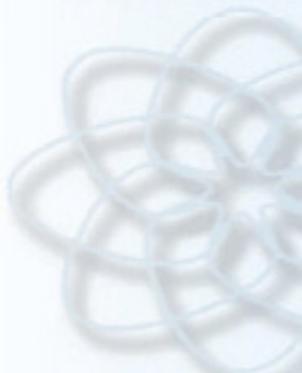
- tas.usp.br/rieb/article/view/73415. Acesso em 12 fev 2021.
- CHAGALL, Marc. *The Jerusalem windows*. Text and notes by Jean Leymarie. Translated by Elaine Desautels. New York: George Braziller, 1967.
- COMPAGNON, Antoine. *Os cinco paradoxos da modernidade*. Tradução de Cleonice Mourão, Consuelo Santiago e Eunice Galéry. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999b.
- COMPAGNON, Antoine. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Tradução de Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- COUTINHO, Eduardo F. *Grande Sertão: Veredas. Travessias*. São Paulo: Realizações, 2013.
- COUTINHO, Eduardo F. (Org.). *Guimarães Rosa*. (Coleção Fortuna crítica, 6). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- FIORIN, José Luís. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2010.
- FORSTER, Michael M.; GJESDAL, Kristin (Ed.). *The Cambridge companion to hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- HESCHEL, Abraam Joschua. *A passion for truth*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1973.
- HESCHEL, Abraam Joschua. *God in search of Man. A philosophy of Judaism*. New York: Harper & Row, 1955.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* [versão eletrônica]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MacGREGOR, Neil. *Living with the Gods. On belief and peoples*. New York and London: Alfred A. Knopf; The British Museum, 2018.
- McMULLEN, Roy. *The world of Marc Chagall*. Photographed by Izis Bidermanas. Garden City: Doubleday, 1968.
- MAIMONIDES, Moses. *The guide of the perplexed*, vol. II. Translated by Schlomo Pines. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- MARINHO, Marcelo. *Grande sertão: veredas – lectures critiques et approche stylistique*. Contribution à l'étude de la poétique de l'Enigme. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.
- MARINHO, Marcelo. O desaparecimento prematuro de Guimarães Rosa: enigma ou enredo? *Cultura Crítica*, São Paulo, v. 7, 1º

- sem. 2008, p. 50-54. Disponível em: <http://www.apropucsp.org.br/apropuc/index.php/revista-cultura-critica/36-edicao-no07>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- MEIER, Georg Friedrich. *Excerpt from the doctrine of reason*. Translated by Aaron Bunch. London, Oxford, New York, New Delhi and Sidney: Bloomsbury Academic, 2016.
- MOTTA, Sérgio Vicente. “Sequência”: a Viagem do Eterno Retorno a uma Paisagem Mítica. *Revista de Letras*, v. 39, 1999, p. 65–82. Disponível em: <www.jstor.org/stable/27666712>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce D., Uncleaness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?. *Bulletin for Biblical Research*, vol. 1, 1991, pp. 63–88. JSTOR, www.jstor.org/stable/26422208. Acesso 8 Agosto, 2021.
- OUTRO Sertão. Direção: Soraia Vilela e Adriana Jacobsen. Brasil, 2013. Documentário (73 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=of-IXdQam_M>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- PANCHIERI, Ivanira; CAMPOS, Roberto Augusto de Carvalho. Abate Halal e Kosher e bem-estar animal. *Unisul de Fato e de Direito: revista jurídica da Universidade do Sul de Santa Catarina*, [S.l.], v. 10, n. 20, p. 59-71, maio 2020. ISSN 2358-601X. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/U_Fato_Direito/article/view/9079>. Acesso em: 12 fev. 2021.
- PAULINO, Sibebe; SOETHE, Paulo Astor. Artes Visuais e Paisagem em Guimarães Rosa. *Revista Letras*, Curitiba, v. 67, dec. 2005. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/5526/4046>>. Acesso em: 11 fev. 2021.
- RÓNAI, Paulo. Os vastos espaços. In: ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 19-47.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- ROSA, João Guimarães. *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- ROSA, João Guimarães *et al.* João Guimarães Rosa. *Cadernos de Literatura Brasileira*. (Instituto Moreira Salles). São Paulo, n. 20-21, dez. 2006.
- SKOLNIK, Fred (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. 22 v.
- SZONDI, Peter. *Introduction to literary hermeneutics*. Translated by

Martha Woodmansee. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

VULTUR, Ioana. *Comprendre. L'Hermeneutique et les sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2017.

WITHERINGTON III, Ben. *Torah, old and new: Exegesis, intertextuality and hermeneutics*. Minneapolis: Fortress, 2018.



Enviado em
10.12.2019
Aprovado em
08.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorado (2018) e mestrado (2015) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduiche na Università Degli Studi di Padova, Itália (2017). Bolsista CAPES PROSUC/PDSE. Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional - SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012-2012).

**Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) - PDSE - Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC Chile). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás).

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p325-358

A Filosofia da Religião em Abraham Joshua Heschel: A falta de Autodiscernimento e o Eclipse de Deus na Modernidade

The Phylosophy of Religion in
Abraham Joshua Heschel: The
lack of Self-discernment and the
Eclipse of God in Modernity

**Danilo Dourado Guerra*

***Emivaldo Silva Nogueira*

Resumo

Nesse texto, na tentativa de compreensão do conceito metodológico de autodiscernimento encontrado na filosofia proposta por Abraham Joshua Heschel, objetivamos atentar para a sua compreensão do conceito de “Homem”, uma vez que o autodiscernimento pressupõe o homem que procura a sua essência transcendental. E mais ainda, para Heschel, a filosofia tem a função de analisar a religião como responsável pelas respostas fundamentais do homem, quando a religião deixa de fazer isso, ou ela se tornou ineficaz ou o homem moderno se tornou animalizado,

indiscernido. Estrutura-se, pois, o fenômeno do Eclipse de Deus na modernidade. Inventariar tais matizes filosóficos à luz de Abraham Joshua Heschel torna-se o desafio por nós proposto na senda sequencial deste artigo.

Palavras-chave: Heschel, autodiscernimento, homem, religião, filosofia.

Abstract

In this text, in an attempt to understand the methodological concept of self-discernment found in the philosophy proposed by Abraham Joshua Heschel, we aim to pay attention to his understanding of the concept of “Man,” since self-discernment presupposes the man who seeks his transcendental essence. Moreover, for Heschel philosophy has the function of analyzing religion as responsible for man’s fundamental answers when religion fails to do so, either it has become ineffective or modern man has become animalized, indiscernitant. The phenomenon of God’s Eclipse in modernity is therefore structured. To inventory such philosophical nuances in the light of Abraham Joshua Heschel becomes the challenge we propose in the sequential path of this article.

Keywords: Heschel, self-discernment, man, religion, philosophy.

1. Introdução e itinerário

Nascido em Varsóvia, na Polônia, no dia 11 de janeiro de 1907, Abraham Joshua Heschel estava inserido no seio de uma família tradicionalmente judaica. Assim, desde cedo, adquiriu um conhecimento profundo das tradições, sobretudo do hassidismo.¹ Emergente dessa tradição ampliou, a partir dela, sua reflexão e veio a se tornar um dos maiores expoentes do pensamento judaico, sobretudo quando da questão do diálogo inter-religioso.

O hassidismo, mesmo sendo um círculo restrito, não foi capaz de manter Heschel dentro de seus limites. Aos 17 anos, optou pelo curso secundário “secular” moderno, com o intuito de chegar à Universidade,

1. O hassidismo é um movimento dos *hassidim* (“piedosos”) que constitui o judaísmo ortodoxo. Foi fundado na Polônia, no século XVIII, por Israel, filho de Eliezer, conhecido como Baal Shem Tov (O Mestre do Bom Nome). Cf. Leone (2002, p. 26-27).

algo para além das perspectivas de um judeu tradicional da Polônia naquela época. Ele sentia que o ambiente religioso de um pietismo místico não conferia espaço para a influência da sociedade moderna sobre seus membros. Mas, Heschel recebeu apoio da família.

Seguiu então para Vilna, onde se matriculou no *Yidish Realgymnasium* e começou a participar de um grupo de Poesia *Yidish*, quando publicou a coletânea *Der Shem Hameforesh: Mensh* (O Nome Divino: Humano), em 1933. Destacamos que

os primeiros estudiosos da obra hescheliana pouca importância conferiram a este primeiro livro de Heschel. Imaginavam que por se tratar de uma obra literária, pouca relevância teria para a compreensão de seu pensamento. Podemos dizer que este ponto de vista predominou até os anos 70 (LEONE, 2002, p. 29).

Entretanto, trata-se da primeira síntese entre sua herança hassídica e a modernidade, estando já presentes os principais conceitos que ele trabalharia anos mais tarde. Nesta coletânea, apareceu o fundamento do pensamento hescheliano, onde o método e conceito do autodiscernimento já era a base de seus escritos, e a preocupação com o homem² era uma constante. Para Heschel, segundo Leone, na coletânea *Der Shem Hameforesh: Mescheh* (O Nome Divino: Humano), já “transparece pela primeira vez a ideia hescheliana que o *homo sapiens* somente desperta para o humano, que lhe é imanente, quando desperta para o encontro com Deus” (LEONE, 2002, p. 29).

A visão filosófica-religiosa de Heschel sobre o homem é que ele é a manifestação imanente do Divino em cada fenômeno do universo e em cada ação humana. Mas com o advento da modernidade, outro processo foi iniciado pelo fato de que a civilização, dita moderna, não se dá conta de que quanto mais se afasta dos valores transcendentais, mais está incentivando a desumanização.

2. Tratamos aqui a partir da perceptiva hescheliana de homem enquanto ser humano (homem, mulher) pleno, em sua integralidade existencial e imagem divina.

Em Weber, a modernidade é um feixe de processos econômicos complexos e entrelaçados. Esses processos abrangem os aspectos: econômicos, políticos, culturais e subjetivos da sociedade. Ao observar a sociedade como um conjunto de linhas de forças que se dão e se movem constantemente em tensões e problemas de continuidade, o sociólogo estabelece um paralelo entre a concepção científica³ e a concepção religiosa do ator social e de seu mundo. Em sua concepção, o progresso científico é a mais importante fração do processo de intelectualização, que também pode ser visto como um processo de desencantamento⁴ do mundo, pois nele não há mais forças misteriosas incalculáveis, tudo pode ser dominado pelo cálculo e pela técnica (WEBER, 1982, p. 165). O desencantamento do mundo é o anúncio da crise da religião como fator de explicação do real, a dessacralização da realidade advinda com surgimento da ciência moderna. Nesse contexto, a modernidade tira Deus e coloca o homem no centro, remove a religião em detrimento da ciência. A noção de homem, ou humanidade passa a ser a fonte de valores para se justificar as realidades, não mais o divino.

Dentro dessa atmosfera de mutação social, o método hescheliano do autodiscernimento é considerado na perspectiva do encontro pessoal

3. Para Weber (1982, p. 164) a ciência é algo *ad infinitum* que caminha por um processo de perguntas e realizações sempre superadas e continuadas. Na realidade. A partir dessas constatações há uma reflexão em relação à significação da própria ciência. Pois, “porque alguém se dedica a alguma coisa que na realidade jamais chega, e jamais pode chegar ao fim?”. Em busca das significações, Weber (1892, p. 166) ao citar Leão Tolstói mostra que todo labor científico do homem civilizado, em meio à morte, ao conhecimento e aos problemas, pode na verdade “cansá-lo da vida, mais não saciá-lo dela”. Nesse sentido indaga-se o valor da ciência, a sua vocação dentro da vida total da humanidade. Portanto, se antes a ciência era o sol no mito da caverna de Platão, hoje, as construções intelectuais da ciência constituem um campo irreal de abstrações artificiais que procuram agarrar a essência da vida sem conseguir (WEBER, 1982, p. 167).

4. Sabe-se é que entre o ‘sacrifício intelectual’ do crente e o intelectualismo científico, a linha de tensionamento entre as esferas de valor da ‘ciência’ e a esfera do ‘sagrado’ se faz insuperável. Dessa forma, o destino do nosso tempo se caracteriza pela racionalização e intelectualização, principalmente pelo desencantamento do mundo. Assim, precisamente os valores últimos e mais sublimes do ser humano retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. Nesse contexto, quem não for homem para enfrentar o destino de sua época, pode voltar silenciosamente aos braços das velhas igrejas que estão abertos para eles, e afinal elas não criam dificuldade para sua volta (WEBER, 1982, p. 182-183).

com sua imagem divina, uma vez que o homem é humano e divino, trará a dignidade que é uma das principais preocupações de Abraham Joshua Heschel. Neste sentido, suas obras podem ser interpretadas como a de um radical filósofo religioso, que buscou salvaguardar a santidade humana frente à barbárie.

Esta observação merece atenção, especialmente pelo fato de que Heschel viu a tarefa do filósofo da religião não como construção de uma “religião da razão”, que se baseia em fontes não-judaicas, nem na análise de “experiência religiosa”. A primeira tarefa substituiria a religião⁵; já a segunda se tornaria semelhante à psicologia da religião, sendo este um dos grandes problemas entre religião e fé no século XIX e que suas fumaças chegaram até nós e necessitam de uma distinção. Para Heschel:

a filosofia da religião deve ser exercida de dois modos: como radical discernimento de religião em termo de seu próprio espírito e como *uma nova avaliação crítica da religião do ponto de vista da filosofia*. Isso representa um esforço da religião para justificar suas reivindicações; para demonstrar sua *eficácia*, não meramente sua *relevância*, persistindo, portanto, como um método de esclarecimento, exame e eficácia, mais do que uma origem de *insights* fundamentais (HESCHEL, 1975, p. 24).

Trabalhar a filosofia judaica proposta por Heschel apenas racionalmente, quando se está comprometidos somente em apreender algo sobre o mundo, é diferente do que ele propõe, a saber, uma filosofia da religião situacional, e isso implica que o homem esteja totalmente envolvido nas temáticas, além de ter como princípio a imparcialidade e a estupefação (HESCHEL, 1975, p. 18). Para o filósofo, é necessário um envolvimento, sendo testemunha daquilo que fala, escreve e vive. Desta forma, o filósofo não escreve e fala de coisas não empíricas, dando res-

5. Apesar da polissemia conceitual que a orbita, a religião pode ser definida como um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), estruturado e estruturante (BOURDIEU, 1998), um conjunto de crenças e ritos que pressupõe a classificação de todas as coisas em reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou em grupos opostos (DURKHEIM, 1989), é a maneira de conhecer a realidade e pensar sobre ela (ERICKSON, 1996).

postas a problemas que não o tocam, mas é, antes de tudo, aquele que precisa comungar consigo mesmo, com aquilo que fala e acredita ser. “E assim, por exemplo, o problema da filosofia religiosa não é como *um homem* atinge um conhecimento a respeito de Deus, mas, antes, como podemos *nós* atingir um conhecimento a respeito de Deus” (HESCHEL, 1975, p. 18). É este pensamento que Heschel tomou para sua filosofia do autodiscernimento.

Ao escrever isso, Heschel pretende penetrar e iluminar a religião judaica em sua realidade subjacente, a relação viva e dinâmica entre Deus e o homem, através da compreensão *empática* dos documentos da tradição de Israel e da experiência do judeu religioso. Embora Heschel trouxesse para esta tarefa as ferramentas da filosofia moderna, apontou, repetidamente, que nenhuma quantidade de análise racional poderá esgotar a riqueza e a plenitude desta realidade, destacando, portanto, o fato de que a própria razão revela seus próprios limites e que a qualidade inefável do Divino não pode ser completamente reduzida a qualquer esquema de categorias conceituais, porque o homem apreende mais do que pode compreender.

É possível confirmar que os estudos desenvolvidos por Heschel contribuíram para a formação de sua filosofia do judaísmo, expressa em um dos seus livros fundamentais, intitulado, “Deus em Busca do Homem” (1975), do qual tomamos como base para essa exposição. Nessa obra, toda a filosofia de Heschel está marcada por uma insistência no valor da experiência, do momento vivido, do *insight* e da intuição e a religião é definida como a resposta para as perguntas fundamentais do homem. E ao tentar recuperar as questões existenciais importantes, para as quais o judaísmo oferece respostas, Heschel elaborou uma *Teologia de Profundidade*, ou seja, uma Teologia⁶ que vai abaixo dos fenômenos de superfície de dúvida moderna, e resulta numa abordagem humanística para o Deus pessoal da Bíblia, que não é nem uma abstração filosófica,

6. O termo Teologia é formado aqui no seu sentido amplo e anterior ao significado dado pelo cristianismo.

nem uma projeção psicológica, mas uma realidade viva que tem um interesse apaixonado por suas criaturas.

Heschel se propõe a pesquisar a profundidade da fé, determinado em apreender o que as pessoas expressam, o que não expressam e também “os insights” que nunca foram declarados. Mas, o que vem a ser um autodiscernimento? E o que significa *insight*?

O autoconhecimento ou o autodiscernimento tem sido, de vários modos, a preocupação central da filosofia (a primeira de três máximas inscritas no portal do Templo de Apolo em Delfos era ‘conhece-te a ti mesmo’). Sua importância tem sido enfatizada por Sócrates e Platão (HESCHEL, 1975, p. 19).

Para Heschel, o conceito de autodiscernimento ou *autocompreensão radical*⁷, pode ser compreendido como um “pensamento a respeito de pensamento”, ou seja, um processo de introspecção. Nesta ação, o eu profundo discernido se estabelece sob duas perspectivas; o *insight* e a interpretação⁸ desses *insights* através de símbolos⁹ e conceitos.

A autocompreensão radical deve admitir não somente

7. Heschel se utiliza desse termo como designando o mesmo processo de autodiscernimento. Cf. Heschel (1975, p. 19).

8. Para Heidegger (2006, p. 203-204), a matriz de toda interpretação está no compreender. Segundo ele, “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”. Na relação entre presença e compreensão, “o compreender sempre diz respeito a toda a abertura da presença como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 206). É dentro dessa esfera ontológica que se encontra a arte da interpretação, a partir dessa relação fenomênica entre o ser humano e a realidade à sua volta. À luz desse prisma teórico, a interpretação é uma elaboração, isto é, “não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender” (HEIDEGGER, 2006, p. 209).

9. O ser humano é *homo symbolicus*. Na relação entre o humano e o símbolo o simbolismo resulta em uma função social de comunicação, mas antes disso, ou simultaneamente, em uma realidade vivencial. Dentro dessa configuração, o símbolo transmite, comunica a experiência vivida, e também atuando como mediador entre o transcendente e o sujeito da experiência (CROATTO, 2001, p. 85). Dentro do processo da linguagem religiosa, o símbolo surge como a linguagem fontal, da experiência religiosa, ele funda todas as outras. É a primeira linguagem, a base que alimenta as demais. Através do símbolo, “o *homo religiosus* solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o Mistério” (CROATTO, 2001, p. 107).

os frutos do pensamento, isto é, os conceitos e símbolos, mas também a raiz do pensamento, a profundidade do discernimento, os momentos de proximidade na comunhão do eu com a realidade (HESCHEL, 1975, p. 20).

Insight é entendido como aquele que não se enquadra dentro dos limites dos métodos comuns; por isso ele ficaria mais bem colocado como um método de revelação. O *insight* é a surpreendente e inesperada descoberta de uma verdade, cuja estruturação se opera no subconsciente ou mesmo no inconsciente. São coisas que sabíamos, em momentos e circunstâncias fortuitos, enchendo-nos de pânico ou indizível alegria. Matemáticos, cientistas, artistas, escritores, profetas e filósofos tiveram *insights*, no transcorrer de suas vidas. Em maior ou menor escala, todos nós já o experimentamos. Arquimedes, o grande matemático grego, surpreendido por uma descoberta científica, e esquecido das conveniências sociais, percorreu, euforicamente, as estreitas ruas de Atenas, gritando, em voz alta: “Acabei de achar, acabei de achar...”.

Ao descobrir a lei da relatividade, um violento insight prostrou o sábio Einstein, no leito, por 14 dias! Newton foi contemplado por um insight ao ver caindo da macieira uma maçã, o que o levou a descobrir a lei da gravidade. Dá-se o insight, ao resplandecerem, no horizonte da nossa inteligência, os esplendores de uma verdade clara. Insight – In, dentro; sight, visão – É uma visão dentro do estalo, é o rápido penetrar numa clara, e inesperada realidade (SILVA, 1999, p. 55).

Para rememorar esses *insights* fundamentais do judaísmo, Heschel procura “não cair no escolasticismo da filosofia grega, de tentar adaptar o que é vago a uma categoria lógica exata” (HESCHEL, 1975, p. 21). Pois esse também foi um dos erros graves da Ontoteologia¹⁰, que, por não discernir intimamente os *insights*, separou o ato de crer do conteúdo

10. Ontoteologia significa uma teologia que leve em conta apenas conceitos, muito embora sejam eles importantes, mas é uma teologia que não se preocupa com a situação, com a vivência. Para Heschel, é impossível falar de qualquer coisa, seja no campo metafísico, seja na esfera pragmática se não estiver totalmente envolto na questão em voga, e foi exatamente esse aspecto vivencial que a ontoteologia esqueceu.

da crença, e não há possibilidade de estudar a fé sem estudar o homem, manifestando-a em seus ritos e celebrações.

Muitos pensadores ocidentais esqueceram essa dupla origem do homem, estimando que a origem “celestial” era da alçada exclusivamente da fé e que somente o “terrestre” poderia ser objeto de experiência e de prática. Foi a partir de visões assim que o homem moderno se tornou a fera mais indomável da história humana. Ora, a origem celestial do homem faz parte de seu ser essencial; assim, na profundidade de seu ser, ele participa do Ser divino e pode tornar-se consciente de tal participação, em experiências particulares, em rememoração do *insight fundamental*. A matéria e o espírito, o essencial e o existencial têm uma só e mesma origem; a dificuldade e a ascese consistem em não opor uma dimensão à outra ou desenvolver um aspecto do ser humano em detrimento do outro. Trata-se de harmonizar o interior com o exterior, o essencial com o existencial, reencontrar o transcendente.

Foi também por estas observações feitas na sua comunidade judaica, a qual se encantava com o desenvolvimento da modernidade e esquecia-se de sua identidade, que Heschel propôs um autodiscernimento no judaísmo, uma anamnese (*zikaron* = hebraico) da vivência da fé. Sem um autodiscernimento é inconcebível falar ou viver da fé, de Deus, ou de outra coisa se a pessoa não estiver totalmente envolvida na intimidade profunda com o *insight*, com Deus, com o mistério, ou com aquilo a que se propôs falar, pois o importante é a *rememoração dos insights*, esse “ir-e-voltar” entre o céu e a terra, o interior e o exterior, o material e o espiritual; esse “ir-e-voltar” que é próprio do humano divinizado. Não é suficiente apenas descrever uma ideia a respeito da fé, de Deus ou da religião, como também “não se pode penetrar a consciência do homem devoto sem antes entender a realidade que existe por trás desta devoção, o substrato essencial da fé,” numa vida que se coloca no horizonte divino.

Nesse texto, na tentativa de compreensão do conceito metodológi-

co de autodiscernimento encontrado na filosofia proposta por Abraham Joshua Heschel, é fundamental que antes atentemo-nos para a sua compreensão do conceito de “Homem”, uma vez que o autodiscernimento pressupõe o homem que procura a sua essência transcendental, e mais ainda, a filosofia, para ele, tem a função de analisar a religião como responsável pelas respostas fundamentais do homem, quando a religião deixa de fazer isso, ou ela se tornou ineficaz ou o homem moderno se tornou animalizado¹¹, indiscernido. Estrutura-se, pois, o fenômeno do Eclipse de Deus na modernidade. Inventariar tais matizes filosóficos à luz de Abraham Joshua Heschel torna-se o desafio por nós proposto na senda sequencial deste artigo. Caminhemos!

2. Quem é o homem na história:

o processo humano divinizado – “racional animalizado”

A tentativa de identificar quem é o homem não é uma tarefa simples e nem muito menos nova. Aliás, há muito tempo, diversos pensadores vêm tentando encontrar o melhor conceito para designar o homem em toda a riqueza de suas dimensões objetivas e subjetivas.

As respostas dadas a essa questão fundamental são inúmeras e bastante diversificadas, porque diversas são as mentes e as interpretações que a formulam e os que tentam respondê-la, como também as realidades nas quais todos (as) estão imersos. É por isso que se alguém tivesse a possibilidade de perguntar a um ateniense do período de Péricles (461-429 a.C.) quem é o homem, a resposta obtida teria muitas

11. O conceito de homem animalizado é trabalhado por Heschel no sentido de diferenciar o homem divinizado, ou seja, aquele que reflete a imagem divina, transcendental, que passou pelo processo de autodiscernimento e rememora o “*insight* fundamental”, do homem racional animalizado, significando ser esse homem animalizado plenamente dotado de razão, mas se utiliza dessa razão para se autodestruir de modo que cada vez mais se afasta da sua essência, a qual para Heschel é a sacralidade do homem, a própria imagem de Deus, “bendito seja ele”. Conforme Leone (2002, p. 84) “o que constitui a animalidade é a faculdade de utilizar um mecanismo de desencadeamento (*déclanchement*) para converter em ações ‘explosivas’ uma soma tão grande quanto possível de energia potencial acumulada”. Cf. Lalande (1999).

possibilidades de ser completamente diferente daquela do religioso judeu, ou mesmo a que seria dada por um empresário capitalista do nosso tempo. Mas para Heschel, como para o judaísmo, Deus coloca o homem em alta posição:

A imagem de Deus é o que distingue o homem do animal, e é somente por causa disso que lhe foi conferida a faculdade de exercer o poder¹² no mundo da natureza. Conservando essa semelhança, ele tem domínio sobre os animais. Se ele atraí-lo a semelhança, rebaixa-se, perde a sua posição de eminência na natureza (HESCHEL, 1974, p. 161-162).

Mais do que mera relação entre governante e súdito, entre governante e governado, entre criatura e artífice, entre imortal e mortal, o homem, sob o ponto de vista judaico, traz dentro de si uma parte divina. Diferentemente de uma concepção de um deus transformado em humano ou de um ser humano panteonizado em divindade¹³, o homem é colocado em posição oposta, sem que nenhuma criatura se interponha entre ele e Deus. Uma relação imediata, sem intermediários, é determinada entre ambos, e não há indivíduos com privilégios especiais ou extraordinários:

O ser humano é precioso. Segundo Heschel, a pessoa é a única entidade no espaço a qual a santidade é associada. Os objetivos são tornados sagrados em virtude do homem e pelo homem. A vida humana é a única coisa considerada intrinsecamente sagrada, a única coisa de supremo valor (LEONE, 2002, p. 156).

12. Para além das teorias o poder é, sobretudo, algo experiencial que se vive, se exerce. Este só possui existência quando é posto em ação (FOUCAULT, 1995). O termo 'poder', em Foucault, designa relações entre os 'parceiros', vistas como "um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas as outras" (FOUCAULT, 1995, p. 240). Nesse panorama, o exercício do poder é definido como "um modo de ação sobre as ações dos outros", consistindo em conduzir condutas e em ordenar a probabilidade (FOUCAULT, 1995, p. 244). Assim, o exercício do poder é elaborável, transformável e adaptável, não é simplesmente uma relação de violência ou consentimento entre parceiros, mas está vinculado às mudanças no outro provocada pelas ações, podendo produzir tanta aceitação como pode ser desejado.

13. Cf. Guerra (2018, p. 147-234).

Mas a crise de valores que se abate sobre o mundo tem afastado o homem paulatinamente, porém, de maneira progressiva, da sua imagem divina e da experiência transcendental em nossos dias, submergindo-o numa caverna cada vez mais escura.

O pensamento de Abraham Heschel a esse respeito é de uma clareza tão cristalina que chega a espantar, pelo fato de que a civilização, dita moderna, não se dá conta de que, quanto mais se afasta dessa imagem divina e dos valores transcendentais, ela está assumindo a própria desumanização. Heschel identifica, assim, o envenenamento básico da civilização moderna: a morte do Sagrado. Com esse conceito, ele se refere à morte da “alma” do homem moderno. Dessa forma, o irromper da barbárie não era uma surpresa, mas uma consequência nefasta do simulacro de humanismo que restava, quando o ser humano não era mais visto com a referência que lhe é devida:

Deus fora “aprisionado nos templos” e, dessa forma, a má consciência do homem moderno o leva a eclipsar a sua própria civilização. As conquistas materiais já não poderiam simular o sucesso da civilização, enquanto, por outro lado, a humanização regredia, pois o homem morre quando esquece o motivo pelo qual vive (LEONE, 2002, p. 83-84).

Na tradição filosófica ocidental, a palavra “humano”, derivada do latim *humanus*, *homo sapiens*, designa o que é relativo ao Homem como espécie. O ser humano distingue-se dos outros animais por agir com racionalidade. Possui grande capacidade mental e habilidade para desenvolver utensílios e adquirir conhecimento¹⁴. É um aspecto muito estudado pela Antropologia. O termo humano é utilizado também como adjetivo com o significado de bondoso ou generoso, compreensivo ou tolerante e tem muitos antônimos: *falta de civilização*; *desumano*; *inumano* e *crudeldade de bárbaro*. A história do século XX nos obriga a dissociar essas duas acepções e a refletir sobre o conceito, aparente-

14. Cf. Rios (2005).

mente contraditório, mas de fato perfeitamente coerente, de “humano e desumano”.

Em que consiste o “processo humano racional animalizador”? Para o Sociólogo Norbert Elias¹⁵, um de seus aspectos mais importantes é que a violência não é mais exercida de maneira espontânea, irracional e emocional, pelos indivíduos, mas é monopolizada e centralizada pelo Estado¹⁶. Graças ao processo “civilizatório”, as emoções são controladas, o caminho da sociedade é pacificado e a coerção física fica concentrada nas mãos do poder político¹⁷. O que Elias não parece ter percebido é o reverso dessa brilhante medalha: o formidável potencial de violência acumulado pelo Estado.

As pessoas do século XX são, com frequência, implicitamente propensas a ver-se e a ver sua época como se os seus padrões de civilização e racionalidade estivessem muito além do barbarismo de antes e o das sociedades menos desenvolvidas de hoje. Apesar de todas as dúvidas que envolveram a crença no progresso, a imagem que essas pessoas têm de si mesmas permanece impregnada por tal crença. Entretanto, seus sentimentos são contraditórios, um misto de auto-amor e de auto-ódio, de orgulho e de desespero – orgulho na extraordinária capacidade para as descobertas e as iniciativas audaciosas de sua época, e para os progressos humanizadores a que ela vem assistindo, desespero a respeito de suas próprias e irracionais barbaridades (ELIAS, 1997, p. 271).

15. Norbert Elias foi um sociólogo alemão. De família judaica, teve de fugir da Alemanha nazista exilando-se em 1933 na França antes de se estabelecer na Inglaterra onde passará grande parte de sua carreira.

16. O Estado é o que existe; é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem um valor que existe nessa substancialidade. Cf. HEGEL (1995, p. 39).

17. O político, por sua parte, é uma forma social de existência. Por esse termo visam-se os princípios geradores das múltiplas formas de sociedade (LEFORT, 1991, p. 253). O político está na sociedade como um todo, o poder político circula em toda sociedade (SCHIMITT, 2006). O termo se relaciona à ideia de convivência a partir dos vínculos sociais (QUADROS, 2009). Dentro da nova ciência política, o político é definido como campo do puro poder (MILBANK, 1995, p. 22).

Se nós nos referirmos ao antônimo da palavra “humano” – *falta de civilização, desumano, inumano, e crueldade de bárbaro*, a produção deliberada de sofrimento, nenhum século na história conheceu manifestações de desumanidades tão extensas, tão massivas e tão sistemáticas quanto o século XX.

Certamente, a história humana é rica em atos indiscernidos, cometidos tanto pelas nações “civilizadas” ou “humanizadas” quanto pelas tribos “sem civilidade”. A história moderna, depois da conquista das Américas, parece uma sucessão de atos desse gênero: o massacre de indígenas das Américas, o tráfico de negros, as guerras coloniais, a Ditadura Militar. Trata-se de uma desumanidade “civilizada”, isto é, conduzida pelos impérios coloniais economicamente mais avançados. Para o Rabino Alexandre Leone, diante das circunstâncias atuais;

ou o homem reflete a imagem de Deus ou a da besta. E diante da barbárie e da desumanidade, torna-se ainda mais importante reafirmar a busca do divino mediante a afirmação da santidade da condição humana. Voltando ao texto citado, sobre a guerra, Heschel comentava: “o martírio de milhões neste exato momento exige que nos consagremos à realização do sonho divino por salvação” (LEONE, 2002, p. 84).

Para Karl Marx, um dos críticos mais ferozes desses tipos de práticas maléficas e destruidoras, próprias da modernidade, tais práticas, estão associadas às necessidades de acumulação do capital. Em *O Capital*¹⁸, especialmente no capítulo sobre a acumulação primitiva, encontra-se uma crítica radical dos horrores da expansão colonial: a escravização ou o extermínio dos indígenas, as guerras de conquista, o tráfico de negros. Essas barbáries e atrocidades execráveis que, segundo Marx, não tem paralelo em qualquer outra era da história universal, em nenhuma raça por mais selvagem, grosseira, impiedosa e sem pudor que ela tenha sido. Não foram simplesmente passadas aos lucros e perdas do progres-

18. *O Capital* é um conjunto de livros de Karl Marx como crítica ao capitalismo. Muitos consideram essa obra o marco do pensamento socialista marxista.

so histórico, mas devidamente denunciadas como uma infâmia.

Havia outrora, em tempos muito remotos, duas espécies de gente: uma elite laboriosa, inteligente e, sobretudo econômica, e uma população constituída de vadios, trapalhões que gastavam mais do que tinham. A lenda teológica conta-nos que o homem foi condenado a comer o pão com o suor de seu rosto. Mas, a lenda econômica explica-nos o motivo por que existem pessoas que escapam a esse mandamento divino. Aconteceu que a elite foi acumulando riquezas e a população vadia ficou, finalmente, sem ter outra coisa para vender além da própria pele. Temos aí o pecado original da economia (MARX, 1982, p. 829).

Considerando algumas das manifestações mais sinistras do capitalismo, como as leis dos pobres ou os *workhouses*¹⁹, Marx escreveu, séculos atrás, passagens surpreendentes e proféticas sobre essa reificação do homem. A vigência plena do capitalismo manipulatório, sob a dominância do capital financeiro, com a precarização estrutural do trabalho, caracterizada pela presença do desemprego de massa e a nova precariedade salarial, compõem o cenário de barbárie como metabolismo social, isto é, processo cotidiano de desefetivação do ser genérico do homem. Deste modo, dissociação e manipulação reflexiva dilaceram o devir humano dos homens, obliterando, tendencialmente, sua capacidade de “negação da negação”, eis o sentido da barbárie social que parece anunciar a Escola de Frankfurt, quando dizem que a barbárie é engendrada no próprio seio da civilização e é parte integrante dela. É humanidade leprosa, sendo a barbárie a lepra dessa civilização.

Mas com o século XX, um limite é transgredido e se passa a um nível

19. As Casas de Trabalho (*Workhouses*) foram estabelecidas em Inglaterra no século XVII. Segundo a Lei dos Pobres adotada, em 1834, só era admitida uma forma de ajuda aos pobres: o seu alojamento em casas de trabalho com um regime prisional; os operários realizavam aí trabalhos improdutivos, monótonos e extenuantes; estas casas de trabalho foram designadas pelo povo de “bastilhas para os pobres”. Cf. *Dicionário político*. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/w/Work>. Acessado dia 18 de abril de 2013.

superior; a diferença é qualitativa. Trata-se de uma desumanidade especificamente moderna, do ponto de vista de seu *ethos*, de sua ideologia, de seus meios e de sua estrutura. A filósofa judia Hannah Arendt não acredita que exista um *Eichmann*²⁰ em cada um de nós, mas suas características é que se multiplicariam em sociedades de massa, inclinadas ao não exercício do pensamento e à falta de profundidade²¹.

A Primeira Guerra Mundial inaugurou esse novo estágio do “homem racional animalizado”, um homem totalmente distante das questões metafísicas²², com as características da utilização de meios técnicos mais modernos, industrialização do homicídio, a exterminação em massa, graças às tecnologias científicas de ponta.

20. “Segundo Hannah Arendt, Eichmann era um jovem ambicioso, e não suportava mais a vida rotineira, sem significado e consequência que até então levava. A filiação ao partido Nazista seria a oportunidade que ele esperava para se destacar. Eichmann foi funcionário do governo alemão durante o domínio de Hitler naquele país, e há de se considerar sua participação na solução final de extrema importância. Na solução final dos julgamentos, seu nome foi usado pelos nazistas quando se referiam à aniquilação do povo Judeu. Eichmann foi capturado e sequestrado em um subúrbio de Buenos Aires, na Argentina em 1960, usava nome falso de Ricardo Cleman, foi à Israel para ser julgado na corte Distrital de Jerusalém. Eichmann relata, em seu depoimento, que nunca matou um judeu sequer, e que também nunca ordenara a matança, acontece que nem a defesa e nem ninguém naquele tribunal estava se importando muito com a explicação dele, seu julgamento mais parecia um espetáculo armado em que o principal protagonista era ele mesmo, um verdadeiro circo, onde o foco das pessoas era exclusivamente culpar Adolf Eichmann pelas atrocidades cometidas contra os Judeus. Ele é acusado pela morte de mais de 6 milhões de Judeus”. Disponível em: <http://www.Trabalhosfeitos.com/ensaios/Relat%C3%B3rio-Parcial-Caso-Eichmann/454724.html>. Acessado dia 03 de maio de 2013.

21. No julgamento de Eichmann, Arendt percebeu que quanto mais se ouvia o acusado, mais óbvio ficava sua inaptidão para pensar do ponto de vista do outro. A todo o momento, ele tropeçava na língua alemã, usava clichês e frases feitas para se esquivar da realidade, apoiando-se na repetição, na rotina. A ausência de criticidade lhe era peculiar, chegando até mesmo a afirmar: “Minha única língua é o oficialês [Amtssprache]”. Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, p. 62.

22. Na concepção de Rorty e Vattimo (2006, p. 17-26), vivemos em uma idade pós-metafísica da sociedade. Nesse contexto, Deus entrega todo seu poder ao ser humano. Há uma desconstrução da verdade como evidencia intuitiva, onde o fim da metafísica aponta para a encarnação do logos, convertendo assim o Ser em algo disponível para o sujeito finito. Dentro dessa desconstrução da metafísica, os sucessos históricos do homem como a revolução francesa apontam para os seres humanos que cada vez mais aprenderam a confiar em suas próprias forças. Nesse contexto, tanto o pragmatismo como a hermenêutica são movimentos que surgem não só como uma rebelião contra todas as teorias autoritárias da verdade, mas também impulsionados pelo ânimo de aperfeiçoar a forma que os homens entendem uns aos outros.

Os massacres que encarnam de maneira mais acabada o homem animalizado indiscernido são o genocídio nazista contra judeus e ciganos e a bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki. Os dois são, provavelmente, os mais integralmente modernos: as câmaras de gás nazistas e a morte atômica norte-americana contêm praticamente todos os ingredientes do animal irracional que o homem moderno se tornou. Impessoalidade do massacre. Populações são “eliminadas” com o menor contato pessoal possível entre quem toma a decisão e as vítimas, como é descrito por Hannah Arendt na sua obra “Eichmann em Jerusalém”. E disso, Heschel pode falar com propriedade, pois sofreu na “própria pele” o peso desse processo desumanizante. Na caça aos judeus, este nosso filósofo, que nos convida ao autodiscernimento, perdeu a maior parte de sua família nos campos de concentração:

Comentando a barbárie nazista e a crise da civilização agravada pela guerra, que era iminente em 1938 e efetiva em 1944, quando o texto de Heschel foi publicado, ele começa dizendo: ‘a marca de Caim na face do homem tem sombreado a semelhança com Deus’. E diante do terror, do genocídio e da agonia de milhões – inclusive a sua família – Heschel perguntava: ‘Quem é o responsável?’. Notemos bem que a pergunta hescheliana não é ‘quem é o culpado?’ (LEONE, 2002, p. 83).

Heschel não pergunta quem é o culpado exatamente deixando transparecer que essa responsabilidade, nas atrocidades humanas, é de todos nós. O martírio das vítimas do Holocausto não é apenas dos judeus, mas do ser humano enquanto tal é uma visão do martírio divino. A imagem do quadro de Chagal, do judeu crucificado, com todos os sentidos que esta imagem de origem cristã evoca na mente ocidental, poderia ser aqui usada como um paralelo, uma analogia do sofrimento divino e humano descrito por Heschel.

Para Hannah Arendt, o ser humano perderia sua condição de pessoa jurídica e moral nos campos de concentração, morrendo interiormente ao reduzir-se ao nível das “reações idênticas”, mas mantendo-se vivo fisiologicamente: “A dominação completa consuma-se quando a pessoa humana, que é de algum modo uma mistura particular de espontaneida-

de e condicionamento, for transformada num ser completamente condicionado, cujas reações podem ser calculadas mesmo quando for conduzido à morte certa” (ARENDR, 2001, p. 240). Esse radicalismo destituiria o homem de sua existência autêntica, transformando os elementos que o constituem fundamentalmente (natalidade, pluralidade e individualidade), retirando-lhe a individualidade e o próprio significado da existência. Segundo Arendt, o surgimento de um mal radical representaria o fim da noção moderna de progresso gradual dos valores. No sistema totalitário, o mal radical configurava um movimento onde “tudo é possível”, ultrapassando o niilismo do “tudo é permitido”.

O genocídio dos judeus e dos ciganos é também, como observa o sociólogo Zygmunt Bauman, um produto típico da cultura racional burocrática que elimina da gestão administrativa toda interferência moral. Ele é, deste ponto de vista, um dos possíveis resultados do processo civilizador, como racionalização e centralização da violência e como produção social da indiferença moral.

Como toda outra ação conduzida de maneira moderna – racional, planificada, cientificamente informada, gerida de forma eficaz e coordenada – o Holocausto deixou para trás todos seus pretensos equivalentes pré-modernos, revelando-os em comparação como primitivos, esbanjadores e ineficazes. [...] Ele se eleva muito acima dos episódios de genocídio do passado, da mesma forma que a fábrica industrial moderna está bem acima da oficina artesanal (BAUMAN, 1998, p. 15).

A ideologia legitimadora do genocídio é ela também de tipo moderno, pseudo-científica, biológica, antropométrica, eugenista. A utilização obsessiva de fórmulas pseudo-medicinais é característica do discurso antissemita dos dirigentes nazistas, o que pode ser notado nas conversações privadas deles. Numa carta a Himmler em 1942, Adolf Hitler insistia que:

a batalha na qual nós estamos engajados hoje é do mesmo tipo que a batalha liderada, no século passado, por Pasteur e Koch. Quantas doenças não tiveram sua

origem no vírus judeu... Nós não encontraremos nossa saúde sem eliminar os judeus (BAUMAN, 1998, p. 71).

Diante destes fatos e declarações, percebemos que a modernidade ao invés de humanizar o homem, tem o deixado ainda mais animalizado, indiscernido e totalmente distante de sua realização. Para Heschel, o homem, que era o co-criador do mundo, tornou-se o deformador do sagrado. Dessa forma, aquele que deseja retornar à sua imagem transcendental e que reconhece em si a humanidade desumana precisará fazer o retorno, o autodiscernimento. Descobrir dentro de si o *insight* e saber interpretá-lo como fundante de sua imagem divina, procurar dentro de si a sua humanidade perdida no encantamento da ciência, da tecnologia e da velocidade com que tudo passa, onde a religião, o transcendente e a alteridade são totalmente descartáveis e coisificados.

3. O eclipse de Deus na modernidade

Os efeitos da modernidade anunciam um veio estrutural onde as mentalidades tem adotado a razão humana como a capacidade questionadora e definidora do real. No racionalismo, a razão humana define a ontologia da realidade. Nesse contexto, a ciência não só explica o mundo, mas também é uma forma de dominação e reorganização do mundo. Um mundo cada vez mais feito à imagem e semelhança do homem. É nesse cenário reorganizado que transitamos e vivemos.

A maioria dos seres humanos percorrem suas vidas em busca de um sentido para sua existência. Mesmo que esse terreno de significações aponte para um 'possível' final, em que o grande sentido da vida seja a não existência do sentido, nada mais. No interim dessa busca por significações que respondam seus maiores anseios, a religião se configura como uma grande possibilidade de resolução da questão humana. Através dela, ainda que entre caminhos labirínticos, o relativo *homo reli-*

giosus almeja seu encontro com o absoluto²³.

“A religião é a resposta humana daquele que se percebe na situação de estar diante do divino”, afirma Leone (2008, p. 14), comentando a explicação de Heschel sobre o conceito de religião. Na perspectiva hescheliana, a religião nasce a partir da experiência humana com o Sagrado²⁴, como sendo uma resposta à experiência. Se a religião é esta resposta, torna-se evidente que ela está condicionada aos parâmetros culturais, sociais e históricos daquele que faz essa relação com o transcendente. É essa experiência vivencial que inquieta o homem a continuar mantendo uma relação dialógica com Deus, relação esta que se concretiza pela rememoração do *insight*, ou seja, pelo autodiscernimento. Heschel acredita que o homem é antropologicamente religioso, uma vez que carrega em si a imagem da divindade, dessa forma a religião, espaço onde o homem transcende suas experiências e vivências, também precisa passar pelo processo de auto avaliação. A religião hoje perdeu grande espaço, deixando de corresponder aos anseios desse homem moderno que carrega tantas angústias e, por isso, ele busca métodos que prometam respostas definitivas, como é a pretensão da ciência atual.

Em um mundo, desmagificado, com perspectivas de desencantamento, as questões teológico-filosóficas, ligadas à existência de um ser transcendental, foram progressivamente esquecidas, ou melhor, substituídas pelo paradigma antropológico das inquietações humanas, e, nesse afastamento do homem da sua imagem transcendental, a “indústria

23. A religião é algo misterioso, enigmático. Seu núcleo polissêmico anuncia uma inesgotabilidade de significados. A religião se cria, recria, se movimenta. A matriz de enunciados da experiência religiosa sempre se reforma, transforma. Desde os primórdios da humanidade o teo-religioso tem se configurado como uma estrutura de (des) ordenamento social em suas especificidades.

24. Na definição de Otto (1985, p. 11), o sagrado “é antes de mais nada, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”, sendo uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, constituindo-se por algo *numinoso*, *tremendum*, inefável (REIMER, 2009).

da cultura”²⁵ possui significativa contribuição. Para Heschel, sua filosofia, além de denominada como humanística, também é uma filosofia da Religião e, mais especificamente, da religião judaica. Nesta perspectiva, Heschel é bastante incisivo:

é costume responsabilizar a ciência secular e a filosofia anti-religiosa pelo eclipse da religião na sociedade moderna. Seria mais honesto responsabilizar a religião por seus próprios defeitos. A religião entrou em declínio não porque foi refutada, mas porque tornou-se irrelevante, insensível, opressiva e insípida. Quando a fé é absolutamente substituída pela profissão de fé, a adoração pela disciplina, o amor pelo hábito, quando a crise de hoje é ignorada por causa do esplendor do passado, a fé se torna mais propriamente uma herança tradicional do que uma fonte de vida; quando a religião fala mais pela autoridade do que pela voz da compaixão – sua mensagem torna-se sem significado (HESCHEL, 1975, p. 15).

Ora, se a religião tem se tornado insignificante é porque o homem não consegue retornar à sua experiência simpática, deixando-se, cada vez mais, ser conduzido pelo “sonho americano” proposto pela ciência, não percebendo seus limites. Ora, a ciência consegue dizer que, alguém colocar veneno no chá da avó, certamente ela morrerá, mas ela não pode dizer se isso é moralmente correto ou não. A religião, nas análises heschelianas, é a que ainda responde às perguntas fundamentais da vida humana, a saber; qual o destino da minha vida? Para onde eu vou? De onde eu vim? Mas, quando a religião se esquece que ela é a portadora dessas respostas, então, de fato, é impossível ver os limites da ciência, a qual cada dia mais ganha credibilidade e espaço na vida humana. E a religião, por sua vez, entra em declínio e a “crise se estabelece”.

Ao comentar a descrença nos personagens bíblicos que se abateu sobre a humanidade, sobretudo a partir do século passado, Aíla Andrade,

25. É um termo usado pelos filósofos Adorno e Horkheimer, da Escola de Frankfurt, designado o processo capitalista que abrange todas as esferas da sociedade transformando-a em “coisa”. Neste contexto o homem se tornou meramente um instrumento do processo capitalista e da grande cadeia que a indústria cultural se tornou.

na sua recém-lançada obra *“Eis que faço novas todas às coisas – teologia apocalíptica”*, se direciona também nesta mesma reflexão sobre o autodiscernimento da religião em outra perspectiva, que se faz pertinente. Segundo a autora:

hoje, a verdade não mais se reduz à exatidão científica. Há espaço para a fé, mas esta foi tão machucada no ringue da Modernidade que ficou quase irreconhecível. Poucos sabem qual é a sua identidade, é urgente reconstruir seu rosto! Mas nem todos estão ocupados ou preocupados com isso. Para a maioria das pessoas, basta uma fé ou crença superficial, sem o crivo da razão (ANDRADE, 2012, p. 10).

Heschel, como sendo um homem profundamente religioso, percebeu todos esses despropósitos na sua comunidade judaica, e, com isso, indicou que esta passasse por um processo de autoanálise, uma vez que ela transcorre a vida do homem. Mas Heschel não trará para esse processo de autorreflexão somente a razão, muito embora ela seja substancialmente importante. A tradição filosófica judaica tem um princípio bem particular, que é o próprio termo “judaísmo” o sujeito de estudos, tendo como principal fonte de inspiração as sagradas escrituras, como Heschel aponta: “apesar de todo o apreço para com a razão e de nossa gratidão para com ela, a inteligência nunca foi encarada na tradição judaica como sendo auto-suficiente” (HESCHEL, 1975, p. 37). O filósofo quer evidenciar que, mesmo sendo a razão imprescindível para o autodiscernimento, ela não é a guia mestra nesse processo. Diferentemente da tradição grega que,

lendo as palavras da filosofia ocidental, é Platão ou Aristóteles, os estoicos ou os neoplatônicos que encontramos frequentemente. O espírito do pensamento deles paira sobre cada página do que foi escrito sobre filosofia. Contudo, procuraríamos em vão a Bíblia no processo das metafísicas ocidentais. Os profetas estão ausentes quando os filósofos falam de Deus (HESCHEL, 1975, p. 41).

Vemos aqui, de maneira clara, o que diferencia as duas tradições

filosóficas: uma leva em conta o método racional, a outra o situacional²⁶; uma os grandes pensadores gregos, a outra, os profetas bíblicos; uma fala de conceitos, a outra fala de vivência. Heschel percebe essa grande diferença de métodos filosóficos e tem consciência que, para a tradição grega, esse modo judaico de filosofar é teologia, mas mesmo assim se autodenomina filósofo, e mais ainda, faz filosofia de uma realidade, de uma religião, de uma tradição, que é a da única que ele conhece experiencialmente; a judaica. Pode até ser uma “Teologia”, mas não aquela entendida pelo cristianismo, que foi trazida pela visão grega e que fala de conceitos.

Se a tradição grega ausentou a Bíblia da história da filosofia, significando o próprio modo de pensar, a maneira de ver o mundo e a religião, na Tradição judaica, a Bíblia toma quase todas as páginas de filosofia. É verdade que não se encontra nenhum vocabulário filosófico na Bíblia, mas a filosofia judaica é entendida como uma confrontação com o conceito da Bíblia, sublinhando os grandes capítulos na história da luta do homem com Deus. Nesta perspectiva, Heschel, que havia estudado e feito sua tese de doutorado sobre os Profetas, se utilizou de muito destas figuras bíblicas para orientar seu pensamento e seu modo de ver a realidade em geral, uma vez que esses homens bíblicos foram os primeiros a vivenciarem a experiência de *insight*, mas, sobretudo de autodiscernimento.

Na modernidade, esses personagens foram esquecidos, tornados quase que falsos, no sentido de sua existência. Ora, se os Profetas hoje são “considerados” simbólicos, a religião também, sobretudo pela experiência que eles tiveram com a transcendentalidade, se torna símbolo, porém símbolo mítico, que realiza e fala de coisas não reais, não empíricas. Denotando, assim, que o que é verdadeiro e sério é aquilo que é provado e comprovado pelo método científico.

26. “O princípio do pensamento situacional é, sem dúvida, imparcialidade, mas também estupefação, temor, envolvimento. O filósofo, do mesmo modo, é uma testemunha, não um responsável pelos atos alheios. A não ser que estejamos amando ou lembremos vivamente o que nos aconteceu quando estávamos amando, ignoramos o amor” (HESCHEL, 1975, p. 19).

O advento da modernidade leva-nos a um real reconhecimento da situação do homem diante das questões transcendentais. Ela nos faz saber que devemos viver como homens que se arranjam sem Deus, pois com Deus e diante dele, vivemos sem ele. Essa perspectiva situa os termos de uma dialética da ausência e da presença de Deus. Assim, é nesta ausência que surge o mistério de uma presença que é a experiência dos totalitarismos, das atrocidades da guerra, das ambiguidades promovidas pela técnica, que nos mostrou que, a história da emancipação iluminista pode tornar-se trágica, frente às novas e mais cruéis alienações. Segundo Heschel:

os pensamentos, crenças e sentimentos religiosos estão entre as mais decepcionantes atividades do espírito humano. Muitas vezes, presumimos que é em Deus que nós cremos, mas, na realidade, isso pode ser um símbolo de interesses pessoais que nós enfatizamos. Podemos presumir que Deus nos preocupa, mas pode ser que nos ocupamos com o nosso próprio ego. Examinar nossa existência religiosa é, por essa razão, uma tarefa que deve ser executada constantemente (HESCHEL, 1975, p. 23).

Enquanto isso se esboça, uma saudade do “totalmente outro”²⁷, redescobre-se a presença de um Deus que não concorre com o homem, antes disso, encontra-se a contradição do homem secular: com Deus e na presença de Deus, ele vive sem Deus. “Sabe se, o homem religioso crê por convicção ou por uma simples asserção? A existência de Deus é uma certeza ou uma probabilidade?” (HESCHEL, 1975, p. 23). Foram e são as perguntas que levam toda e qualquer tradição religiosa a uma autoanálise, e foram a partir delas que Heschel inquietou a sua comunidade religiosa. Tais questionamentos permeiam ainda hoje a sociedade.

A raiz dessa dialética do divino no mundo moderno deve ser procurada nos fatores que presidem o advento da modernidade e que caracteriza a grande engrenagem tecnológica. Portanto, diante da emancipação

27. Cf. Otto (1985).

do homem, como se coloca tudo isso frente o problema da religião? Na verdade, o discurso sobre o Transcendente soa absurdo, vazio e não científico, onde a ideologia protesta contra um Deus que reduz o homem, alienando-o do seu processo de libertação, à espera de um futuro prometido: “a religião é o ópio”²⁸ que impele os oprimidos à resignação, e que os torna vítimas inertes e resignadas de seus senhores. Maquinismo, ciência e ideologia da emancipação parecem proclamar a morte de Deus²⁹. Consequentemente, nos próprios fatores que caracterizam a modernidade vêm delineando-se em meio a contradições e obscuridades, uma perturbação e uma espera que ilumine e dê sentido às contradições irreduzíveis e insolúveis da realidade, propostas pela nova portadora da verdade: a ciência.

Logo, no tecido mais profundo dos fatores que presidem o advento da sociedade secular se delineia uma nova provocação com relação à religião, emergindo a interrogação sobre o seu fundamento: o homem moderno e secular se reabre a possibilidade de falar de Deus. Constatase a atual e presumível futura persistência da religião não mais encontrada em experiências limitantes de qualquer ideologia reinante, mas sim, numa possível abertura de consciência para a religião, donde se abstraem todas as filosofias, sejam elas tecnicistas ou absolutizantes, que se revelam ainda mais impregnadas de possíveis alienações. Sendo assim, dar este passo significa reconhecer o totalmente outro, confessar que a razão moderna não é tudo, abrindo-se a uma real consciência, onde nem o maquinismo, nem a ciência, muito menos as ideologias, conseguem conter a persistência do homem moderno em crise, em se reabrir para a experiência transcendental.

Nesta perspectiva, os Profetas, figuras indissociáveis do pensamen-

28. Em Alemão: “*Die Religion Sie ist das Opium des Volkes*”. Frase de Karl Marx como crítica à religião que, segundo ele, é o ópio do povo. Disponível em: http://fathel.com.br/revista/wp-content/uploads/downloads/2010/12/critica_a_critica_arruda.pdf. Acessado dia 09 de maio de 2013.

29. Na concepção de Rorty e Vattimo (2006, p. 17-26), estamos vivendo agora o tempo pós-cristão da morte de Deus, no qual a secularização tem se convertido em uma norma de todo discurso teológico.

to hescheliano, tem muito a corroborar com os tempos hodiernos, sobretudo com a religião no que tange a rememoração da sua essência divina, pois essa rememoração é a própria renovação do *insight* fundamental, principal instrumento na construção da religião e da própria ética humana.

Considerações provocativas

Na concepção hescheliana, o homem é essencialmente bom e por isso capaz de produzir o bem ao outro, mas olhando para a história, percebemos que este homem é também capaz de produzir e mecanizar o mal. Assim, é importante a virtude de discernir-se às boas escolhas, ou seja, ser ético ou abandonar a capacidade de agir corretamente diante das escolhas. Dessa forma, pode-se considerar que a felicidade é fruto das boas escolhas e boas ações do homem. Pode-se pensar que a infelicidade talvez possa ser nomeada de “desigualdade social”, fome, miséria, doenças ou outros substantivos do gênero. Um desencadeamento de maledicências decorrente de uma falta de ética humanitária.

Talvez seja possível reconhecer que os frutos das mazelas da infelicidade sejam as guerras, o desentendimento, e a falta de fraternidade entre os povos. Pode ser admissível que a infelicidade seja o mal que assola a humanidade. O mundo está carente de uma ética prática, que faça do homem mais humano para com os outros. Estamos necessitados de uma reflexão sobre o sentido da vida do outro, a importância do outro. Não é mais possível deixar que nosso egoísmo exclua o outro, como ator social em seu protagonismo, fazer parte da sociedade. Segundo Heschel;

esta condição essencial do homem assumiu uma premissa peculiar em nossa época, vivendo numa civilização onde são estabelecidos fatores a fim de exterminar milhões de homens, mulheres e crianças; que fez sabão de carne humana. O que fizemos para tornar possíveis crimes como esses? O que estamos fazendo para impossibilitar crimes como esses? O homem moderno pode ser caracterizado como um ser indiferente às catástrofes. Uma vítima brutalizada à força, sua sen-

sibilidade está se reduzindo progressivamente; seu senso de horror está minguando. A distinção entre o que é certo e o que é errado tornou-se confusa, obscurecida. Tudo o que nos resta é estar aterrados e perplexos com nosso senso de horror (HESCHEL, 1975, p. 464).

Heschel quer denotar exatamente até onde a inumanidade atingiu o homem e a sociedade, essa falta de uma ética prática que trate da ação levou o homem a cometer as maiores atrocidades da história contra os seus semelhantes, atingindo não só uma época da história, mas trazendo vestígios e efeitos (retro) interpretativos até os dias atuais. Se percebermos as relações internacionais, sobretudo no que tange aos conflitos, a corrida armamentista ou mesmo sobre a problemática ambiental, veremos claramente o desconforto que cada nação sente em não abrir mão da violência, da coerção.

O homem moderno trucidou a ética relacional. Talvez todas essas desgraças que assolam a humanidade hoje se desnudam como fruto de escolhas não acertadas. Diante das virtudes e vícios, o homem até poderia conhecer as virtudes, mas não saber utilizá-las. É como ter um martelo em mãos: podemos saber o que ele é, mas não sabemos usá-lo; ou ainda ter em mão as melhores ferramentas para edificação de um prédio, mas não sabermos usá-las; o que adianta ter as melhores ferramentas e a melhor argila e não saber fazer uma escultura? Colocar algo em prática significa aprofundar na vivência da virtude e na possível construção de uma vida feliz. Para o nosso filósofo;

o homem é rebelde e está cheio de violência, mas, no entanto, é tão querido que Deus, o Criador do céu e da terra, se entristece quando ele o abandona. O amor de Deus pelo homem é profundo e íntimo e, no entanto, sua ira pode ser dura e aterrorizante. O poder humano tem um valor muito pequeno, mas a compaixão humana é divinamente preciosa. Enquanto o comportamento do homem é mal, o seu retorno a Deus pode fazer do seu caminho uma avenida de Deus (HESCHEL, 1973, p. 37-38).

Essa falta de ética, para Heschel, é fruto das escolhas não acertadas da vida, uma escolha que não foi discernida, não ponderada. Toda a miséria atual, vista desta ótica, nos leva a refletir sobre o que fizemos da ética no mundo em que habitamos. Heschel nos interpela: “teria sido o homem bíblico indiferente à terrível desordem da história do mundo, da terrível crueldade do homem?” (HESCHEL, 1975, p. 462). A “fome de justiça” que tantos querem, pode ser a resposta de uma sociedade que não olha os seus reflexos, mergulhada no sofrimento de escolhas de lideranças corruptas, das quais, na maioria das vezes, fazem o que querem, sem o auxílio da compreensão ética.

O mundo se afunda em um descaso de poluição, proliferação de doenças, pandemias que castigam as pessoas, conflitos internacionais, problemas ambientais e educacionais, de saúde e moradia. Os princípios éticos que regiam a humanidade nos períodos clássicos foram totalmente derrocados pela nova ciência que emergia. Entretanto, para Heschel;

o problema da vida não começa com o problema de como cuidar-se dos crápulas, de como prevenir a delinquência ou evitar os crimes. O problema da vida começa com a concepção de que todos nós cometemos erros em nossa convivência com nossos semelhantes. As atrocidades silenciosas, os escândalos ocultos, que nenhuma lei previne, são os verdadeiros focos da infecção moral. O problema da vida começa, de fato, na relação conosco mesmos, no manejo de nossas funções emocionais, no modo como tratamos com a inveja, o orgulho e a avidez (HESCHEL, 1975, p. 480).

Heschel nos diz que, para tematizar uma ética prática que não só cuide da vida social, das relações interpessoais e internacionais, é preciso, antes de tudo, o reconhecimento de que o homem, indistintamente, precisa retomar sua ligação transcendental, revestir-se de sua imagem divina e retratar do cuidado com essa semelhança que ele tem com a divindade. É uma ética totalmente humanista, ao mesmo tempo é uma ética que engloba a totalidade, sendo universal.

Se for imperativa, essa crescente onda de violência que assola o

mundo nos leva a uma autoanálise profunda, à retomada da essência humana que é divina. Para Heshcel, é quase impossível compreender, e mais ainda aceitar, racionalmente, a maldade das pessoas “revestidas de sua imagem”, não só a maldade violenta que atinge o físico, mas a maldade que atinge o psicológico e as profissões de fé. Tantas pessoas poderiam fazer o bem e praticar a caridade, a tolerância diante do semelhante que também é uma imagem do divino, do Santo. Esta palavra, “semelhante”, deveria ser levada muito em conta diante da situação que a vida nos proporciona, segundo nossas atitudes de exclusão social e desprezo pelos mais pobres. A maldade praticada poderia até mesmo ser evitada, se refletíssemos o verdadeiro sentido de ser semelhante. O semelhante é o meu outro, é o meu próximo, é um como eu sou, um ser humano que também depende deste mundo para viver e sobreviver. O outro deve ser respeitado na sua totalidade. O semelhante é, pois, o outro como espelho de mim mesmo, como reflexo candente de Deus em nós.

Na concepção hescheliana poderíamos questionar também o sentido ético de ser caridoso ou complacente para com quem pratica o mal e a violência. Mas se todos nós tomássemos consciência de nossas atitudes maldosas, ou seja, de nossas iniquidades, provavelmente não existiria mais a intensidade do mal em nosso meio. Não teríamos a preocupação em nos resguardar das maldades alheias e vindas contra nós. Não poderia ser concebível que o bem gere o mau, se todos prefigurassem sua imagem antropológica. Nesse (re) enquadramento imagético-divino talvez não fosse possível a presença do mal no ser humano. Precisamos ser estandartes do transcendental no mundo, nossa imagem deveria irradiar a nossa essência divina, que gera paz como uma luz em meio às trevas. O divino deve fluir de nosso ser como uma chama que aquece o frio da maldade. Chama que nunca se apaga em nosso coração. Neste calor de amor e fraternidade, conseguiríamos reacender no mundo a chama que crepita, em muitas das vezes, timidamente nas trevas da maldade humana. Todos nós podemos ser sinais da bondade no mundo, e ser símbolos do bem. Uma reflexão ética sobre nossas mazelas pode-

ria nos trazer a luz na escura irracionalidade, travestida de racionalidade.

Podemos ser capazes de fazer da miséria uma vitória contra a injustiça, ou então, do sofrimento um escudo poderoso contra a vingança e prepotência humana. As maldades e as injúrias do mundo não poderiam ser capazes de nos arrancar a nobreza da alma. A partir das escolhas que fazemos e das decisões que tomamos, tornamos a realidade em que vivemos o que ela é de fato. Se, aos moldes edênicos, formos realmente senhores da história, pelo fato de poder fazer escolhas com base na ética, então, somos capazes de reencontrar o sentido da vida. A pergunta para todo esse viver do ser humano, para toda busca que faz, seria a sua imagem, seria Deus. No fundo de toda busca do ser humano estaria a busca da própria felicidade. Tanto a busca do conhecimento, o sentido da vida, a origem e fim de todas as coisas, tudo passa pelo propósito de ser feliz. Encontrar o Transcendente, explicar as realidades metafísicas, seria a busca da felicidade. Na realidade, o ser humano busca encontrar a verdadeira felicidade. A pergunta agora não poderia ser mais sobre a origem das coisas, o conhecimento, o ser e o não ser, mas poderia ser: o que é e onde está a minha essência, minha imagem divina? A partir daí, poderíamos chegar a um fim, a uma ética.

Diante desse desafio, urge, pois, observar no nosso cotidiano, o que rege o dia e o que impulsiona o homem. Neste modo de ser e pensar, o homem discernido direciona suas atitudes mediante os acontecimentos de cada dia. A maldade seria disseminada sem nenhuma reserva de culpa, pois, a consciência humana acusaria o destino como autor determinante da vida. O homem é autor da vida que tem, o homem é dirigente do dia que lhe foi dado. Não se pode omitir perante os desejos, as vontades e as decisões. Cabe, a cada um, autoanalisar-se e reger suas escolhas. O homem pode fazer o melhor de si mesmo, dar o melhor de si mesmo para que não se torne “mais um dia” na sua vida. Para que a vida, em sua ontologia praxiológica, valha a pena. O homem pode ser melhor, pode fazer o melhor, pode reconstruir o que foi destruído. O bem

parte de ações éticas, aceitar a vida é fazer com que ela seja melhor a cada dia. A única salvaguarda para o perigo, diz Heschel, “é uma vigilância constante, uma orientação constante. Essa orientação, essa vigilância é dada àquele que vive a luz do Sinai; cujas semanas, dias, horas, são colocadas ao ritmo de *keva* e *kevanah*” (HESCHEL, 1975, p. 481). - (Liturgia e Intenção do Coração). É essa vigilância constante, essa autoanálise frequente que conduzirá a humanidade num parâmetro ético que, segundo a abordagem hescheliana, salva não só o homem, mas o espaço onde ele vive. Na dinâmica do autodiscernimento que se propaga, desfaz-se o arcabouço animalizante do humano, se desobscurece o sol divino encoberto, e no final, ainda que momentâneo, do Eclipse de Deus perante os olhos entreabertos da humanidade.

Referências

- A *Oração como Experiência Mística em Abraham J. Heschel*. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2003/t_leone.htm. Acessado dia 17 de fevereiro de 2013.
- ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. *Eis que faço novas todas às coisas; teologia apocalíptica*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- ARENDT, H. *Compreensão e política e outros ensaios: 1930-1954*. Lisboa: Antropos, 2001.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 71. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/w3/fsmrn/biblioteca/71_michel_lowy2.html. Acessado dia 09 de maio de 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- CÂNDIDO DE FIGUEIREDO. *Dicionário da Língua Portuguesa*. 23ª ed. Lisboa: Bertrand, 1939.
- CASO EICHMANN. Disponível em; <http://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/Relat%C3%B3rio-Parcial-Caso-Eichmann/454724.html>. Acessado dia 03 de maio de 2013.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma*

- introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DICIONÁRIO POLÍTICO. Disponível em; <http://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/w/Work>. Acessado dia 18 de abril de 2013.
- DIE RELIGION SIE IST DAS OPIUM DES VOLKES. Disponível em; http://fathel.com.br/revista/wpcontent/uploads/downloads/2010/12/critica_a_critica_arruda.pdf. Acessado dia 09 de maio de 2013.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.
- EU TENHO UM SONHO – DISCURSO DE MARTIN LUTHER KING JR. Disponível em; <http://somostodosum.ig.com.br/blog/blog.asp?id=09800>. Acessado dia 07 de agosto de 2013.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.
- HAZAN, Maria G. *Filosofia do Judaísmo em Abraham Joshua Heschel: Consciência Religiosa, Condição Humana e Deus*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião – PUC/SP, 2006, p. 39.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Filosofia da História*, Brasília: Unb, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HESCHEL, A. Joshua. *Los Profetas: El hombre e su vocación*. Supervisión de Marshall T. Meyer. Buenos Aires: Paidós, 1973. Traduzido

como 'Os Profetas'.

HESCHEL, A. Joshua. *O homem à procura de Deus*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1974.

HESCHEL, A. Joshua. *Deus em busca do homem*. Trad. Professor Albérico F. Souza. São Paulo: Paulinas, 1975.

HESCHEL, A. Joshua. *Religion and Race*. Disponível em; <http://voice-sofdemocracy.umd.edu/heschel-religion-and-race-speech-text/>. Acessado dia 09 de agosto de 2013.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 3ª ed. São Paulo: Martins fontes, 1999.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 249-295.

LEONE, Alexandre. *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP: FAPESP, 2002.

LEONE, Alexandre. *Mística e Razão na dialética teológica rabínica; a dinâmica da filosofia de Abraham J. Heschel*. São Paulo: USP, 2008.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Trad. Reginaldo Sant'Ana. São Paulo: DIFEL, 1982.

MILBANK, John. *Teologia e Teoria social: para além da razão secular*. Tradução de Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1995.

NÓS RECORDAMOS: UMA REFLEXÃO SOBRE O SHOAH. Disponível em: http://www.vatican.va/romancuria/pontificalcouncils/chrstuni/documents/rcpcchrstunidoc1603199_8_shoah_po.html. Acessado dia 05 de agosto de 2013.

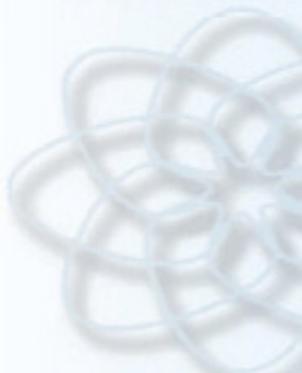
OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PROPHECY, POLITICS, AND PATHOS: RABBI ABRAHAM J. HESCHEL AND REV. MARTIN LUTHER KING JR. ON DIVINE CONCERN AND HUMAN ACTION. Disponível em; [http://www.jcsana.org/upimagesjcsa/MLKandHeschel\(2\).doc](http://www.jcsana.org/upimagesjcsa/MLKandHeschel(2).doc). Acessado dia 09 de agosto de 2013.

QUADROS, Eduardo G. de. O teo-político dos Impérios. Revista Horizonte 7 (2009): 32-52, 2009.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2009.

- RIASCOLTARE L'INVITO PERENNNE ALLARICERCADIDIO. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1973/documents/hf_pvi_aud_19730131_it.html. Acessado dia 05 de agosto de 2013.
- RIOS, Dermival Robeiro. *Minidicionário escolar da língua portuguesa*. São Paulo: DCL.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- ROSENBERG, R. A. *Guia Conciso do Judaísmo: História Prática e Fé*. Tradução: Maria Clara De Biase W. Fernandes. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 130.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SILVA, Antônio Inácio da. *Manual de iniciação filosófica*. Minas Gerais. 1972. Edição própria. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SPIRITUAL MASTERS: RABBI MICHAEL LERNER. Disponível em: <http://magazine.enlightennext.org/2011/03/07/spiritual-masters-rabbi-michael-learner/>. Acessado dia 09 de agosto de 2013.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate*: textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2005.



Enviado em
22.01.2021

Aprovado em
23.03.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória-Es (FUV). Professor dos Cursos de Graduação. por essa mesma Instituição. Contato: fbarmas@gmail.com

**Doutorando em Sociedade e Cultura pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Coordenador do curso de Direito da Faculdade Boas Novas - AM (FBN). Contato [lattes: http://lattes.cnpq.br/8962277137668312](http://lattes://lattes.cnpq.br/8962277137668312)

As Representações Religiosas e Teológicas na Saga Literária de Star Wars

Religious and Theological Representations in the Star Wars Literary Saga

**José Fábio Bentes Valente*

***Fanuel Santos de Souza*

Resumo:

Este artigo trata sobre as representações religiosas e teológicas que a ficção literária de Star Wars possui, destacando-se a figura icônica dos Jedis e Siths, concernente a utilização da Força. Devido a extensibilidade literária que a saga possui, os pressupostos de Daniel Wallace, conhecidos como o Caminho Jedi e o livro do Sith delimitaram a temática doravante abordada, suscitando as possíveis representações de caráter religioso e teológico que essa literatura possui. Dos resultados esperados, constatasse que a epistêmia que se figura nessa saga literária, por seus agentes, Jedis e Siths, suas ações denotam relações estritamente ligadas ao universo dicotômico das religiões, e que apresentam diferentes representações do campo religioso e

consequentemente teológico.

Palavras-Chave: Representações religiosas; Teológico; Daniel Wallace; Star Wars.

Abstract:

This This article deals with the religious and theological representations that the literary fiction of Star Wars has, highlighting the iconic figure of the Jedi and Siths, concerning the use of Force. Due to the literary extensibility that the saga has, the assumptions of Daniel Wallace, known as the Jedi Way and the book of the Sith delimited the theme from now on, raising the possible representations of religious and theological character that this literature has. From the expected results, it could be seen that the epistemic that appears in this literary saga, by its agents, Jedis and Siths, their actions denote relations strictly linked to the dichotomous universe of religions, and that feature different representations of the religious and consequently theological field.

Keywords: Religious representations; Theological; Daniel Wallace; Star Wars.

Introdução

Esse artigo, sua proposta prelúdica, está em sugerir as representações religiosas e teológicas que a ficção literária de Star Wars possui. Devido ao universo de Star Wars ser muito amplo, escolheu-se os pressupostos das obras literárias produzidas por Daniel Wallace, denominadas: O Livro do Sith: Segredo do lado Negro (2014); o Manual do Império (2015); o Caminho Jedi: Um Manual Para Estudantes da Força (2016), todos publicados pela editora Bertrand Brasil, a fim de delimitar a temática a ser pesquisada.

Star Wars é uma figura ímpar cinematográfica, que desde sua gênese em meados de 1976, pelo campo literário e depois em 1977 pela telas do cinema, acabam por originar histórias em quadrinhos, brinquedos, jogos e uma infinidade de produtos, além de servir de inspiração para a criação de obras literárias que acabam por coadunar as histórias e ações

de seus personagens em analogia as diversas cognições sejam estas: Filosóficas, religiosas, sociológicas psicológicas dentre outras obras do campo cognitivo.

Cabe ressaltar que essa forma imagética da humanidade não há como se dissociar do processo constituinte do *ethos humanus* ao longo de sua história, pois seria inconcebível destituir a formação desse axioma, a produção, bem como o consumo dessas imagens, para assim construir, segundo a ótica moriniana, o “homo sapiens demens” (Morin, 2011, p. 45), sendo aquele ser racional composto de bases imaginárias, bem como poesia, cinema, arte e literatura, cujos ideários somam-se a seus epítetos (*sapiens e demens*), que não se excluem e acabam sendo indissociáveis.

A representatividade dessas imagens, imaginações e símbolos corrobora com o diálogo entre a epistemé religiosa e a cultura pop, pois se utilizam de signos, em seus escopos cognitivos a fim de compor suas cognições. Santaella ao se referir dessa comunicação, e das importâncias dos signos sustenta que “tudo é relativo, pois tudo depende dos signos de modo absoluto, onde houver vida haverá signos” (1995, p. 10).

A cultura pop surge como figura ímpar, através da utilização das mídias, que de modo holístico vem se propagando por seus diversos canais na sociedade, pois na arte cinematográfica há o destaque para a polissemia cultural, que dentre seus vários gêneros, por exemplo, a ficção científica, acaba possuindo uma posição privilegiada, pois sua linguagem de discurso envolve o real e imaginário, contribuindo para a formação de arquétipos (modelos) de diferentes interpretações.

Nesse aspecto a literatura da saga Star Wars (doravante LSW), por mais que sua *arché* literária siga princípios basilares *sui generis*, ou seja, em que as figuras de um signo em si permanecem as mesmas, nesse sentido, as histórias de formação de seus elementos de seus personagens centrais os Jedis e Siths, geram diferentes significados que podem correlacionar suas ações às diferentes figuras epistêmicas dos campos

do saber, seja científico, religioso ou popular, devido a multiplicidade de interpretações e as diferentes condições de recepção que cada pessoa pode efetuar.

É justamente nesse mote de ficção do imaginário e real, suscitados nos parágrafos anteriores, servirá como ferramenta preponderante nesta pesquisa, a fim de correlacionar as representações religiosas e teológicas com a LSW, sendo necessário *in limine* suscitar como se originou essa saga, quer seja pelo seus aspectos fílmicos e literários, bem como ocorreu seu modo de expansão ao longo dos anos.

1. A Saga Star Wars: Gênese, literatura e expansão

Não há como mensurar a importância que as literaturas de origem cinematográficas possuem para a expansão de mercado fílmico, bem como o aumento de fãs de determinadas produções do mundo do cinema. A expansão da saga Star Wars não foi diferente, pois contou com um forte apoio de divulgação mercadológico do campo, seja este midiático ou extra midiático no seu início, nos planos de George Lucas, o criador da Saga *Star Wars*, cineasta americano, que escreveu e dirigiu os seis filmes da franquia que compõe essa filmografia em dois estágios. O primeiro filme da trilogia original se chama *Star Wars: A New Hope* (Uma Nova Esperança - 1977). O segundo filme é *The Empire Strikes Back* (O Império Contra-Ataca - 1980), e o terceiro filme se chama *Return of The Jedi* (O Retorno de Jedi - 1983).

Concernente ao segundo estágio de produção fílmica de Star Wars, a primeira película se chama *Star Wars: Episode I - The Phantom Menace* (Star Wars: Episódio I - A Ameaça Fantasma - 1999). O segundo filme é *Star Wars: Episode II - Attack of the Clones* (Star Wars: Episódio II - O Ataque dos Clones 2002), e por último fechando a franquia desse segundo estágio cinematográfico, *Star Wars: Episode III - Revenge of the Sith* (Star Wars: Episódio III - A Vingança do Siths - 2005), ao qual todas essas produções tanto do primeiro estágio como segundo, foram feitas

pela Twentieth Century Fox e Lucas Film Ltd.

É interessante frisar que há um terceiro estágio dessa saga, que diferente das duas anteriores, suas produções e suas direções não hão mais George Lucas, e sim vários diretores e produtores, cuja distribuição ocorre pela Walt Disney Studio Motion Pictures e Lucasfilm Ltd. O primeiro filme se chama *Star Wars: The Force Awakens* (Star Wars: O Despertar da Força - 2016); o segundo filme é *Star Wars: The Last Jedi* (Star Wars: O Último Jedi - 2017) e por último fechando essa trilogia, *Star Wars: The Rise of Skywalker* (Star Wars: A Ascensão de Skywalker - 2019).

Quanto a gênese literária da saga para Rodrigues (2018), o lançamento do primeiro filme iria ser em concomitância ao lançamento de um livro que se chama *Star Wars: From the Adventure of Luke Skywalker*, só que por problemas técnicos de produção cinematográfica, essa obra literária foi lançada em 12 de novembro de 1976, seis meses antes do lançamento do filme ocorrido em cinco de maio de 1977, em vários Estados Norte Americanos.

Nesse caso, *Star Wars: From the Adventure of Luke Skywalker* inaugurou em termos literários, o que se chama de Universo Expandido é o espaço narrativo de um livro ou filme transposto em outras formas midiáticas, como quadrinhos, livros, jogos, e até novos episódios com os mesmos personagens. Essas transformações acabam se expandindo e criando infinitas possibilidades de novas histórias, ou seja, um verdadeiro *mutatis mutandis* transmidiático, não é acaso que, até hoje, a franquia Star Wars “é uma das bem-sucedidas do planeta, abrangendo desde jogos de vídeo game, até animações, em que sempre há o acréscimo de uma nova informação ao enredo original” (Rodrigues, 2018, p. 75).

Conforme foram surgindo mais e mais produções com o topônimo Star Wars, foi preciso criar um padrão canônico de regulamentação cuja sigla UESW (Universo Expandido de Star Wars), George Lucas está diretamente envolvido, permitindo que os editores da Lucasfilm Ltd. trabalhem em concomitância com autores de outras editoras, possuindo

um selo de aprovação desses novos projetos que mesmo recebendo a devida aprovação da UESW, não quer dizer que os mesmos sejam considerados obras canonizadas, a não ser que essas histórias possam fazer parte das historiografias cinematográficas, que compõe essa saga. (Hidalgo, 2012, p. 8).

Das diversas obras literárias que foram aprovadas pelo crivo da UESW, destaca-se que ano de 1990, Timothy Zahn, renomado escritor de ficção científica, devidamente contratado pelos studio Lucasfilm Ltd., escrevendo uma continuação da trilogia fílmica que nunca havia sido passado nas películas do cinema, sendo três obras: *Heir to the Empire* (Herdeiro do império - 1991), *Dark Force Rising* (Ascensão da Força sombria - 1992) e *Last Command* (O último comando - 1993), obras estas produzidas pela editora Batam em solos Estadunidense, e em terras tupiniquins foram publicadas pela editora Aleph (Rodrigues, 2018, p. 78).

Convém relatar que, tal foi o sucesso dessas produções literárias, que o período de silêncio, ou seja, de jejum de obras literárias ligadas a saga cessou, ocasionando extensas obras que foram escritas por diferentes autores, desde 1994 até dezembro de 2017. Segundo Rodrigues, ao mapeá-las se obtém a marca impressionante de 164 obras, publicadas entre as editoras Estadunidenses, Random House, Ballantine Books e Del Rey Books.

É interessante frisar que a produção dessas obras do universo expandido de *Star Wars*, continuam com força total, pois até a data e que essa pesquisa foi realizada há o acréscimo de mais 05 obras, que foram produzidas até a data desta pesquisa, sendo as obras de 2018: *Most Wanted* (Rae Carson), *Last Shot* (Daniel José Older), *Thawn Alliances* (Timothy Zahn), e as obras de 2019: *Master Apprentice*, (Claudia Grey) e *Queen's Shadow* (E. K). Totalizando até o momento cerca de 169 livros considerados canônicos. (Combo, 2016).

Concernente a canonicidade destas obras, George Lucas no ano 2000, desenvolveu um sistema de bancos de dados denominado de

Holocron, cuja finalidade está em trazer um certo grau hierárquico dessas obras da UESW, cuja classificação segue premissas quanto a sua originalidade e confiabilidade à história da saga conforme dados do quadro abaixo:

Quadro 1: Os níveis canônicos da UESW e suas especificidades.

NÍVEL CANÔNICO	ESPECIFICIDADE
1º - G-canon (George Lucas canon)	São os filmes, e literaturas criados por George Lucas
2º - T-canon (Television canon)	São as obras de caráter midiáticos como desenhos animados e séries que foram televisionadas.
3º - C-canon (Continuity canon)	São as produções que dão continuidade ao enredo de <i>Star Wars</i> , composta por livros, quadrinhos, jogos entre outros.
4º - S-canon (Secondary canon)	São trabalhos que são considerados como mero acessórios
5º - D-canon (Deutors canon)	É uma série de animação cujo enredo não foca na história central de <i>Star Wars</i> (as guerras intergalácticas), mas seu foco está em situações do cotidiano, ou seja, desvios de sua história central.
6º - N-canon (Non canon)	Composta de todas as produções que não condiz com a historicidade da saga

Fonte: Quadro criado por estes pesquisadores, baseados Cf.: (RODRIGUES, 2012, p. 86).

Para Coral (2012), embora os dados acima possam descrever bem o grau de canonicidade de cunho literário, fílmico, televisivo ou de anime da saga, em meados de 2012, a Lucasfilm foi comprada pela Walt Disney Co., o que acrescentou novos parâmetros ao sistema de classificação, agregando a partir deste ano novas obras a franquia *Star Wars*, permanecendo as obras que já faziam parte do canon anterior.

Nesse aspecto Rodrigues (2018, p. 100), afirma que na parte literária de publicação em solos Estadunidenses, a editora responsável pela literatura adulta é a Del Rey Books, e a parte infanto-juvenil ficou com a Disney-Lucasfilm Press. Em solo brasileiro as editoras responsáveis pela literatura adulta, são: As editoras Aleph, Bertrand Brasil e Darkiside, enquanto as editoras que publicam livros para o público infanto-juvenil vem ser as editoras Universo e a Cia do Livros.

Quando George Lucas vendeu a Lucas Film Ltd. para Disney, em 2012, ocorreu que outras obras de diferentes autores e editoras acaba-

ram por fazer parte da canon de Star Wars, tais premissas deram oportunidades para se criar diferentes composições literárias que causariam sabores e dessabores para os fãs.

Esses dessabores, pode-se citar o exemplo do próprio George Lucas que segundo Breznican (2015), Lucas se indignou com essa nova forma de conduzir as histórias da saga. Quando procurou a Disney, em meados de 2012, com a finalidade de produzir uma nova trilogia cinematográfica, em que Lucas afirmou que não deram crédito ao que ele já possuía de escrito, e decidiram fazer suas próprias histórias sem a participação dele. Quanto aos sabores dessas obras, pode-se relacionar as publicações da editora DK Random, em concomitância com a editora Disney, cujos trabalhos tem somado e contribuído para preencher as lacunas da saga fílmica.

Outras literaturas que são bem vistas, são as obras produzidas pela editora Chronicle Books, escritos por Daniel Wallace lançada no ano de 2013, uma série intitulada de *Star Wars: Secret of The Galaxy*, composta por 05 livros sendo os seguintes: *Book of Sith* (2013), *The Bounty Hunter Code* (2014), *The Jedi Path* (2015), *Imperial Handbook* (2016) e *The Rebel Files* (2018), os quais vêm acrescentar e desvendar mistérios nunca antes revelados, como detalhes dos treinamentos dos *Jedis*, *Siths*, caçadores de recompensa, entre outras curiosidades (Rodrigues, 2012, p. 93).

Sendo esta mesma série foi lançada no Brasil pela editora Bertand Brasil no ano de 2014, intitulada de *Os Segredos da Galáxia*, sendo composta pelas mesmas obras traduzidas como: *Livro do Siths* (2014), *O Código do Caçador de Recompensas* (2015), *O Caminho Jedi* (2016), *Manual do Império* (2015) e *O Arquivo Rebelde* (2018).

2. A literatura Star Wars e sua correlação com o campo religioso

Ao se estabelecer parâmetros de uma possível correlação da litera-

tura de Star Wars com o campo cognitivo religioso, a proposta desta seção não é formar uma axiologia, mas seguir a possibilidade interpretativa através da “espontaneidade de pensamento não se pode restringir, mas deve “sem dúvida analisar, examinar, mas também provocar, fazer nascer” (Cassirer, 1992, p. 10). Utilizando-se desta proposta idiossincrática, essa seção abordasse-a o que vem ser a Força na LSW, definindo-a e classificando-a, bem como as relações que ela possui com princípios do campo religioso.

Ao se conceituar a Força, parte-se da compreensão de duas tipificações distintas, a saber como ela é composta: A Força, viva e a Força unificadora. A primeira é delineada como um campo energético criado por todas as coisas vivas, sendo uma energia pessoal inteiramente acessível. A segunda, entretanto, é um poder cósmico, onipotente, que está presente no tempo e espaço, cujo acesso é somente através da reflexão e a paciência. Essa dupla natureza da Força ocorre de maneira simbiótica, pois a primeira é uma energia criada por todos os seres, cuja compreensão cognitiva está ligada a uma entidade sensível dotada de pensamento inteligente, como um tipo de deus, ou ainda, a algo que pode ser manipulado e usado simplesmente como se fosse uma ferramenta ou até uma arma de guerra (Wallace, 2016, p. 23-24).

Cabe aqui ressaltar que estas duas propostas hermenêuticas da Força, suscitadas anteriormente, definem sua utilização, seja para praticar o bem, ou para fazer o mal, cujos princípios de medição de intensidade são proporcionais a quantidade de *midi-clorians*, definido como um tipo de organela inteligente que vive dentro de cada célula em cada indivíduo, sendo responsável pelo uso da Força nos corpos, ou seja, em sua essência essas vidas inteligentes são a conexão entre a mente do ser e a Força, ao qual faz com que certos indivíduos sejam capazes de manipula-las, no caso os Jedis e Siths.(Wallace, 2016, p. 28).

Outro conceito a Força, sua relação está intrinsecamente ligada ao campo científico, saindo do “misticismo romântico” (Wallace 2014, p.

129), para inferências que se baseiam em experiências científicas, procurando compreender os princípios motores que regem a Força, “em vez de ser criada pela vida, a Força acaba criando a própria vida” (Wallace, 2014, p. 130). Esse tipo de epistemologia se concatena com a capacidade da humanidade em construir o mundo a sua maneira, um *self mad man*, que liga o mundo do Eu interior com o Eu exterior, sai de cognições providencialistas (míticas, divinas, espirituais), para cognições mais científicas pautadas na razão.

Ao classificar a Força segue-se um princípio dicotômico determinado pelos agentes que a utilizam, no caso os Jedis, portadores do lado luminoso e os Siths, possuidores do lado negro. É interessante frisar, quem são, bem como, a interpretação da Força para cada um. Os Jedis são um conjunto de indivíduos que tem por princípios laborais agir em comum acordo com a Força, respeitando seus limites, fugindo de tentações como: A paixão, medo, raiva e o ódio. Sua filosofia está compilada em um código de conduta, uma espécie de canon Jedi, guiado por cinco preceitos, a saber:

Quadro 2: Os Preceitos e as diretrizes do Código Jedi.

PRECEITO	DIRETRIZ A SEGUIR
1º	Não Há Emoção, Há paz: Tal princípio ensina que deve-se agir com prudência e ver ações através da lente da Força, para que não aja de forma precipitada em certas ações.
2º	Não há Ignorância, Há Conhecimento: Essa é uma das diretrizes que estão ligadas ao Jedi de sempre buscar se aperfeiçoar em aprender mais e mais, através de arquivos, para que assim possa compreender certas situações, para que não possa cometer erros.
3º	Não Há Paixão, Há Serenidade: Nesse preceito as ações devem ser realizadas de caracteres da noética, ou seja, pensada e refletida, para que os desejos pessoais não possam atrapalhar nos resultados finais de missões.
4º	Não Há Caos, Há Harmonia: A compreensão desta diretriz, está diretamente associada ao equilíbrio simbiótico que há no universo para existência de tudo que há.
5º	Não Há Morte, Há Força: Todos os seres um dia morrem, mas as Forças que há neles sobrevivem e se unem em uma única energia cósmica.

Fonte: Quadro criado por estes pesquisadores, Cf. os dados: (Wallace, 2016, p. 46).

Os preceitos estabelecidos no quadro denotam princípios de moralidade, ética, espiritualidade e religiosidade, o que acaba se transmutando, seja das películas cinematográficas, seja das obras literá-

rias da saga, para o campo da realidade, influenciando indivíduos que se encantam com os preceitos Jedis, interpretando como um caminho filosófico moderno de vida, ou uma religião, originando o jediism (jediismo).

O jediism obteve destaque na imprensa midiática em um censo realizado no ano de 2001, no Reino Unido, onde pessoas se declararam adeptos do jedi knight (no Brasil, jediismo). Na época isso tornava essa religião como a quarta maior do país. Este fenômeno socioreligioso não foi um fato isolado, pois ocorreu na Austrália, com cerca de setenta mil adeptos, Nova Zelândia, com cinquenta e três mil e no Canadá cerca de vinte mil Jedis (Dalymail, 2006).

Existe uma expansão do Jediismo em terras tupiniquins, nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, onde seus preceitos se baseiam no código Jedi, cujas reflexões e estudos são compartilhados na sua página da internet, onde marcam eventos virtuais, por programas de vídeo conferência. Para a Ordem Jedi do Brasil (2016), tais encontros intitulados de templos virtuais, em que um de seus pressupostos está em requerer que seus participantes apenas estude os princípios cognitivos da Força, sem necessidade de abandono de uma confessionalidade anterior. Tal prerrogativa denota vieses de carâteres não exclusivistas.

Os Siths são aqueles que divergem dos princípios Jedis. Sua premissa se associa as emoções negativas e fortes, ligado a morte e a destruição, cujas características estão associadas a percepções de empregabilidade individuais, ligados a sentimentos de raiva, medo, frustração, inveja e ódio, pois este último preceito (ódio), se torna a principal mola propulsora de empoderamento que emana deste tipo de Força. Assim como os Jedis, eles se baseiam em um código de conduta, que funciona como um tipo de mantra, pois ao se fazer inúmeras repetições se sentem mais fortes:

Quadro 3: Os Preceitos e as diretrizes do Código Sith.

PRECEITO	DIRETRIZ A SEGUIR
1°	A paz é uma Mentira, só Há Paixão: Tal princípio ensina que se deve agir e viver com um tipo de consciência negativa, para que tal princípio da paixão (raiva, rancor e ódio), possa se fortalecer.
2°	Através da Paixão eu Ganho Força: Esse sentimento de paixão (raiva, rancor e ódio), fará com que o indivíduo no lado negro fique cada vez mais forte e invencível.
3°	Através da Força eu Ganho Poder: Nesse preceito, havendo a devida união do indivíduo com o lado negro suas ações denotarão em alcançar poderes ilimitados, que doravante não possuía.
4°	Através do Poder Ganho Vitória: A compreensão desta diretriz, está diretamente associado que o poder que o lado negro proporciona, levará a conseguir suas metas e objetivos finais.
5°	Através da Vitória Minhas Correntes são Quebradas: Essas vitórias que o indivíduo alcança, seja qual for o desafio, levará a romper com as fraquezas pessoais que cada indivíduo possui.
6°	A Força me Libertará: Essa liberdade, só se alcança experimentando os lados mais obscuros que o lado negro da Força pode oferecer, descobrindo seus verdadeiros desejos de poder.

Fonte: Quadro criado por estes pesquisadores, Cf. os dados: (Wallace, 2016, p. 47).

Esses nuances estigmáticos que o lado negro da Força propõe aos Siths, denotam narcisismo, maquiavelismo e psicopatia, conhecida dentro do campo da psicologia como tríade da personalidade malévola, ou tríade sombria, gerando o egoísmo, falta de empatia, manipulação, falta de moralidade, foco em interesses particulares, comportamento de misantropia, forte impulsividade, falta de sensibilidade, remorso, ou arrependimento de seus atos (Jakobwitz; Egan, 2006, p. 331-339).

O lado negro e o lado luminoso da Força, por mais que seus *modus operandi* sejam divergentes em muitos sentidos, ambos, de sua maneira, chegam a um possível equilíbrio e ataraxia (paz de espírito) pode-se dizer, seguindo princípios altruístas e misantropos que a Força lhe pode proporcionar respectivamente. Neste sentido, faz-se necessário suscitar algumas similitudes religiosas e filosóficas, pois muitos de seus ideários doutrinários são análogos como a Força.

Tanto as tramas cinematográficas, como as literárias da saga Star Wars, de maneira análoga são inspiradas em preceitos e arquétipos (modelos) que partem da mística, espiritualidade e religiosidade de al-

gumas religiões orientais, como, confucionismo, zen-budismo, taoísmo, xintoísmo, religiões de origens abraâmicas, como o judaísmo, cristianismo e islamismo e religiões de menores proporções como dos povos das ilhas Polinésias e dos povos indígenas das Américas. (Garcia, 2013).

O fluxo natural de energia da Força, sua similitude é idêntica ao Qi, Chi, ou Ki, termos estes utilizados nas religiões de origem oriental, como o Xintoísmo, Budismo e Confucionismo, sendo-os caracterizados como uma Força vital, ou energia vital, que está presente em todos os seres (Yoke, 2015, p. 46). No Taoísmo, a energia espiritual se apresenta como o Yin e Yang, sendo dois tipos de forças dicotômicas necessárias para o equilíbrio e a existência do cosmos, ou seja, um conjunto diferenciado de tudo que existe, mas também um princípio que está na origem do caminhar de cada um, sendo ainda compreendido como o que há de mais profundo e misterioso, que faz com que tudo seja como é.

No Hinduísmo existe um termo denominado de Prana, cujos princípios religiosos são análogos ao da Força em Star Wars, pois seu significado denota uma força vital ou princípio vital, relacionado a realidade em seus diferentes tipos de estrutura. Esse preceito é uma das tipificações dos *vayu*, diretriz esta que faz parte da composição do corpo humano, sendo o: Prana, processo de respiração de imperar e aspirar; Apãna, sua localização parte dos sistemas de excreção do corpo humano, como quadris e intestinos; Uñana, tipo de energia cuja localização se situa na garganta, pelas cordas vocais, explicitado no ato de falar, cantar, rir e chorar; Samana, localize-se no intestino, responsável pela digestão; e por último o Vyana, energia do sistema circulatório do corpo cujos ensinamentos epistêmicos estão descritos nos Vedas e Upanishads (Wilkinson, 2011. p. 168-172).

Alguns povos das ilhas da Polinésia, do Havaí, da Nova Zelândia e do Taiti possuem sistemas de crenças que preconizam o Mana, sendo compreendido como uma energia espiritual sagrada e impessoal, de objetos da natureza ou de pessoas, que, ao possuir esse tipo de energia, ganha

prestígio e autoridade, cujo empoderamento ocorre por ações pessoais, sendo volátil (Tikanga, 2014). Neste sentido, não há como desvincular essa peculiaridade no que diz respeito ao prestígio e a autoridade que a Força, na saga Star Wars, realiza na vida daqueles que a possuem.

Os povos indígenas da América do Norte (Iroquios, Alonquinos entre outros grupos étnicos) tem crença pautada em uma força espiritual denominada de: Manitou, Orenda ou ainda de Iroquios. Esta força, que se encontra em todos os ambientes, pode ser transmitida e manipulada de acordo com a vontade de seu detentor (Hewitt, 2009). Esse hábito de transmissão como de manipulação, se assemelha a maneira como a Força é utilizada em Star Wars pelas classes Jedis e Siths.

Convém relatar que as religiões de origens Abraâmicas, o termo do judaísmo, Ruach, no cristianismo, Pneuma (termo emprestado dos gregos), islamismo, o Ruh, denotam aquilo que entendemos em português como espírito, sendo oposto alma (*Nefesh*, judaísmo, Psiquê do cristianismo e Nasf do islamismo). Estas divergências ontológicas sobre a composição tricotômica ou dicotômica do ser humano coadunam com a dualismo da Força de Star Wars, como suscitados anteriormente. O lado luminoso sempre preza pelo conhecimento e foge dos desejos e paixões, para que determinado indivíduo possa alcançar uma paz interior, ou paz de espírito, contrariando o lado negro que utiliza dessas vontades e paixões para conseguir os seus objetivos finais.

3. A Literatura Star Wars e o dualismo religioso

Ao fazer uma relação analógica do dualismo religioso com a literatura de Star Wars, cabe aqui suscitar que existem vários ideários de cunho religioso que possuem premissas de embate entre a figura do bem contra o mal, do sagrado versus o profano em seu *corpus* doutrinário. Neste aspecto essa seção tomará como *locus* delimitador os preceitos do zo-roastrismo, maniqueísmo, cristianismo e judaísmo, bem como suscitar a relevância que essas aporias dualísticas cognitivas são essenciais na

trama da LSW.

Ao relacionar o zoroastrismo com a literatura da saga tem-se o paralelo epistemológico da Força para com os Jedi e Sith, pois como suscitado em parágrafos anteriores a Força para a ordem Jedi representa a vida (bem), enquanto para os Sith representam sinônimo de poder, destruição e morte (mal). Na concepção Zoroastra quanto a esse embate entre o bem e o mal, esses tipos de dualismo são permanentes em que a salvação de um indivíduo consiste na separação destas duas Forças e não na destruição de uma delas, ocasionando assim uma espécie de paz temporária e certo equilíbrio entre essas duas concepções antagônicas, esse dualismo poderá ser reduzido ao que é bom ou mal, havendo assim um isolamento de ambas as Forças (Wilkinson, 2011, p. 2015).

Conforme os preceitos do parágrafo anterior desse controle do bem sobre o mal e não a destruição do mal por completo, representa a *epistemé* Jedi em sua essência quanto a sua filosofia de vida, uma vez que o Jedi deve dominar os desejos permissivos e sombrios que o lado negro da Força pode oferecer. Para Wallace (2015, p. 25-27), esse domínio constará em manter a calma e meditar e a constância desse hábito o fará alcançar determinado equilíbrio, será um com a Força.

Diferindo da concepção zoroastra, o ideário dicotômico judaico e cristão suas perspectivas partem de diretrizes em que o mal tem que ser extirpado com o intuito que cada indivíduo alcance um final de vida a contento, pois, na aversão entre deus e satanás, como se vê no cristianismo e no judaísmo, temos apenas um dualismo temporário, e não um verdadeiro dualismo pois a diretriz da doutrina judaico-cristã, é que o mal será extirpado, ocorre uma hierarquização de caráter unívoca, que o mal sempre há de ser sobrepujado pelo bem.

No maniqueísmo, em comparação as vertentes religiosas citadas nos parágrafos anteriores em relação a LSW, há essa irreconciliação dessas diretrizes dicotômicas (bem e mal), no tocante a questão do mal moral no indivíduo, que segundo as notas introdutórias da obra: O livre

Arbítrio, de Agostinho de Hipona, ao fazer uma síntese sobre o maniqueísmo quanto ao mal moral afirma:

Havia duas divindades supremas a presidir o universo: o princípio do bem e do mal, A luz e as trevas. Como consequência moral, afirmavam ter o homem duas almas. Cada uma presidida por um desses dois princípios. Logo, o mal é metafísico e ontológico. A pessoa não é livre nem responsável pelo mal que faz. Esse lhe imposto (Hipona, 1995, p. 3).

Quanto a citação acima, destaca-se a imposição do mal ao homem, ou seja, o mal moral que há em cada indivíduo independe de suas decisões, sendo de características intrínsecas e metafísicas, cujas vontades estão sempre a mercê desse mal que há em cada indivíduo e fora dele.

A relação dessa teoria maniqueísta diverge e muito das normas do cânon Jedi, pois por mais que um Jedi sinta a presença do mal sondando constantemente sua vida cognitiva, desde seu treinamento até a sua formação, ele pode evitar esse tipo de mal moral que existe na Força, pois ela não o obriga a nada, ou seja, “um destino pode ser aceito ou rejeitado e todas as escolhas ao longo do caminho cada indivíduo está livre para se fazer o que bem entender” (Wallace, 2016, p. 23-25).

Como pode-se constatar, a sistematização e unidade do arcabouço cognitivo em Star Wars, seus axiomas cognitivos ocorrem diretamente ao que os Jedis e Siths preconizam durante o desenrolar dessa trama literária-cinematográfica, sendo que o equilíbrio desse enredo ficcional pode-se fazer uma relação ao aforismo de Bourdier (1994, p. 45), do “opus operantum está correlacionado com o modus operantum”, pois Pierre Bourdier ao sugerir esses termos, estava se referindo ao equilíbrio das classes sociais, cujo gosto está relacionado com a posição em que cada indivíduo se encontra na sociedade, ou seja, os modelos disponíveis e que definem seus estilos de vida, cuja praticidade não é livre mais sendo autodeterminante pelo *habitus*, que delinea todo o sistema, sendo entendida como a estrutura social, que ao ser interiorizada pelo

indivíduo se transforma em estrutura mental.

Neste aspecto esta máxima resume de como se torna essencial para o *modus operandi* de Star Wars, esses ideários de vieses antagônicos, fazendo com que a trama ficcional desta saga possa fluir de um modo que haja um certo equilíbrio desta luta dos contrários pois, sem estes personagens, essa ficção não teria o mesmo brilhantismo imagético. Nesse interim os Jedis segundo Wallace (2016), seguem pressupostos mais institucionalizados, pois seu *modus vivendi* se baseia não em emoções ou raivas triviais que podem desfocar de seus labores hodiernos, mas em preceitos pautados no que a Instituição (Ordem Jedi), já estabeleceu por cognições normativas ditas como correta (código Jedi), ou seja uma epistemologia cujo cerne tem por axiomas um canon pautado de modo triádico na tradição, institucionalização e no objetivismo, ou seja, “o conselho Jedi não tolera mais hereges que acreditam ter achado um caminho superior que vai de encontro aos 24.000 anos de sabedoria acumulada pela ordem Jedi” (Wallace, 2016, p. 150).

Nesse sentido, quanto a essa rigidez, pautada no tradicionalismo institucional e preceitos cognitivos objetivistas, as instituições sejam religiosas ou não, seguem essas premissas, mas pelo viés religioso, tais preceitos são bem visíveis, como por exemplo, no cristianismo, o tradicionalismo do catolicismo romano que perdura por séculos, mantém suas bases estritamente fundamentais, pela tradição da Igreja, pela tradição escrita, que sistematizam seus principais “dogmas e doutrinas religiosas” (Bento XVI, 2005).

Os Siths ao contrário dos *Jedis*, seus pressupostos têm por cernes o medo, a raiva, como molas motoras, não seguindo um padrão institucionalizado, nem tão pouco tradicional tendo por premissas valores pautados na subjetividade e na individualidade de seus agentes, pois se baseiam em seus sistemas de crenças (código Sith), cujas premissas estão a “desafiar as restrições da ortodoxia” (Wallace, 2016, p. 144), no caso os dogmas doutrinas vigentes da ordem Jedi.

Concernente a subjetividade e a individualidade que os Siths possuem, em paralelismo as cosmovisões seculares que acabam enveredando por esse processo do saber, corroborando na formação de uma epistemé, cujo cerne tem por princípios a pluralidade bem como a relativização de valores dogmáticos gerados no contexto das religiões. Neste aspecto vive-se hoje em dia, por uma ótica, onde a religião, magia e o misticismo, suas representatividades não são mais a força motriz das sociedades desenvolvidas, pois a razão passou a ser o centro das atenções, a fim de compreender a vida tanto individual, como social da humanidade.

Entretanto esse raciocentrismo na contemporaneidade possui uma cosmovisão não excludente da magia, do misticismo ou da religião, mas sim de unificação, em muitos casos, destes preceitos cognitivos há a necessidade de sentido para certas crises que a humanidade possui, sejam financeiras, amorosas, existenciais entre outras, que não são preenchidas em sua totalidade somente pelo viés racional (Crespi (1999, p. 38-39).

Tal fator é bem visível cada vez mais quando as pessoas descobrem novas formas de conhecimento que priorizam a racionalidade, sem deixar que suas relações sociais com as instituições preexistentes desapareçam por completo, ou seja, há um novo modo de viver, que abrange tanto a esfera, mítica e religiosa, quanto a esfera científica, pois, esse *modus vivendi* dos indivíduos, pelo viés científico, pode-se resumir na seguinte proposição em que “os filhos do saber crítico e científico estão se tornando religiosos e místicos” (Boff, 1991, p. 59), gerando assim um hibridismo da humanidade.

Quanto a este hibridismo da humanidade em sua forma epistêmica, de seguir preceitos tanto científico, como mítico, espiritual ou religioso, pode-se fazer uma analogia com o desejado equilíbrio da Força da saga *Star Wars*, evocando a figura do Jedi cinza, como aquele que consegue alcançar o equilíbrio da Força utilizando tanto dos poderes do lado luminoso como do lado negro, sem no entanto sucumbir para o lado sombrio,

ou ainda sendo o ser que não quis mais seguir as ordens do conselho Jedi, por achar que os preceitos estabelecidos por esta organização restringia-os a possuir família, os iniciados só poderiam ser treinados a partir da idade de quatro anos, bem como jamais poderiam fazer uso das habilidades do lado negro.

Destarte, cabe ao Jedi cinza nesse caso a humanidade híbrida, possuir o devido equilíbrio entre as diferentes cognições que há em seu *modus vivendi*, ou seja metaforicamente falando ele consegue utilizar-se de dois lados da moeda, nesse caso sabe equilibrar a razão e a fé, ciência e religião, imanência e transcendência, sem contudo ir para ambas as extremidades e sim conhecer que a essência da vida como um todo, se realiza ao saber utilizar essas duas formas cognitivas que estão inseridas na raiz axial do *ethos humanus*.

4. A literatura Star Wars e seus preceitos teológicos

Para estabelecer quais os preceitos teológicos estão presentes na LSW é preciso identificar que tipos de epistemologias podem compor essa trama literária. Neste sentido utiliza-se como princípio de delimitação metodológica o embate entre os Jedis e Siths. Os primeiros, se auto-definem como defensores da galáxia, respeitando a vida e lutando sempre pelo bem comum de todos, e os *Siths*, como aqueles que utilizam da Força por princípios fixados nos desejos e vontades individuais, sendo suas emoções de caráter destrutivas, a serviço do ódio e da cobiça.

Quanto a esse antagonismo, Wallace (2014), argumenta que os *Siths* utiliza suas crenças, bem como suas vontades, para desafiar as restrições da ortodoxia, tendo por bases princípios individuais e egoístas, em contrapartida os *Jedis* seguem princípios mais ortodoxos, ou éticos, pode-se assim dizer, cujo cerne está na humildade e no bem coletivo de todos.

Nesses princípios de desejos antagônicos dos agentes, suas ações

preconizam de perto a “moralidade do mestre-escravo de Nietzsche”¹. Nos Siths, o cerne de suas ações, é análoga a moralidade do mestre dos pressupostos nietzschianos que seguem padrões que visam a valorização do poder e orgulho, enquanto a moralidade do escravo, no caso os Jedis, se baseia em princípios que valorizam a bondade, empatia entre outros princípios altruístas.

Nesse ideário de batalhas dos contrários, concernente aos preceitos teológicos que compõe essa seção, destaca-se: A teologia da moral (da parte dos Jedis), a teologia Pragmática ou utilitária (da parte dos Siths), e uma teologia messiânica por conta da origem de Darth Vader (Anakin Skywalker).

4.1 A teologia da moral

A teologia da moral que se encontra presente na trama literária em Star Wars, está concatenada aos dogmas que os Jedis têm em sua filosofia de vida, seguindo um ideário de princípios morais, éticos e bons costumes. Tais preceitos se relacionam as cognições do cristianismo, campo que será delimitador epistemológico nesta seção, embora em outras religiões como budismo, islamismo, taoísmo, entre outras também haja princípios análogos da ética e moral.

Para Valls (1994), compreende moral como sendo um conjunto de regras, padrões e normas adquiridos em uma sociedade por meio da cultura, cotidiano e costumes advindo da sociedade e da família, ou seja, aquilo que deve ser considerado padrão normativo, correto e ético em uma sociedade, seja por princípios religiosos, filosóficos ou sociais, de um período de tempo ou lugar.

Sobre esses princípios éticos e morais cabe uma explicação, pois tem-se o entendimento que tais práticas segue a premissa de que cada

1. Para mais informações como são formados os preceitos cognitivos do mestre e escravo nietzschianos, consultar em: NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 36.

indivíduo tem a escolha de participar ou não de determinadas práticas, sejam elas imputadas ou não por sistemas religiosos, filosóficos, políticos, sociais e econômicos. Por exemplo no início da era cristã, os primeiros cristãos escolheram não aceitar práticas religiosas, culturais e até políticas do sistema romano, motivo pelo qual foram acusados de misantropia, infanticídio, canibalismo entre outras mazelas, sendo perseguidos e mortos.

Nesse interim quanto aos Jedis, segundo Wallace (2014), sua premissa segue certa moralidade e ética que são relacionados ao altruísmo, ou seja, na humildade, no amor, no cuidar com o próximo e na paz de espírito, sendo virtudes contrárias ao egocentrismo, misantropia e ao orgulho (Siths), características análogas a princípios cristãos bem explícitos e expostos em textos neotestamentários, como por exemplo, o de amar o próximo como a ti mesmo (Mc. 12:31), ou de viver em comunhão uns com os outros (At. 2:42-47), ou ainda de estar em alegria, cuidando uns dos outros e aconselhando (Cl. 3:16).

4.2 Teologia pragmática ou utilitária

A teologia pragmática ou utilitária em Star Wars, está relacionado com as ações dos Siths para com todos os agentes que há na saga, pois essa classe segue princípios individualistas maquiavélicos de conquista, de poder acima de tudo e de todos, cuja ordem do discurso pode ser resumida no seguinte adágio:

Aqueles que seguem o lado negro sempre confundem seu poder com uma prova de que encontram o caminho. Sim o lado negro oferece poder, mas é poder sem controle ou direção. Aqueles que o detêm carecem de habilidades para fazê-lo com sabedoria (WALLACE, 2015, p. 123).

Os Siths seguem a individualidade, cujas emoções destrutivas estão a serviço do ódio e da cobiça, e se possível for alcançar um poder sem controle. Quanto às características utilitárias e pragmáticas do Siths, há

uma relação de caráter normativo, um certo tipo de antinomismo, em que as normas são desobedecidas em muitos casos com o intuito de alcançar seus objetivos finais. Há casos que ocorrem atos de irracionalidade e de extrema crueldade mesmo para com seus pares. Por exemplo, para Wallace (2014, p. 66), uma das prerrogativas da epistemologia Sith é conhecida como “regra de dois”, em que há a figura de apenas dois agentes, sendo um mestre (*Lord*) e um aluno (*Darth*), onde o processo cognitivo culmina com este em matar seu mestre.

Quanto a essa metodologia de ensino dos preceitos Siths (regra de dois), segundo Wallace (2015), sua origem parte de um Sith conhecido como *Darth* Bane, que percebeu que o ensino didático Sith era muito parecido com os dos Jedis, repleto de mestres e aprendizes, ou seja, havia uma grande falha em seu processo organizacional quanto a quantidade de membros que detinham desse tipo de poder, sendo necessário limitar apenas a dois seres que poderiam manejar os poderes que o lado negro poderia lhes oferecer.

Concernente a essas características antinomistas, tal preceito ético e moral, há um nítido subjetivismo exacerbado, pois, a responsabilidade do indivíduo não tem guias ou normas objetivas, cada um defende sua própria causa, ou seja, fruto nítido dos Sith, que visam cada vez mais a individualidade, bem como a irracionalidade de seus agentes.

O individualismo, segundo Geisler (2006), surge de um tipo de “solipsismo moral”,² em que cada situação é automaticamente distinta, não havendo comunidades de valores que transcendem a individualidade, e no caso os Siths, corrobora com esse pressuposto Geisleriano, pois cada decisão para essa casta é única e autônoma. Convém destacar que esse individualismo dos Siths, em comparação ao altruísmo dos

2. Kant chama de solipsismo moral, o egoísmo que se situa no sujeito a fonte de todas as normas morais, onde o indivíduo não aceita outras normas fora dele mesmo, sendo tal atitude mais vista no campo prático do que simplesmente na teoria. Para mais informações quanto a esse tipo de egocentrismo antropológico e suas implicações na área da moralidade e da ética na sociedade, favor consultar em: KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Brasil S.A, 2004, p. 79.

Jedis, pode estar no modo de seu treinamento, pois os Jedis estimulam o treinamento desde a infância. À medida que seus poderes crescem, aqueles que podem usar a Força devem aprender como podem ajudar os outros, não apenas eles mesmos, diferindo da casta Siths.

O irracionalismo, norma ética e moral bem atuante na cognição Sith, caracterizado por não tentarem quaisquer resoluções racionais dos conflitos que são estabelecidos durante toda a historiografia literária da saga, neste aspecto acaba ocorrendo uma inversão de valores, pois não há qualquer possibilidade de paz com a casta Jedi. Esse visível dualismo entre o que é certo e errado acaba por denotar não haver uma verdade nos princípios epistemológicos dos Siths, por mais que cada agente possua suas convicções individuais e poder de escolha, uma vez que seus preceitos são suplantados pela incapacidade de resolver conflitos morais, devido a seus ambientes serem de torpeza e destruição.

4.3 O Messianismo em Star Wars

Ao referir-se sobre a representatividade messiânica que se encontra na literatura de Star Wars, tem-se que fazer uma analogia hermenêutica de *Darth Vader* (quanto sua origem), com o ideário do messianismo judaico, pois sua aplicabilidade nesta secção é apenas para fins práticos e metodológicos, pois segundo Queiroz (2003, p. 27-28), há diversos tipos de messianismos encontrados ao redor do mundo seja nas tribos indígenas da América no Norte, da África, da Oceania, bem como no cristianismo e no Islamismo. Pois segundo os pressupostos desta autora, ao traçar os cerne epistemológicos de crenças destes messianismos que há no globo, todos acabam tendo pontos em comum, como por exemplo: “O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem sobre o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre tratando-se pois de um líder religioso ou social”.

Suscitados esses aspectos peculiares pode-se chegar a um denominador comum do que vem ser esse messianismo nesta saga. Sansweet

(2008), afirma que *Darth Vader* antes se tornar um personagem maléfico da ordem Sith, o mesmo era conhecido como Anakin Skywalker, que foi treinado pelos Jedis como aquele que traria o equilíbrio para a Força, destruiria os Siths e traria a paz, a figura arquetípica do escolhido.

Quanto essa premissa da vinda de um personagem que seria o salvador e o redentor, que destruiria o mal de uma vez por todas e traria a paz, tem-se uma analogia com o messianismo judaico do século I e II, em que segundo Tabor (2006), Horsley (1995) e Scardelai (1998), afirmam que nesta época havia a ideário de um messias cujo cerne de sua missão era libertar Israel das nações estrangeiras que escravizavam o povo como um todo, cuja figura arquetípica (modelo) se prefiguraria como um rei de linhagem palaciana Davídica Jerusalemita, ou como a figura de um bom pastor Belemita, que se encontra tanto na literatura, como na tradição oral judaica.

Para Knohl (2001), esses parâmetros messiânicos do século I e II concernente ao locus Jerusalemita e Belemita no contexto atual tem surgidos inúmeras hermenêuticas plausíveis de pesquisadores, que afirmam que o messianismo judaico, não era só uniforme (messias-rei), ou biforme (messias- rei e messias-bom pastor), mais surge ainda a figura de um messianismo catastrófico ou messias-eframita (ideologia que tem por paramentos a humilhação, rejeição e a morte do messias, sendo partes inseparáveis do processo redentor), bem como a composição de um messias sacerdotal.

Sobre a tradição oral judaica no messianismo, em comparação com a ordem Sith, Wallace (2014, p.48), afirma: “O Sith’ari será livre de limites; O Sith’ari guiará e destruirá os Siths; O Sith’ari trará os Siths da Morte e os formará mais fortes que antes”. Essa de crença de tal casta é pautada na oralidade, afirmando que surgirá um tipo de Sith puro sangue cujo topônimo se chama Sith’ari, que em vez de trazer paz e equilíbrio a Força como na crença Jedi (escolhido), para os Siths este tipo de messias trará mais Força e os livrar-lhe-ás até da morte, dando um certo

sentido de imortalidade a essa ordem.

Nota-se que ao se fazer essa analogia destas duas crenças quanto ao surgimento do escolhido (Jedi) e do Sith'ari (Siths), ocorre um certo silogismo, bem como um dualismo, no tocante a ideia de ser alguém com poderes infinitos, que independentemente das diferentes finalidades em que cada casta prediz, este trará uma certa confiança de vitória um sobre o outro, no caso a derrota do mal (Siths) pela hermenêutica Jedi, e o alcance de poder absoluto e a subjugação dos mais fracos pela interpretação Sith.

4.4 O livre arbítrio em Star Wars

O livre arbítrio que se estabelece nessa secção consiste na relação com o personagem Anakin Skywalker, posteriormente transformado em Darth Vader, por conta de sua escolha em preferir o lado negro da Força, possuindo desejo incontrolável de deter um poder que poderia até evitar a morte de sua esposa, Padmé Amidala, constantemente revelados em sonhos deste personagem³. Quanto a essa escolha, a relação que se cria segue princípios cognitivos cristãos e filosóficos do que vem ser o livre arbítrio em Star Wars, dado a decisão deste personagem. Entretanto nesta secção, seu arcabouço se delimitará a seguir a proposição epistemológica cristã.

Sobre o livre arbítrio, ao longo da história do cristianismo, houve muitas controvérsias e alguns debates calorosos, como por exemplo no século IV entre Agostinho de Hipona e Pelágio, onde para Bogas, Couto e Hansen (2017, p. 169), o preceito pelagiano compreendia que a humanidade possui a capacidade de decidir quem será no futuro pelo livre arbítrio sem a necessidade de depender da graça de Deus, que se baseia no fato de resistirem por sua própria vontade a tudo que se refere

3. Para mais informações sobre a origem deste personagem da saga *Star Wars*, consultar em: SANSWEET, Stephen. Jonh. *The Complete Star Wars Encyclopedia*. New York: Del Rey. 2008.

a Deus. Em contrapartida a perspectiva agostiniana o livre arbítrio está ligado diretamente a graça de Deus, onde a liberdade humana deve ser entendida como a capacidade somente de pecar e de praticar a iniquidade, desconsiderando a graça divina de transformação. Colocando neste aspecto a liberdade e a soberania de Deus acima de toda a liberdade humana.

Outro exemplo da historiografia cristã concernente ao livre arbítrio ocorreu no século VII e VIII entre os Jansenistas e Jesuítas, que para Quinson, Lemaitre e Sot (1995, p. 167), essas ordens monásticas do catolicismo romano tiveram divergências quanto ao entendimento do que era o livre arbítrio e sobre a questão da graça concebida por Deus ao homem, assim como seus predecessores católicos no passado (Agostinho e Pelágio), pois para os Jansenistas que seguia uma diretriz nas ideias agostiniana, ensinava que a graça é totalmente imerecida e que o livre arbítrio do homem é exclusivamente dependente da vontade de Deus, pois tais já nasce predestinados a danação ou salvação, enquanto para a ordem jesuíta a graça é eficaz quando o homem consente e coopera com Deus através do livre arbítrio, ocorrendo assim uma espécie de sinergismo ou auxílio mutuo entre Deus e o homem para a sua salvação.

Nessa premissa citada acima, ao analogisar os eventos literários que se preconizam em Star Wars, Quinson, Lemaitre e Sot (1995, p. 165), afirmam que “o livre arbítrio deve ser entendido como a não imposição do poder de Deus sobre a vontade e as escolhas individuais do homem”, que em comparação a diretriz Jedi quanto a este entendimento, a Força luminosa não obriga o indivíduo a fazer nada, e sim todas as suas escolhas dependem exclusivamente de cada um.

Quanto a essa perspectiva Wallace (2016), afirma que os Jedis como principais proponentes da Força, quanto ao seu lado luminoso, cada indivíduo é definitivamente livre, podendo seu destino ser aceito ou rejeitado, pois todas as suas escolhas ao longo do seu *modus vivendi*, são livres para se fazer o que quiser. Neste sentido o resultado final da

vida das pessoas depende de total exclusividade de cada um.

A proposição mencionada acima pode-se correlacionar com um texto neotestamentário de I Co. 6:12, que diz: “Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas me convêm; todas as coisas me são lícitas, mas eu não deixarei dominar por nenhuma”. A hermenêutica desse texto aborda sobre a proposição do livre arbítrio, o que cabe a cada indivíduo, quanto a suas escolhas, depende exclusivamente deste. Nesse aspecto essa premissa acaba corroborando com os ideários da Força, seja luminosa ou do lado negro, pois o indivíduo é que decide que lado deve seguir, mesmo que haja uma interferência, seja esta direta ou indiretamente de possíveis fatores que podem ocorrer hodiernamente as pessoas, como por exemplo: Doenças, acidentes, entre outras aporias, todavia isso não muda o poder de decisão de cada pessoa.

4.5 A Teologia da retribuição em Star Wars

A teologia da retribuição, ou doutrina da retribuição suas bases axiômáticas segundo Lindez (2011, p. 23-29), estão pautadas em uma lógica mecânica de causa e efeito por conta de princípios legalista que servem para compreender e justificar a punição ou recompensa seja de deuses aos seus servos (ritos pagãos), ou pela perspectiva judaica por seu código de ética monoteísta, havendo em ambos os âmbitos uma mesma proposta de punir ou recompensar. No preceito judaico em comprimento a vontade do Deus de Israel, cria-se uma égide rígida da distribuição da justiça divina, originando um relacionamento Deus homem ou homem e Deus, em que se torna invariável tal proposição.

Neste aspecto tais ações estão presentes na saga literária em Star Wars, pois, segundo Wallace (2016, p. 36-43), os Jedis usam a Força para o conhecimento e defesa, logo nunca para atacar, sendo que seu emprego fornece um *locus* ético, em harmonia com esse ser, trazendo equilíbrio a sua vida. Diferente do *modus vivendi* Sith, pois o efeito final de suas ações se concentra no individualismo, na conquista de poder as

custas do caos, cujas consequências causam um certo desconforto e uma inquietude para aqueles que buscam esse lado da Força, por isso não há uma harmonia e sim um desequilíbrio.

No tocante a esse desequilíbrio na vida dos Siths, quanto ao uso da Força, como suscitado em seções anteriores, tem-se o exemplo de Anakin Skywalker, que antes se tornar um mestre Jedi, mudou para o lado negro, transformando sua vida de harmonia e amor para com os outros indivíduos, em mundo cercado de perseguição, ódio, desconforto e caos.

Ao se fazer uma analogia destes preceitos (causa e efeito), com princípios religiosos seja do cristianismo, budismo, entre outros sistemas ligados ao campo religioso, todos seguem parâmetros que estão concatenados ao resultado final, teleológico, que cada indivíduo deve alcançar, bom ou mal, devido suas ações. No Cristianismo esse processo mecanicista se liga, a lei da sementeira⁴ que, segundo o texto neotestamentário de Gálatas. 6:7b, diz: “Pois o que o homem semear isso também colherá”,⁵ que neste caso a lei da justiça se aplica ao peso medida pré-estabelecido pelas ações de cada um.

Convém afirmar que nem todos os resultados finais dependem das ações pessoais, pois há certas ocasiões que nem tudo que se colhe na vida foi plantado um dia, uma vez que esse aspecto está ligado a área das relações humanas, porque é preciso analisar o ser humano em seu contexto histórico, social, psicológico e religioso específico, associado com cada caso, ou seja, a lei da causa e efeito não se aplica cegamente nesta situação.

No Budismo por exemplo, esse processo se relaciona com a doutrina da *samsara*, que corresponde a um ciclo de renascimento, estando

4. Quanto a esse princípio da sementeira o apóstolo Paulo usa essa diretriz em vários de seus ensinamentos, a fim de transmitir a ideia de investimento e retorno de Deus, conforme os merecimentos das ações sejam de bondade ou de maldade de cada indivíduo, de acordo com os textos de 1Co. 9:11; 15:42; 2Co. 9:6 e Gl. 6:7. Cf.: BÍBLIA sagrada. *Tradução de João Ferreira de Almeida*: Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

5. Conforme. BÍBLIA, 1995, p. 1642.

concomitantemente interligado ao *karma*, que se refere a ação intencional do indivíduo, para os atos bons e maus, e suas devidas consequências por conta destas ações. Nesse aspecto no budismo a lei da causa e efeito corresponde a tudo que é vivo no universo, pois uma ação, uma palavra ou até mesmo um pensamento, criam uma causa, que determina os acontecimentos da vida. Para Wilkinson (2011), o efeito corresponde a causa praticada, boa ou má, desta forma, por exemplo um indivíduo que faz o mal constante, terá uma vida infeliz, que ao contrário daquele que faz o bem, sua vida será feliz. Nesse aspecto, quanto aos princípios de causa e efeito, acaba correspondendo a todo ato da vida moral da humanidade correlacionado com a reação semelhante dirigida a ele, determinados acontecimentos da vida ocorrem devido a essa “retribuição ética do cosmos”.⁶

Considerações finais

Redescobrir, reinventar, convergir, remodelar, transmutar, entre outras palavras, podem sintetizar o que representa a saga Star War ao longo de seus mais de quarenta anos de existência para as diferentes áreas do saber, pois surgem diferentes interpretações das ações de seus personagens principais (Jedis e Siths), que se coadunam a situações hodiernas da humanidade, como por exemplo a epistemologia dualista que há nas religiões, no caso o embate cognitivo entre o bem versus mal, o sagrado e profano. Esse preceito dicotômico e bem visível nessa trama fílmica e literária, o que fez surgir o interesse destes pesquisadores em

6. Essa visão de retribuição ética do cosmos, Max Weber afirma que “o mundo é um cosmos ininterrupto de retribuição ética, em que culpa e mérito são infalivelmente retribuídos dentro do mundo, por meio dos destinos numa vida futura pelos quais a alma deverá passar por um número infinito de renascimento, onde méritos éticos levam uma vida até o céu, mas sempre apenas temporariamente até que se esgote a conta dos méritos. Do mesmo a finitude de toda vida terrestre é a consequência da finitude dos bons e maus feitos na vida anterior da mesma alma, e os sofrimentos da vida atual que parecem injustos do ponto de vista da retribuição, são expiações de pedados de uma vida passada. No sentido mais rigoroso, é exclusivamente o próprio indivíduo que cria seu destino”. Conforme: WEBER, Max. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991, p. 355.

analisar as representações religiosas e teológicas que a literatura Star Wars possui.

Nesse sentido, com o propósito de delimitar o *corpus* dessa pesquisa, enveredou-se pela parte literária desta saga das obras compiladas por Daniel Wallace, visto que o campo de produção de Star Wars, conhecido como universo expandido, abrange incontáveis produções que como visto antes, vão desde jogos de vídeo game, obras de culinárias, quadrinhos, animações, séries de tv, entre outros produtos.

A correlação da literatura da saga em Star Wars, se tratando de um substrato da cultura pop com o aspecto religioso e teológico, ocorreu através de um grande mosaico cognitivo de áreas como sociologia, filosofia, teologia, ficção científica, entre outras, dando suportes teóricos para que o teólogo fizesse mais sentido à pesquisa. De maneira alguma tentou-se fixar diretrizes que venham a ditar uma via de regra normativa, pois esse grande mosaico cognitivo aqui suscitado faz com que a tematização desta pesquisa não acabe por aqui, porém se expanda cada vez mais.

Concernente a essa expansão, destaca-se que na contemporaneidade, o arcabouço de várias esferas do saber, seja este científico ou de senso comum, corrobora para que as semiologias e os arquétipos (modelos) imaginários, em muitos casos de interpretação da ação do cotidiano, possam englobar desde produções literárias até produções cinematográficas, surgindo com isso diversas cognições nesse mundo cosmopolitano.

Concernente a essa interpretação do cotidiano Reblin, utiliza-se do topônimo da “Teologia do cotidiano”, sendo entendida como uma cognição que não se prende ao pragmatismo racional, ou a uma esfera religiosa, todavia o que cada pessoa interpreta da sua maneira, ou seja, que ao “debruçar-se sobre a teologia do cotidiano implica em verificar como esse senso epistemológico comum interpenetra as mais diferentes narrativas e linguagens que permeiam a vida social cotidiana” (Reblin, 2015, p. 95).

Nesse caso a vida social do cotidiano na literatura em Star Wars

acaba transmutando dos livros literários para figuras arquetípicas das religiões e das cognições teológicas, ocorrendo desta forma um verdadeiro *mundus imaginalis*, cuja compreensão está em intermediar os enredos e personagens da literatura de Star Wars ao universo das religiões, cuja analogia patentes e latentes compiladas nessa pesquisa, procurou-se em certo sentido dar um sabor a mais a esse ícone cinematográfico.

Convém destacar que a égide do “mundus imaginalis” (Corbin, 1972), vem ser o grande contrapeso desta pesquisa, pois esse aforismo diz respeito a um intermundo de dialogicidade entre as proposições empíricas e abstratas, ou ainda seguindo a ótica filosófica do conhecimento, um mundo que fica entre a cognição platônica (mundo inteligível) e aristotélica (mundo sensível), surgindo uma epistemologia híbrida e não há uma hierarquização dicotômica dessas esferas do saber, e sim um constante mundo de transformações, um verdadeiro *mutatis mutandis* cognitivo e tais ideários concatenam-se com a temática proposta dessa pesquisa a literatura de Star Wars.

O enriquecimento desses arquetipos, não há como deixar de suscitar a clássica frase dos textos de Star Wars, *a long time ago galaxy far, far away*, (A muito tempo atrás em uma galáxia tão, tão distante.... Tradução nossa). Remete-se dizer que por mais que essa obra filmográfica tenha se passado a muito tempo desde sua primeira produção, de tão, tão distante, não há nada, pois a cada dia há constantes remodelações, pode-se dizer convergências para outros campos epistemológicos dessa saga.

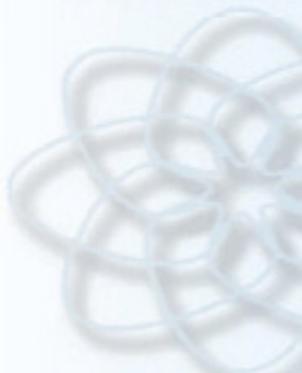
Referências

- BENTO XVI. *Do Santo Padre. Catecismo da Igreja Católica: Compêndio*. Vaticano: Editrice Vaticana, 2005.
- BÍBLIA sagrada. *Tradução de João Ferreira de Almeida: Revista e Corrigida*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BOFF, Leonardo. *A Fé na Periferia do Mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

- BOGAS, Antônio S.; COUTO, Márcio A.; HANSEN, João H. *Patrística: Caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOURDIER, Pierre. *Gosto de Classe e Estilo de Vida*. In ORTIZ, Renato (Org.). Pierre Bourdier. São Paulo: Ática, 1994.
- BREZNICAN, Anthony. George Lucas on Star Wars The Force Awakens: They weren't keen to have me involved. 2015. Disponível em: <<https://ew.com/article/2015/11/20/george-lucas-star-wars-force-awakens-breakup>>. Acesso em 20 de jul. 2019.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Unicamp, 1992.
- DAILYMAIL. *Cavaleiros Jedís Exigem que a Quarta Maior “Religião” Da Grã-Bretanha Receba Reconhecimento*. Mail Online, 16 nov. 2006. Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-416761/Jedi-Knights-demand-Britains-fourth-largest-religion-receives-recognition.html>>. Acesso em: 19 fev. 2019.
- COMBO POP. *Guia Cânone de Star Wars*. 2016 Disponível em: <<http://combopop.com.br/guia-canone-de-star-wars/>>. Acesso em: 20 jul. 2019.
- CORAL, Guilherme. *Entenda o universo expandido de Star Wars*. 2012. Disponível em: <<https://nosbastidores.com.br/o-que-e-universo-expandido-star-wars-entenda>>. Acesso em: 20 jul. 2019.
- CORBIN, Henry. *Mundus Imaginalis: The imaginary and the imaginal*. New York: Spring, 1972.
- GARCIA, Monique Luiz. *A Mitologia de Star Wars com George Lucas e Bill Moyers*. 2013. Disponível em: <<http://youtu.be/rF5ebRiNBk4>>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- HEWITT, Jonh. Napoleon. Brinton. Orenda And a Definicion of Religion. *Magazine American Antropologist* [online]. v. 4, n.1, out., 2009, p, 33-46. Disponível em: <<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1902.4.1.02a00050>> Acesso em: 20 fev. 2019.
- HIDALGO, Pablo. *Star Wars: The essential reader's companion*. New York: Del Rey Books, 2012.
- HIPONA, Agostinho. *O livre Arbítrio*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAKOBWITZ, Sharon. EGAN, Vicent. A Tríade Sombria e Traços Normais de Personalidade. *Personalidade e diferenças individuais. Revista eletrônica do departamento de psicologia da universidade de Glasgow* [online]. Glasgow – Escócia, v. 2, set., 2006, p. 331-339. Disponível em: <https://www.academia.edu/157853/The_dark>

- [triad_and_personality](#)>. Acesso em: 19 de fev. 2020.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Brasil S.A, 2004.
- KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- LINDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e Sábios em Israel*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- LUCENO, E. S. Luceno. *Darth Plagueis*. São Paulo: Aleph, 2016.
- MORIN, Edgar. *Rumo ao Abismo?* Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 3.ed. São Paulo: Alfa e Ômega, 2003.
- QUINSON, Marie-Therese; LEMAITRE, Nicole; SOT, Veronique. *Dicionário Cultural do Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- ORDEM JEDI DO BRASIL. 2016. Disponível em: <<http://ordemjedi.com.br/ordem/>>. Acesso em: 19 fev. 2020.
- REBLIN, Iuri Andréas. *Perspectivas hermenêuticas acerca da representação religiosa nas histórias em quadrinhos*. In: REBLIN, Iuri Andréas; RODRIGUES, Márcio dos Santos. (Orgs.). *Arte Sequencial em Perspectiva Multidisciplinar*. Leopoldina: ASPAS, 2015.
- RODRIGUES, Sheila Darcy Antonio. *A literatura como parte de uma narrativa transmidiática: Uma viagem ao sistema literário de Star Wars*. 141f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.
- SANSWEET, Stephen. Jonh. *The Complete Star Wars Encyclopedia*. New York: Del Rey. 2008.
- SANTAELLA, Lucia. *A Teoria Geral dos Signos: Semiose e auto geração*. São Paulo: Ática, 1995.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus: Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.
- TABOR, James D. *A Dinastia de Jesus: A história secreta das origens do cristianismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.
- TIKANGA. *Mana o Que é Isso*. 2014. Disponível em: <<http://www.mao-ri.org.nz/tikanga/default.php?pid=sp98&parent=95>>. Acesso em: 20 fev. 2019.

- VALLS, Álvaro L. M. *O Que é Ética*. Coleção Primeiros Passos. n. 177. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- WALLACE, Daniel. *Livro do Sith: Segredo do lado Negro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- WALLACE, Daniel. *O Caminho Jedi: Um Manual Para Estudantes da Força*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Universidade de Brasília, 1991, p. 355.
- WILKINSON, Philip. *Guia ilustrado Zahar de Religiões*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- YOKE, Ho Peng. *Li, Qi, Shu: Uma Introdução à Ciência e Civilização na China*. New York: Mineola, 2015.



Enviado em
21.01.2020
Aprovado em
24.06.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutoranda em
Teologia (EST –
São Leopoldo,
RS). Bolsista da
CAPES. Contato:
vanessarmeira@gmail.com

O diabo e a tentação em “O Moinho do Diabo”, de Andersen

The devil and temptation in
Andersen’s “The Devil’s Mill”

*Vanessa Meira

Resumo

Este artigo fará, através da pesquisa bibliográfica, uma avaliação teológica do conto “O Moinho do Diabo”, de Hans Christian Andersen. Essa análise incluirá o cotejamento entre a narrativa de Andersen e outras narrativas que incluam as figuras do diabo como tentador e do moinho como lugar de tentação. Esse conto ilustra como narrativas tradicionais somadas à tradições orais podem possibilitar novas leituras de conceitos teológicos, e reinvenções da figura bíblica do diabo na cultura popular. No caso do conto analisado nesta pesquisa, é possível concluir que um de seus objetivos é garantir ao leitor que, ainda que o diabo seja astuto, é possível superá-lo, e até mesmo enganá-lo, como demonstrou Andersen.

Palavras-chave: Hans Christian Andersen; Diabo; Tentação; O Moinho do Diabo

Abstract

This article will, through bibliographic research, make a theological evaluation of the short story “The Devil’s Mill”, by Hans Christian Andersen. This analysis will include the comparison between Andersen’s narrative and other narratives that include the figures of the devil as a tempter and the mill as a place of temptation. This tale illustrates how traditional narratives added to oral traditions can enable new readings of theological concepts, and reinventions of the biblical figure of the devil in popular culture. In the case of the short story analyzed in this research, it is possible to conclude that one of the objectives of this tale is to assure the faithful that, even if the devil is astute, it is possible to overcome him, and even deceive him, as Andersen demonstrated.

Keywords: Hans Christian Andersen; Devil; Temptation; The Devil’s Mill

Introdução

O diabo, além de um fabuloso personagem literário, em muitos grupos religiosos, é responsabilizado por todo o mal presente no mundo. O imaginário religioso cristão ocidental constrói muitas imagens para ele e atribui-lhe o título de *tentador* (PIMENTEL, 1995, p. 13). No conto *O Moinho do Diabo*, de Hans Christian Andersen, é possível perceber a atuação do diabo exatamente nesse sentido. Embora esse conto de Andersen não figure na lista de suas produções mais famosas, ele contém elementos de uma teologia que encontra eco no imaginário religioso brasileiro: a figura tentadora do diabo através da ambição, e o desfecho vitorioso do protagonista sobre a tentação diabólica. Como representação do mal e antagonista de Deus, a figura bíblica do diabo é uma herança da tradição cristã ocidental. Junto com a figura do diabo, os conquistadores portugueses trouxeram ao Brasil o tema do diabo enganado ou superado por seres humanos (MAIOR, 1975, p. 15; PIMENTEL, 1995, p. 17). E logo que a figura do diabo chegou ao Brasil, a teologia popular tratou de reinterpretá-lo (SOUZA, 2005, p. 68).

A religiosidade popular de matriz cristã ocidental sempre acreditou

na presença e ação do diabo no mundo, e essa reflexão teológica “[...] encontra-se presente na religiosidade popular cristã brasileira. Seja ela católica ou ainda protestante” (CUNHA; SANTOS, 2015, p. 57). O objetivo desse artigo é analisar, através da pesquisa bibliográfica e da análise literária e comparativa, a representação do diabo feita por Andersen em seu conto, buscando correspondências com a imagem do diabo no imaginário religioso cristão brasileiro, bem como avaliar o conceito de tentação presente no conto, dentro de uma perspectiva cristã, que levará em conta a tradição protestante/evangélica e católica, pois a teologia popular faz releituras e reinterpretações de elementos do ensino oficial da dogmática cristã, “tanto católica como protestante” (CUNHA; SANTOS, 2015, p. 41). A opção por essa visão mais ampla do tema da tentação e do diabo é justificável pois, apesar de o catolicismo popular brasileiro ser a “matriz da fé” do povo brasileiro (RUBENS, 2008, p. 37), a teologia popular brasileira é um fenômeno que também ocorre no protestantismo (CUNHA, 2012, p. 277-359).

Este artigo utilizará a classificação dos contos populares e as observações de Câmara Cascudo (2002; 2003), que coletou e analisou vários contos da tradição oral brasileira que falam do diabo sendo enganado ou superado por seres humanos quando “perde a aposta e é derrotado” (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 21).

1. O diabo e seus moinhos

Na teologia popular, como a do período colonial brasileiro, o diabo por vezes era visto como uma espécie de deus reserva, a quem se poderia recorrer sempre que o Deus oficial não atendesse (SOUZA, 2005, p.141), e isso se dava através de pactos e acordos. No entanto, há várias narrativas sobre pactos entre o diabo e seres humanos que terminam com o diabo “[...] enganado pelo homem ou mulher com quem realiza o acordo” (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 67). E muitos personagens fictícios encontraram a tentação em um moinho, com o próprio diabo à

espreita, aguardando moleiros incautos ou ambiciosos para propor-lhes tratos ou fazer negociatas.

Ao longo da história, muitos autores usaram o cenário pastoril com um moinho para dar vida à suas obras. Um exemplo é o conto britânico coletado por Evelyne Brisou-Pellen, que faz parte do livro *Contes traditionnels de Bretagne* (BRISOU-PELLEN, 1992). Nesse conto, o personagem Yves Kerbic é um homem muito pobre e precisa de um moinho para prover sustento para sua família, então o diabo se apresenta para o personagem no corpo de uma cobra, como o fez no relato do livro de Gênesis na primeira tentação à seres humanos. Assim, a “antiga serpente chamada diabo” (Apocalipse 12:9) ofereceu para Yves tudo o que ele precisava e desejava, usando da mesma astúcia que utilizou para seduzir Eva (2 Coríntios 11:3).

Obviamente, ao longo das eras, o diabo refinou seus métodos, pois Eva sequer se espantou por estar falando com uma serpente, e, possivelmente, Yves não deve ter achado isso tão comum assim. Fato é que, segundo a lenda, o diabo ofereceu um moinho para Yves dizendo que ele e suas hostes infernais construiriam o moinho em uma noite, e caso não conseguisse realizar a empreitada, estava cancelado o trato. Porém, se ao amanhecer, um moinho estivesse construído, Yves Kerbic perderia a alma para o *maligno*.

Nessa narrativa, o moleiro consegue ser mais astuto que o próprio diabo, o engana, colocando no lugar da pedra uma estátua de Nossa Senhora, assustando o demônio, que foge apavorado num redemoinho de fogo. Assim, o moleiro consegue rescindir seu contrato com o *tinho*, e ainda fica com seu moinho. Esta narrativa faz parte de uma lenda francesa e o moinho de fato existe, está localizado na comunidade de Guérande em Loire-Atlantique, na França e faz parte dos monumentos históricos franceses.¹

Num romance de 1945, *Whitehorn's Windmill*, de Kazys Boruta

1. Disponível em: <https://www.moulins-a-vent.net/Moulins/guerande_cremeur.htm>. Acesso: 02 dez. 2018.

(2010), baseado numa tradição lituana, podemos conhecer *Baltaragis*, o personagem principal, que é um moleiro. Ele também faz um trato com o diabo (chamado de Pinčukas no romance) que consiste em entregar sua filha primogênita, Jurga, ao diabo. O moleiro estava tão preocupado com o fato de sua filha não ter um pretendente e estar envelhecendo, que disse em certo momento que a casaria até com o próprio diabo (em algumas versões, a própria moça diz que casaria com o diabo, com medo de ficar solteira).

Porém, o final da narrativa de Boruta é trágico. Baltaragis tenta enganar o diabo mas perde sua esposa (que morre no parto), Girdvainis (um príncipe que tenta salvar Jurga) perde seus cavalos e é morto pelo diabo, Jurga fica sem seu príncipe e, finalmente, Baltaragis perde sua amada filha para o *tentador* (BORUTA, 2010).

Há ainda outro conto semelhante, coletado do folclore italiano, por Ítalo Calvino. Chama-se *Nariz de Prata*, e o diabo “aparece vestido de preto com seu estranho nariz de prata, pedindo a uma pobre lavadeira que lhe confie uma de suas filhas para trabalhar como criada em sua casa” (CORSO; CORSO, 2006, p. 153). E o diabo raramente aparece por acaso, “na verdade, como bem cabe às aparições do demônio, ele foi conjurado por uma das irmãs, ao exclamar que preferia partir com o próprio diabo a passar uma vida de tanta miséria” (CORSO; CORSO, 2006, p. 153), assim como Jurga e seu pai convidam o diabo para a narrativa, angustiados com medo da solteirice da moça.

Em *Das Mädchen ohne Hände* (*A garota sem as mãos*), narrativa coletada pelos irmãos Grimm (2016), um moleiro que havia perdido tudo estava na mais absoluta miséria, resolve então fazer um trato com o diabo. A tentação de ter, facilmente, riqueza e provisão para o resto da vida, poupando a família de uma existência miserável, enche o coração do moleiro. E o diabo pede apenas *o que está atrás do seu moinho* em troca de toda fartura e riqueza. O moleiro tenta se recordar o que existe atrás do seu moinho e conclui que ali, há apenas uma velha macieira.

Feito o trato, o diabo afirma que em três anos voltará para buscar o que lhe pertence.

Quando o moleiro chega em casa, se depara com grande riqueza, baús e caixas cheios de ouro e sua esposa questionando de onde saiu tanta coisa. O moleiro responde que fez um trato com um velho na floresta e prometeu o que estava atrás do seu moinho e que em se tratando da macieira, havia feito um bom negócio. Sua esposa, aterrorizada, conta que no momento em que ele estava fazendo negócio com o velho, a filha dos dois estava varrendo o quintal atrás do moinho. Após ver-se enganado pelo diabo, o moleiro não pensa em abrir mão da riqueza recebida, e se dispõe inclusive a cortar as mãos da sua filha. O diabo não consegue se aproximar da menina, pois suas mãos estava demasiadamente limpas, representando a pureza e a falta de pecados na vida da pobre moça que estava, desde o dia do trato de seu pai com o diabo, sem cometer nenhum pecado. O diabo portanto, não consegue acesso à menina.

A história contrapõe os valores cristãos, representados pela filha, que era *linda, piedosa, obediente, pura e fiel*, com a ambição do pai. A história exalta a fé, a piedade e a devoção da filha do moleiro, que por ser tão fiel e piedosa, Deus permite que suas mãos cresçam novamente. É uma narrativa recheada de ensinamentos de valores cristãos, tendo como ponto de partida o moinho e um trato com o diabo. Em 2016, Jean-Christophe Soulageon produziu uma animação minimalista com a direção de Sébastien Laudenbach, chamada *La jeune fille sans mains*, baseada neste conto dos irmãos Grimm.

Percebe-se, portanto, que há diversas histórias do diabo atormentando moleiros em diferentes culturas, e que o tentador das narrativas não perde nenhuma oportunidade de levar vantagem sobre um moleiro pobre ou ambicioso. Algumas vezes tendo êxito, outras vezes, nem tanto. Há aqui um fator econômico envolvido: os moleiros, e outros trabalhadores braçais de ofícios humildes da Idade Média até a Revolução Industrial, representam bem as “condições precárias de vida” (MICHELLI, 2020, p.

183) das pessoas simples e pobres, geralmente com filhos para criar, que veem no pacto com o diabo uma forma de escapar da pobreza a garantir uma boa vida à família.

Segundo Câmara Cascudo (2003, p. 13), um conto, para ser considerado popular, deve ser antigo, de autoria anônima, bem divulgado e ter duração persistente. As narrativas de pactos com o diabo em moinhos conservam alguns traços gerais semelhantes, e as diferenças entre elas podem ser explicadas por assimilações, abandonos e enxertos feitos pelo povo ao longo do tempo: “O princípio e o fim das histórias são as partes mais deformadas na literatura oral” (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 12). Portanto, a existência de narrativas semelhantes evidencia uma origem antiga, anônima, persistente e popular.

Apesar de *O Moinho do Diabo* não poder ser considerado um conto folclórico primitivo (COLOMER, 2003, p. 54), pois aparentemente sofreu interferências editoriais de Andersen (BORTOLUSSI, 1985). Porém, trata-se de uma narrativa fortemente baseada numa lenda popular (MAGALHÃES JR., 1978, p. 178) envolvendo o diabo e um moinho. A seguir, faremos uma breve análise da narrativa deste conto fabuloso registrado por Hans Christian Andersen.

2. O moinho do diabo e de Andersen

Hans Christian Andersen (1805-1875) foi um célebre poeta e novelista dinamarquês, que se preocupava “essencialmente com a sensibilidade exaltada pelo Romantismo, e em suas estórias, tratou-a de maneira terna e nostálgica” tonando-se “um dos mais famosos escritores para crianças, em todo mundo” (COELHO, 1985, p. 117). *O Moinho do Diabo* não é seu conto mais famoso, na realidade, este nem é um conto originalmente seu. Assim como outros escritores infantis, Andersen “por vezes, em vez de inventar, se valia de lendas populares, como neste conto” (MAGALHÃES JR., 1978, p. 178). De acordo com a classificação de Câmara Cascudo (2003), esse conto é do tipo “demônio logrado” –

narrativas em que o diabo é enganado e/ou superado, e tem seus planos frustrados no final.

Esse conto também foi publicado em francês (*Le Moulin du Diable*), no livro *Nouveaux contes d'Andersen* (1882). Em português, o único lugar onde esse conto foi localizado durante o levantamento bibliográfico desta pesquisa foi o primeiro volume de *O diabo existe?*, de Raimundo Magalhães Jr (1973), texto que servirá de base aqui.

A narrativa de Andersen também tem um moleiro como personagem principal, que assim como outros moleiros de histórias populares, era muito pobre e, além disso, tinha uma numerosa família para sustentar. Andersen nos dá a localização da morada do pobre moleiro, descreve com detalhes as belezas naturais do lugar, mas não fornece o nome do moleiro. Nos cabe saber que era apenas um moleiro pobre com uma família numerosa para alimentar.

Em muitas histórias, a fome é um grande vilão. Num comentário sobre a história de *Hänsel und Gretel* (*João e Maria*, na tradução para o português), Mário e Diana Corso avaliam:

A fome é um dos eixos em torno dos quais girou boa parte da história da humanidade, muitas vezes, impulsionando os movimentos migratórios, as disputas de poder, as guerras. No cenário europeu, onde nasceram essas histórias, o tema da falta de alimento só foi superado recentemente. Incontáveis ondas de escassez dizimaram boa parte da população ou os deixaram fracos para doenças de ocasião, de modo que, não faz muitos anos, o medo de morrer de fome era uma realidade cotidiana nesse continente (e ainda o é para uma inaceitável parte da humanidade) (CORSO; CORSO, 2006, p. 42).

Embora Andersen tenha entre suas histórias mais conhecidas narrativas que se “desenrolam no mundo fantástico da imaginação, a maioria está presa ao cotidiano” (COELHO, 1985, p. 118). Ele viveu num período de expansão industrial e da formação da nova classe - a de operários. “Andersen teve bem a oportunidade de conhecer o contrastes da abun-

dância organizada, ao lado da miséria sem limites” (COELHO, 1985, p. 118). Ele próprio fazia parte dessa faixa social: a da pobreza organizada em sistema. Coelho comenta:

Seus estórias mostram que sua principal reação a essa situação (pobreza) de fato, foi mais de resignação e de refúgio na fé religiosa, do que na revolta contra as injustiças sociais. Como um verdadeiro cristão vê esta vida como o “vale de lágrimas” que ele deve atravessar antes de ir para o céu, também suas personagens mostraram-se perfeitamente resignadas com as “provas” que a vida lhes impõem. Esses valores ideológicos presentes em sua obra não indicam, porém, que Andersen tivesse sido, ele mesmo, um resignado com as situações que a vida lhe ofereceu. Muito pelo contrário... Procurou sempre superá-las (COELHO, 1985, p. 118).

O personagem desta narrativa também gostaria de superar a adversidade, porém, pouco fazia a respeito, além de prantear sua sorte. Ele havia herdado um moinho que tinha sido “construído com tal desacerto e em lugar tão impróprio que o vento, raras vezes lhe movia as pás” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1978, p. 179). O moleiro observava os outros moinhos de sua vizinhança produzindo e deixando seus donos ricos. Resignado, ele se via cada vez mais na miséria e passava seus dias a lamentar.

Até que numa “tarde, triste e desalentado, o pobre moleiro caminhava ao acaso pela campina, pensando nos dramas da sua existência” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1978, p. 179), quando percebeu que estava diante da estrada que dava para o alto do morro. O moleiro continuou a subir, até que, por fim, chegou lá em cima. O vento no alto do monte é muito diferente do vento da planície. Andersen fala que “o vento, em redemoinhos, levantava as folhas que o outono fizera cair” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1978, p. 179).

Para o leitor brasileiro, o vento em redemoinho já seria um prenúncio do que estaria por vir. No folclore do Brasil temos a figura do Saci, que está muito presente na mística brasileira. Câmara Cascudo conta que,

no nordeste, o Saci-ave ou Sem-fim é conhecido pelos supersticiosos como um demônio que tem prazer em enganar viajantes nas estradas (2002, p. 133). Aqueles que tiveram contato com a obra de Monteiro Lobato, podem fazer coro com João Carlos Marinho Silva quando ele diz: “nunca mais deparei com um gomo de bambu ou um redemoinho de folhas sem lembrar do Saci” (1978, p. 13).

Esses são detalhes que povoam o imaginário religioso brasileiro. Mas a tradição cristã ocidental, ainda faz um *link* entre montanha e tentação: quando o diabo quis tentar Jesus oferecendo-lhe todos os reinos da Terra, a narrativa bíblica revela que ele o levou ao alto de um monte (Lucas 4:5-7).

Portanto, ali estava o pobre moleiro, no alto de um monte, observando folhas dançando ao vento e questiona sua sorte: “Um vento destes era o de que eu precisava lá embaixo, para mover o meu moinho!” – exclamou o moleiro. — ‘Que desgraça o meu não ter sido construído aqui!’” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179). O diabo, que não perde a chance de tentar fazer negociatas com pessoas desesperançosas, engata um diálogo com o moleiro:

— Realmente – disse uma voz, por trás dele. – Sua ideia de agora não poderia ter sido mais feliz... Antes tarde do que nunca, não é mesmo?

— Que quer dizer com isso? – indagou o moleiro, que, ao se voltar, vira um desconhecido, perto dele, sentado num penhasco.

— Digo, simplesmente, que o moinho, construído aqui e não no vale, faria as coisas correrem de outro modo. E seus filhos hoje não sofreriam o suplício da fome (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179).

Quando o desconhecido sentado num penhasco revela saber da sua vida, o texto diz que o moleiro estremeceu. Ele entende que estava falando com alguma entidade sobrenatural. O diabo demonstra saber exatamente do que o moleiro precisava.

No livro de Jó, Satanás fala que um homem faria qualquer coisa para

salvar sua própria vida (Jó 2:4), se a família do moleiro estava passando por necessidades, ele próprio também estava. O moleiro também sentia fome, somado ao sentimento de incompetência por não prover sustento para seus filhos. Na tradição cristã católica e protestante, o diabo acompanha a história da humanidade desde o início (1Jo 3:8), portanto, conhece as necessidades do homem como ninguém, e assim consegue elaborar propostas irrecusáveis. Carlos Roberto F. Nogueira, no livro *O diabo no imaginário Cristão*, comenta que “o inimigo e miríades de demônios vagavam por toda parte, tentando e corrompendo, explorando cada fraqueza e desejo” (NOGUEIRA, 1986, p. 41-42). A figura popular do diabo é ambígua. Ele é considerado a personificação do mal absoluto (seguindo a visão teológica oficial e majoritária das igrejas cristãs), mas também é muitas vezes descrito como um ser que pode ser enganado, com traços de ingenuidade, e alvo de zombaria (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 195).

O diabo de Andersen apresenta essa ambiguidade, que é um sinal da presença da teologia popular, pois ele é um “[...] personagem familiar, [...] muito menos terrível do que o afirma a Igreja, e pode ser, inclusive, facilmente enganado” (NOGUEIRA, 2002, p. 99). Nesse aspecto, uma peculiaridade do diabo brasileiro é que ele é absolutamente mal, ao contrário da perspectiva europeia, que relata alguns demônios com traços de algo parecido com a bondade (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 194).

O diálogo segue:

O moleiro estremeceu e perguntou:

— Conhece a minha vida? Sabe quem eu sou?

— Sim, conheço. Sei muitíssimo bem. E faço questão de me colocar a seu serviço, como construtor de moinhos...

— Construtor de moinhos?

— Sou capaz de construí-los melhores do que os outros que por aqui existem. Se quiser, diga...

— Mas eu não tenho dinheiro... – suspirou o moleiro.

— Não seja por isso – disse o desconhecido, sorrindo.

– Basta que me dê em penhor a sua alma. Se o fizer durante doze anos será bem-sucedido em tudo quan-

to empreender. Será mais rico e invejado do que todos os seus vizinhos (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179-180).

Mais uma vez, no alto de um monte, o diabo oferece bens materiais. A narrativa bíblica afirma que Cristo em todas as coisas foi tentado, mas resistiu (Hebreus 4:15). Mas o pobre moleiro não conseguiu resistir.

3. A tentação do moleiro e a vitória sobre o diabo

Analisando este mesmo conto, Salma Ferraz faz uma observação interessante a respeito do riso do diabo ao oferecer riqueza ao moleiro:

Deus não ri. Esse ato é estranho a Deus, a perfeição não admite riso: Deus se bastava a si próprio. Então, ocorre a queda, e o riso é atribuído ao Diabo e a tudo o que é imperfeito. Durante toda a Idade Média o riso foi atribuído ao Diabo, como sendo este o pai da mentira, pai do riso (FERRAZ, 2009, p. 7).

O riso de deboche e de escárnio do diabo precede o anúncio do que ele quer em troca: “[...] basta que me dê em penhor a sua alma”. A imagem medieval do inferno, que faz parte do imaginário popular cristão tanto na idade média quanto nos dias atuais, cheio de demônios, almas perdidas, enxofre e fogo sequer passa pela mente do moleiro no momento da tentação. Ele apenas imagina como seria não ter que passar por nenhum tipo de privação com sua família, e aqueles supostos doze anos de prosperidade o impressionaram poderosamente (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Apesar de, nesse momento, ter certeza de que falava com o demônio em pessoa, embora um arripio tenha lhe percorrido todo o corpo, o moleiro sonhava com “[...] os filhos e a mulher bem nutridos, robustos e corados, vestindo boas roupas, a casa transformada, a mesa farta” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180). E a tentação começa a corroer-lhe o bom senso e a desfazer o medo da danação eterna. Então, o moleiro pergunta ao diabo que garantias teria de dar.

O diabo ri novamente. Mas não o sorriso de antes, mas uma gargalhada que ecoou por toda floresta. Sabia que estava prestes a fechar mais um contrato. Segue o diálogo:

— Basta escrever seu nome neste papel. Antes que os galos cantem a primeira vez, o moinho estará pronto. Um moinho como nunca se viu e que girará dia e noite, haja ou não haja vento...

— Será um moinho e tanto! Concordou o moleiro. – Mas que é que vou fazer com ele, sem dinheiro para comprar trigo? E, além do mais, como é que tudo isso poderá ser feito no curto espaço de uma noite? (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Então, o diabo concretiza sua proposta com um golpe certo no pouco de apego que o moleiro ainda tinha por sua pobre alma:

— Deixe comigo. Se o moinho não estiver pronto antes que os galos cantem, fica desfeito o nosso trato. E, quanto ao dinheiro para comprar trigo, encontrará nesta bolsa o bastante para um bom começo. Tome-a! O moleiro continuava a tremer, como varas verdes. Mas o tilintar das moedas de ouro era tão fascinante que não resistiu à tentação. E apanhou a bolsa (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

A previsão de conclusão do moinho fica prevista para *antes* do cantar do galo, antes do despertar da consciência do moleiro e antes que possa se arrepender do trato. O cantar do galo, na narrativa bíblica, representa a negação da subordinação ao divino, quando o discípulo de Cristo, Pedro, o nega pela última vez (Lucas 22:54-61). O galo canta *antes* do alvorecer, antes que a luz do sol clareie tudo ao seu redor se possa enxergar com maior clareza, mais nitidez. É uma analogia interessante, a parte escura da noite: a inconsciência e a parte clara, após o cantar do galo: a consciência. Quando o galo cantou, Pedro entendeu o que estava fazendo, percebeu que estava negando o filho de Deus. Então, Pedro saiu de onde estava e chorou amargamente (Lucas 22:61).

No caso do moleiro, o galo cantaria, e o moleiro teria certeza que daquele momento em diante, perderia a posse do seu livre arbítrio e de

sua alma. Por isso, era importante para o diabo, que o moinho ficasse pronto *antes* do cantar do galo. O diabo entregaria pronto a sua parte do trato, o galo cantaria seu canto agudo, a consciência do moleiro seria despertada, mas seria tarde demais. Só restaria ao moleiro chorar amargamente por doze anos, quando, então, ele entregaria a sua parte no trato com o diabo.

Na tradição cristã ocidental, católica e protestante, um verdadeiro filho de Deus suporta suas dores e provações, persiste em sua fé e independente da tentação de negá-la, segue reto em seus princípios. Na teologia dogmática, o protótipo bíblico do ser humano fiel diante da tentação é Jó. Elizabeth Roudinesco, comenta a história de Jó:

Herói de uma tradição semítica, Jó, fiel servo de Deus, vivia rico e feliz. Mas Deus permitiu que Satã colocasse sua fidelidade à prova. Subitamente doente e tendo perdido bens e filhos, Jó deita-se no meio dos excrementos, coçando suas chagas e lastimando a injustiça de sua desgraça. Quando três amigos vão até ele, sustentando que seu sofrimento é necessariamente decorrência de seus pecados, ele grita inocência sem compreender por que um Deus justo castiga um inocente. Sem lhe responder, Deus lhe restitui fortuna e saúde.

Por essa narrativa, portanto, o homem deve persistir em sua fé, suportar seus sofrimentos, ainda que injustos, e jamais esperar resposta de Deus, pois é independentemente de qualquer súplica que Deus o liberta de sua queda e lhe revela sua transcendência. (ROUDINESCO, 2008, p.14)

Se o moleiro seguisse o exemplo de Jó, suportando seu sofrimento em fortalecimento da sua fé, a tradição cristã nos diz que o tentador não teria êxito, pois uma fé firme em Deus ajuda a resistir às tentações, fazendo com que o diabo fuja (Tiago 4:7). Mas o diabo não fugiu, e “o tilintar das moedas de ouro era tão fascinante que (o moleiro) não resistiu à tentação. E apanhou a bolsa.” O diabo já impaciente com a titubeação do moleiro, ordena: “Agora, vamos com isso! Nada de perder tempo!” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180). Aparentemente, o moleiro dá vitória para o diabo, quando mesmo “hesitante, acabou por

firmar o nome, em caracteres toscos, mas ainda assim bem legíveis.” Estava selado o compromisso.

O diabo, muito pontual, dá início a seus trabalhos. Mas não sozinho. Convoca ajudantes infernais:

Neste momento, agudo silvo atravessou os ares. A montanha gemeu e de suas entranhas saiu uma porção de seres fantásticos. A noite clareou, iluminada por um luar sinistro. Toda uma multidão lançou-se à obra. Uns talhavam nos penhascos blocos de granito, que iam amontoando uns sobre os outros e ligando com argamassa. Outros cortavam troncos de árvores, num abrir e fechar de olhos, iam transformando em vigas e traves. Tudo isto num infernal vaivém (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Aos poucos o moinho tomava forma e crescia a agitação dentro do moleiro que nem queria acreditar em seus olhos ao ver o trabalho das hostes infernais. Ele estava ansioso ao perceber que em breve, o diabo cumpriria sua parte no contrato. “Por fim, o moinho parecia pronto. Faltava apenas colocar no devido lugar a enorme mó, já preparada, à beira do precipício.” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180-181) O moleiro sentiu faltar sua força, quase desfaleceu. O galo em breve cantaria e aurora estava prestes a raiar. Então, estaria consumado.

Carlos Roberto F. Nogueira, baseado na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, descreve o inferno como possuidor de:

lagos de fogo e gelo, bestas formidáveis que se alimentam das almas dos avarentos e dos religiosos infiéis aos seus votos, e pântanos fumegantes repletos de sapos, de serpentes e outros animais hediondos, que somente uma fantasia desenfreada e mórbida poderia conceber (NOGUEIRA, 1986, p. 74).

Essa imagem medieval da eterna danação e perdição pode ter assolado sua mente e feito com que o moleiro, em desespero, tomasse medidas extremas. Podemos dizer que um *plot twist* estava a caminho, uma grande reviravolta no enredo da história de Andersen.

Tomado de súbito horror da eternidade entre labaredas de fogo e sofrimento eterno, “correu então para a mó e, com a força do desespero, arrancou a cunha que a sustentava. E o pesado bloco de pedra rolou fragorosamente pelas encostas do monte” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES Jr., 1973, p. 181), para o horror do diabo e operários do inferno. Então:

O construtor de moinhos e seus infernais ajudantes soltaram um grito unísono e terrível, correndo vertiginosamente atrás da pedra, ao mesmo tempo em que o moleiro, por sua vez, também, corria, na direção oposta, pelo monte abaixo. Já o diabo agarrara a mó e se apresentava a subir, com ela, para colocá-la no moinho, quando os galos começaram a cantar (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

O galo cantou e o moinho ainda não estava pronto. Este é o único momento em que o narrador diz claramente com quem o moleiro estava lidando. O nome do diabo ainda não havia sido pronunciado, embora o leitor tenha tido uma sequência de pistas. O diabo pode estar em qualquer coisa ou em qualquer lugar, segundo Nogueira, ele é o mestre dos disfarces e pode se apresentar ao homem como bem quiser. Seria desastroso aparecer para os homens como ele é, de fato (NOGUEIRA, 1986, p. 61). Isso reduziria as chances de fazer *negócios* com os seres humanos.

A narrativa revela quem era o *desconhecido*, e ele estava encolerizado:

Furioso por não ter podido consumir os seus planos, apoderando-se de mais uma alma, o maldito atirou a mó contra o moinho, que se desfez em pedaços, espalhados ao redor, até muito longe. Quem hoje sobe ao monte Ramberg lá encontra apenas uma escura massa de granito, a que o povo ainda dá o nome de Moinho do Diabo (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

Essa fúria por ter perdido um contrato se dá porque:

Ele odiava Deus e todos os seres humanos, concebidos à imagem divina, e ansiava por capturar o maior número possível de almas em seu reino infernal, para despojá-las de sua divina semelhança, vingando-se por sua queda: negando os homens a Deus e Deus aos homens (NOGUEIRA, 1986, p. 41).

Esta é a *função* da tentação na tradição cristã: aumentar a distância entre Deus e a pessoa humana, e levá-la à perdição eterna. E esta habilidade demoníaca de se apresentar conforme lhe convém faz com que a comunidade cristã se veja “submergida em um delírio persecutório” (NOGUEIRA, 1986, p. 62). Por isso, o conselho de Cristo para *vigiar e orar* é imperativo, vigiar e orar para resistir as tentações do diabo, pois a tentação afasta o cristão de Deus e progressivamente diminui a possibilidade da salvação eterna.

Nas tentações de Santo Antônio, por exemplo, o diabo o tenta com ideias de luxúria, preocupações com o dinheiro e, finalmente, aparecendo sob a forma de uma mulher (NOGUEIRA, 1986, p. 46). O moleiro também tinha uma preocupação financeira, ele não estava visando a sobrevivência, seu desejo era de prosperidade e fartura. E foi neste ponto, que o diabo construiu o *laço* para enredá-lo.

Mas o moleiro conseguiu livrar-se do pacto firmado num *momento de fraqueza*, venceu a tentação, venceu o diabo e “voltou para junto da família, disposto a sofrer resignadamente as provações que lhe reservava o destino” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181). Mesmo tardiamente, o moleiro acolheu suas dores e provações, assim como Jó, decidido a não ceder as investidas do inimigo. E, como Jó, foi recompensado por sua fidelidade, o moleiro também recebeu uma catedral de graça divina:

Mas logo notou, com alegria, que, crescendo as árvores nas encostas do monte, já os ventos, por elas desviados, faziam girar as pás de seu moinho. A pouco e pouco, conseguiu para si e para os seus uma relativa abundância, preferível à prosperidade resultante de sua condenação ao inferno (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

Como geralmente ocorre nos contos de tradição oral, o valor moral trazido pela narrativa de Andersen é também um valor religioso. A conclusão da narrativa é bem explícita: “Mais valia ser pobre que vender-se ao diabo por todas as riquezas do mundo” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181). Essa lição final evoca as palavras de Jesus, que orienta o fiel a não fugir do sofrimento, antes, a abraçá-lo e tomar sua cruz. Afinal, “que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Marcos 8:35-36). O moleiro havia aprendido a lição.

É curioso como neste e em outros relatos de pactos entre o demônio e seres humanos, o diabo se submete às regras do contrato e aceita a derrota sem apelar para o seu poder sobrenatural. Aparentemente, neste conto, o diabo ainda possui uma preocupação em honrar o que foi combinado, como ocorre na narrativa bíblica de Jó, onde ele perde a aposta e respeita os limites pré-acordados com Deus.

Conclusão

De acordo com a cristandade e suas manifestações tradicionais, o diabo é tentador, e trabalha diligentemente para desencaminhar seres humanos do caminho do bem, da justiça e da moral, fazendo com que eles se percam pela eternidade. O texto bíblico afirma que o diabo já está condenado, por isso “está furioso pois sabe que pouco tempo lhe resta” (Apocalipse 12:11), e, na tradição cristã ocidental, ele empenha toda sua energia para levar o máximo de pessoas com ele para a danação eterna.

O conto de Andersen ilustra uma destas tentativas demoníacas de conseguir mais uma alma. O diabo não aparece com chifre, rabo e patas de bode, como costumava ser representado na tradição cristã medieval.² Essa é uma imagem baseada no deus Pã e nos sátiros, criaturas metade

2. Nas artes visuais, o diabo começou a ser ostensivamente representado como um ser monstruoso no contexto cristão ocidental a partir do século XI (LE GOFF; SCHMITT, 2002, p. 319; ECO, 2007, p. 92). Na tradição folclórica medieval, o diabo era representado de maneiras diversificadas, que iam do grotesco e assustador ao cômico, apresentando-o como o senhor das trevas ou como um tolo que podia ser enganado (MATHEWS, 2008, p. 36).

homem, metade bode, com chifres, cascos fendidos, olhos oblíquos e orelhas pontudas, a cujo imaginário cristão acrescentou ainda um elemento importante: as asas de anjo, para lembrar que estão lidando com um anjo caído. Além disso, bodes e carneiros serão separados no dia do juízo final (NOGUEIRA, 1986, p. 67), e cada indivíduo tem a liberdade de estar entre os bodes ou junto ao “cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” – uma descrição bíblica da figura de Jesus Cristo. O conto de Andersen não destaca os aspectos físicos do diabo, mas o seu caráter tentador e enganoso. A narrativa bíblica chama o diabo de “pai da mentira” (João 8:44), e, nessa história da tradição popular, ele age dentro das expectativas, enganando o moleiro.

Curiosamente, na história de Andersen, o diabo aparece como uma pessoa, um desconhecido sentado numa pedra, oferecendo seus serviços de construtor de moinhos. Ele se vale de uma outra habilidade que a figura do diabo adquiriu ao longo do tempo no imaginário cristão: a capacidade de se transfigurar em qualquer coisa, até em anjo de luz (2 Coríntios 11:4) se for necessário: “O maligno se confunde com formas humanas e animais porque é um ser sobrenatural, um anjo bestial, apelando para os instintos animais do homem” (NOGUEIRA, 1986, p. 69). Ele conhece as fraquezas e necessidades humanas, e não poupa esforços para conseguir arrebanhar o máximo de pecadores, “suas mutações constituem um reflexo do Mal, que permanentemente embosca a humanidade, atrás das mais inocentes das aparências” (NOGUEIRA, 1986, p. 69).

A promessa de um moinho construído da noite para o dia no alto de um monte, para um moleiro falido e amargurado pela vida de privações que levava, remonta à tentação, que é particular para cada ser humano, pois o diabo tem um arsenal variado de tentações - tentações personalizadas para cada tipo de pessoa e para cada ocasião da vida humana. Neste conto, ele cumpre bem o papel de tentador, assim como fez com o Cristo no deserto da tentação, oferece alimento e riquezas (Lucas 4:1-13). E mais uma vez, no alto do monte, o diabo foi vencido.

Jesus Cristo resistiu e o moleiro também, dando exemplo que mais vale viver uma vida honesta e fiel ao Criador com a promessa de uma santa vida eterna, do que vender-se nesta vida, sendo condenado ao lago de fogo e enxofre.

Ao final da narrativa de Andersen, o diabo destrói o moinho e fica ainda mais furioso por não ter se apoderado de mais uma alma. É assim que a Bíblia o descreve: rugindo como um leão e procurando a quem devorar (1 Pedro 5:8), mirando a próxima vítima. O diabo é descrito como incansável, o que exige dos fieis sensatez e vigilância constante.

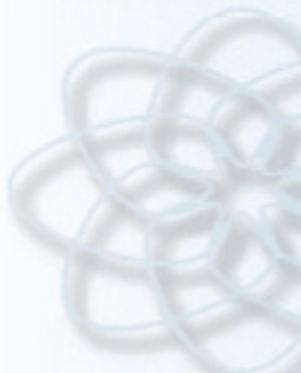
Além de assegurar a possibilidade da vitória sobre o diabo, o conto de Andersen tem um aspecto que a teologia cristã não destaca: a possibilidade de um humano enganar o diabo, como o moleiro fez. No final das contas, ainda que seja enganando e trapaceando, a virtude (o bem) sempre vence. Esse aspecto do conto abre uma grande porta para futuras discussões éticas, filosóficas e teológicas a respeito da interpretação popular desses temas. Apesar do evidente caráter moralizante e religioso aparentemente alinhado à teologia cristã dogmática (católica e protestante), essa história tem um aspecto subversivo ao apresentar o diabo como alguém que pode ser logrado e vencido por humanos.

Referências

- ANDERSEN, Hans Christian. Le Moulin du Diable. In: *Nouveaux Contes d'Andersen*. Paris; Hetzel, 1882. (p. 209-213). Disponível em: <https://bit.ly/2Rg6yfh>. Acesso em: 21 jan. 2020.
- BORTOLUSSI, Marisa. *Análisis teórico del cuento infantil*. Madri: Alhambra, 1985.
- BORUTA, Kazys. *Whitehorn's Windmill*. Budapest: Central European University Press Classics, 2010.
- BRISOU-PELLEN, Evelyne. *Contes traditionnels de Bretagne*. Éditeur Milan, 1992.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Global, 2003.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Geografia dos mitos brasileiros*. São

- Paulo: Global, 2002.
- COLOMER, Teresa. *A formação do leitor literário: narrativa infantil e juvenil atual*. São Paulo: Global, 2003.
- CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da Literatura Infante/Juvenil: Das origens Indoeuropeias ao Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Edições Quíron LTDA. 1985.
- CUNHA, Gladson Pereira da. *Religiosidade e protestantismo*. São Paulo: Editora Reflexão, 2012.
- CUNHA, Gladson Pereira da; SANTOS, Lucas Soares dos. “Não sei, só sei que foi assim!” A percepção popular acerca de Deus, do Demônio e dos Santos no Auto da Compadecida, *Protestantismo em Revista*, v. 38, p. 40-58, maio/ago. 2015.
- ECO, Umberto. *História da feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- FERRAZ, Salma. *O diabo na literatura para crianças*. 2009. Disponível em: <http://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/1094>. Acesso em: 27 jun. 2018.
- GRIMM. *The Grimm Brothers' Children's and Household Tales (Grimms' Fairy Tales)*. 2016. Disponível em: <https://www.pitt.edu/~dash/grim Tales.html>. Acesso em: 22 jul. 2018.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol. 2. Bauru: EDUSC, 2002
- MAGALHÃES JR., Raimundo. *O diabo existe?* Tomo I. Rio de Janeiro: Arte Nova, 1973.
- MAIOR, Mário S. *Território da danação*. Rio de Janeiro. Livraria São José, 1975.
- MATHEWS, Justin Lee. *Paradise Lost and the Medieval Tradition*. Dissertação de Mestrado. Bowling Green: Western Kentucky University, 2008. Disponível em: <http://digitalcommons.wku.edu/theses/28>. Acesso em: 12 abr. 2020
- MICHELLI, Regina. *Viajando pelo mundo encantado do era uma vez: configurações identitárias de gênero nos contos de fadas*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2020.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- PIMENTEL, Altamar de A. *Estórias do diabo*. Brasília: Thesaurus, 1995.

- ROUDINESCO, Elizabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
- RUBENS, Pedro. *O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SILVA, João Carlos Marinho. *Conversando de Monteiro Lobato*. São Paulo: Obelisco, 1978.
- SOUZA, Laura de Mello. *O diabo a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.



Texto enviado em
29.05.2020
Aprovado em
16.12.2020

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorando em Ciências
da Religião- bolsista
Capes. Contato: danilo.
smendes@hotmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p415-442

Religião e linguagem: reflexões a partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves

Religion and language: reflections from
Gianni Vattimo and Rubem Alves

**Danilo Mendes*

Resumo

Neste trabalho dialogamos a partir de Vattimo e Rubem Alves sobre as relações e mútuas contribuições entre os conceitos de religião e de linguagem para dar respostas a problemática de como eles se relacionam para além da noção de linguagem religiosa. Para isso, indicamos, primeiramente, como a área de linguagens da religião pensa a relação entre religião e linguagem. Prosseguimos pensando como o conceito de religião contribui para o conceito de linguagem e vice-versa. Por fim, apresentamos uma discussão sobre como nossas reflexões interagem com as teorias da religião e, por isso, com a epistemologia da ciência da religião.

Palavras-chave: Religião; Linguagem;
Teoria da religião; Linguagem
religiosa; Epistemologia da
Ciência da Religião.

Abstract:

In this work we discuss from Vattimo and Rubem Alves on the relations and mutual contributions between the concepts of religion and language giving answers to the problematic of how they relate beyond the notion of religious language. We first indicate how the area of religion languages, in Brazil, thinks the relation between religion and language. We continue to think about how the concept of religion contributes to the concept of language and vice versa. Finally, we present a discussion about how our reflections interact with the theories of religion and, therefore, with the epistemology of the religious studies.

Keywords: Religion; Language; Theory of religion;
Religious language; Religious studies epistemology.

Introdução

É crescente o número de estudos no Brasil que relacionam religião e linguagem. Prova disto é o dossiê publicado em 2016 no volume 14, número 42 da revista *Horizonte* intitulado Narrativas Sagradas e Linguagens Religiosas, coordenado pelo professor Paulo Nogueira. Todavia, dos onze artigos que o compõe, apenas um busca refletir sobre a relação entre religião e linguagem de modo mais concreto. Os outros artigos parecem dá-la por estabelecida. O mesmo movimento se repete em outros estudos e agrupamentos em torno deste tema como, por exemplo, em *Religião e linguagem* (2015), *Linguagens da religião* (2012), obras também organizadas pelo Prof. Nogueira, ou a seção Ciências das linguagens religiosas no *Compêndio de ciência da religião* (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 439-569).

Não queremos, ao indicar esse movimento, denunciar como equívoca uma série de estudos acadêmicos, mas alertar para uma necessidade: a relação entre religião e linguagem não deve ser tomada como óbvia e evidente. É preciso pensar seus fundamentos, articulações e consequências. Este artigo se propõe a refletir a partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves sobre o problema de como religião e linguagem se re-

lacionam para além da noção de linguagem religiosa. Essa noção não somente indica que existe uma linguagem que é, de fato, religiosa. Aqui, ela relaciona religião e linguagem a partir de uma perspectiva redutora, como se a segunda fosse apenas veículo de expressão da primeira.

Lidamos com essa problemática a partir da hipótese de que a relação entre religião e linguagem deve, também, ser pensada sob a perspectiva da teoria da religião. Aqui, assumimos que nossas reflexões não são excludentes com o trabalho que vem sendo realizado na égide de linguagens da religião, mas lhe é paralela. Não há tentativa alguma de superar tais estudos, mas de demonstrar que outras relações devem ser estabelecidas e afirmadas. Nesse sentido, indicamos que somar linguagem e religião não é o suficiente para que se encerre a relação entre elas, mas é preciso perceber como, de um lado, a linguagem afeta o conceito de religião e, por outro lado, a religião afeta o conceito de linguagem.

Para desenvolver nossas reflexões sobre estas relações é preciso dar os seguintes passos: 1) analisar as recentes relações estabelecidas entre religião e linguagem no Brasil enfatizando a concepção de linguagem religiosa; 2) considerar as mútuas contribuições da relação entre religião e linguagem; 3) refletir sobre os ganhos e limites deste estudo sob a perspectiva da teoria da religião e da epistemologia da ciência da religião. Dessa forma, esse artigo se insere na discussão epistemológica das linguagens da religião dando a ela um passo anterior por não aceitar sua relação fundamental como evidente, mas a questiona.

1. As linguagens da religião no Brasil

Cada vez mais os estudos de linguagens da religião avançam na formação de um campo específico dentro da ciência da religião. Soma-se às já citadas obras e ao dossiê o Grupo de Trabalho “Religião como texto: linguagens e produção de sentido” que se reuniu no VI congresso da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em teologia e ciências da religião (2017), e contou com a apresentação de vinte e oito

trabalhos em apenas dois dias de evento. Na medida em que está se torna uma área com grande número de produção e acurada pesquisa, convém analisar suas bases.

Nossa leitura sobre este movimento é que o conceito de religião implícito a sua pesquisa considera a relação entre religião e linguagem de um modo muito restrito: a religião é um fenômeno composto por linguagens (mitos, ritos, gestos, símbolos etc.) que comunicam a experiência religiosa. Essa interpretação se baseia, primeiramente, na leitura das introduções aos textos supracitados, onde os organizadores além de apresentares os textos também refletem brevemente sobre o tema. Em *Linguagens da religião* (2012), Paulo Nogueira afirma partir do pressuposto

de que a religião não tem apenas seus conteúdos expressos pela linguagem, mas que ela mesma se estrutura por meio da linguagem. Temos a ambição de demonstrar que a religião se constitui em uma espécie de linguagem segunda, linguagem da cultura, linguagem das narrativas sobre Deus e sobre o mundo do sagrado e do profano, através de estruturas próprias, da construção de símbolos religiosos que geram sentido de modo ilimitado. Pensar a religião como linguagem, como sistema de comunicação e de geração de sentido, é, em nossa opinião, uma forma complementar, ainda que fundamental, de conceber o fenômeno religioso (NOGUEIRA, 2012, p. 9).

Dessa afirmação podemos sublinhar quatro tópicos a serem discutidos: a) a religião utiliza de certas linguagens para se comunicar; b) a religião é estruturada por linguagens; c) por isso, ela é uma linguagem segunda; d) essa perspectiva desemboca em uma forma complementar de estudo da religião. A partir dessas considerações poderemos indicar o modo como a relação entre religião e linguagem está estabelecida e, assim, quais as consequências que tal percepção gera para os estudos da área.

Primeiramente, devemos considerar a afirmação de que a religião

expressa seus conteúdos por meio de linguagens. Ao afirmá-lo, Nogueira diferencia a definição de religião do tópico *a* e do tópico *b*: enquanto no primeiro a religião é anterior à linguagem, no segundo ela lhe é posterior. Para melhor entender essa diferenciação, adotamos a expressão “experiência religiosa” para tratar do tópico *a*. Sequencialmente, podemos entender que: 1) ocorre a experiência religiosa; 2) ela é expressa por meio de diferentes linguagens (tópico *a*); 3) essas linguagens estruturam a religião (tópico *b*). Nossa interpretação se baseia na própria estrutura das obras que tratam das linguagens da religião: após uma introdução parcialmente metodológica, elas se dividem em capítulos ligados às linguagens que são expressão da experiência religiosa. Encontramos: mitos, ritos, símbolos, doutrinas, cultura visual, gestos, literatura, linguagem midiática, metáfora, grotesco e artes (NOGUEIRA, 2012; 2015; 2016; PASSOS, USARSKI, 2013, p. 439-569). Ao expressarem experiências religiosas, essas linguagens tornam-se também religiosas, passando a estruturar a religião.

Ênio José da Costa Brito, em sua introdução à seção que coordena no *Compêndio de Ciência da Religião*, faz um adendo a essa primeira relação: “a linguagem humana é incapaz de traduzir de modo pleno o que ocorre na experiência religiosa” (BRITO, 2013, p. 439). Esta afirmação indica que na passagem entre a experiência religiosa e as diferentes linguagens que a expressam, algo se perde. Aqui, não está pressuposta somente a identificação entre comunicação e linguagem, mas a tentativa de tradução de algo que parece fugir à linguagem mesma. De todo modo, os autores parecem concordar nesta primeira passagem entre experiência e linguagem religiosa.

Nesse ponto, a religião seria um agrupamento ordenado de diversas linguagens que expressam experiências anteriores. Para o autor, estas linguagens, que são o centro desta área de estudos, “se empenham em narrar e representar coisas díspares, impossíveis e excludentes. Elas tentam dar sentido a um mundo percebido como regido pela morte e pelo caos” (NOGUEIRA, 2016, p. 253) Isso significa que ao se expressarem,

as linguagens religiosas tentam ordenar e dar sentido ao mundo. Tal atividade só se dá, entretanto, na organização racional dessas linguagens, uma vez que ela representa o esforço por encaixar e adequar perspectivas excludentes. A ação de dar sentido ao mundo cabe, portanto, à religião enquanto conjunto de linguagens.

O terceiro tópico que a citação de Nogueira nos traz é a afirmação de que a religião, enquanto este conjunto, é também uma linguagem. Todavia, como é já constituída por outras linguagens, a religião seria uma espécie de linguagem secundária, cultural e historicamente estabelecida. Ela não é a narrativa sobre a experiência religiosa, mas é a linguagem que reúne essas narrativas. Essa denominação de linguagem segunda corrobora com a diferenciação que fizemos entre experiência religiosa e religião, pois trata de como a constituição da segunda não é direta, mas mediada por diversas linguagens. Tratar a religião como linguagem segunda indica uma identificação das linguagens religiosas (as que constituem a religião) como linguagem primeira e, conseqüentemente, conceituam a experiência religiosa como um momento que não possui linguagem alguma.

A perspectiva de Ênio Brito é novamente coincidente com a de Nogueira, especialmente no que diz respeito à tarefa da ciência da religião diante dessa estrutura básica de relação entre experiência, linguagem e religião. Diz ele que “a ciência da religião está desafiada a confrontar-se com os usos lingüísticos das diversas religiões e da História das Religiões. Desafiada, ainda, a perscrutar como as linguagens estruturam as religiões” (BRITO, 2013, p. 439). Ao colocar esse desafio à nossa ciência, Brito reduz, tal qual Nogueira, a relação entre religião e linguagem à comunicação e forma de expressão. Aqui também a religião é uma linguagem segunda.

O quarto tópico a comentarmos da citação de Nogueira diz respeito, justamente, à tarefa da área dentro da Ciência da Religião diante do quadro instaurado. Se as linguagens, mesmo que anteriores à religião,

são posteriores à experiência religiosa, o trabalho empreendido nessa área é secundário e complementar. Para Nogueira, esse fato não torna as pesquisas menos interessantes e importantes, mas relega-as a um segundo plano. Do primeiro plano podemos interpretar que seja o estudo diretamente focado nas experiências religiosas mais primitivas, isto é, mais peculiares. Nesse quadro, antes ainda de pensar as consequências para a ciência da religião, devemos considerar a forma como religião e linguagem são relacionadas.

A religião, em um primeiro momento, parece circundar a linguagem: está antes dela, enquanto experiência, e depois dela, enquanto conjunto de linguagens. Na sequência que delineamos acima, a linguagem só teria protagonismo na segunda parte, enquanto a religião a teria, de modos diferentes, na primeira e na terceira. Entretanto, a relação se mostra ainda mais complexa quando observamos que a religião também se encontra na segunda parte e a linguagem na terceira. Isso está posto do seguinte modo: no momento 2, a linguagem só se coloca como linguagem religiosa, que tenta traduzir uma experiência religiosa; no momento 3, a religião é uma linguagem segunda, que é composta por diferentes linguagens.

A relação entre religião e linguagem, apesar dessas complicações, não deve ser interpretada como complexa: os conceitos de religião e linguagem não são alterados substancialmente por causa de sua relação, mas se mantêm iguais em uma justaposição. Em outras palavras, percebemos que há apenas uma soma entre os conceitos sem que eles sejam modificados de algum modo. Isso acontece na medida em que a religião é interpretada como uma linguagem composta por uma soma de linguagens. Aqui, a religião não é mais que uma forma de comunicação que é composta por diversas expressões. Pensar a religião como uma linguagem, aqui, não fornece outros sentidos que não este de comunicação e expressão.

É essa a questão que parece perpassar a área de linguagens da

religião no Brasil: reduz-se a relação entre religião e linguagem a uma forma de comunicação de algo mais fundamental, a experiência. Duas são suas conclusões, a priori: a) a religião é uma linguagem ineficiente; b) e, conseqüentemente, falsa. Na medida em que sua função é traduzir uma experiência por meio de mitos, ritos, gestos, imagens etc. e não consegue, (conforme Brito, 2013, p. 439), ela é ineficiente: falha em sua atividade mais fundamental. Assim, ela demonstra ser falsa, no limite, porque não diz respeito ao que aparenta, mas é linguagem segunda que não expressa a mensagem que lhe é anterior.

2. Quando a religião contribui para o conceito de linguagem

Para pensar como o conceito de religião pode contribuir na definição do que seja a linguagem, convém analisar alguns pontos da obra de Gianni Vattimo, filósofo italiano. Os dois temas são fundamentais em sua obra, seja no pensamento de uma hermenêutica niilista, caminho para a filosofia na contemporaneidade, ou para a formulação de uma ontologia da atualidade, que remete a *kênosis* cristã.

Em Vattimo, a religião é uma linguagem por ser, primeiramente, uma transmissão histórico-cultural. A linguagem, enquanto uma rede ininterrupta de mensagens que recebemos de nossos antepassados e de nossos contemporâneos, constitui o horizonte pelo qual o ser humano interpreta o mundo e a vida. A religião é uma linguagem, nesse sentido, na medida em que se constitui como uma dessas redes. Exemplo dessa relação no pensamento de Vattimo é o modo como, para ele, a *Kenosis* (o mito do enfraquecimento e encarnação de Deus em Jesus) ressoa até a secularização moderna. Como faz parte de uma linguagem, essa mensagem religiosa é transmitida de tal modo que será determinante para acontecimentos históricos posteriores. No pensamento de Vattimo, a religião é uma linguagem porque se transmite historicamente e delimita um horizonte. Podemos partir da *Kenosis* para entender a questão em seu pensamento.

Diz Vattimo que “o niilismo ‘se assemelha’ demasiado à Kenosis para se poder ver em tal semelhança apenas uma coincidência, uma associação de ideias” (1999, p. 80). Dessa forma, a ideia cristã de encarnação que abre a possibilidade de enfraquecimento do ser, adiantadamente, inaugura o que seria o fim da modernidade¹. Assim, para ele, há dois movimentos históricos que culminam num terceiro: primeiramente, surge a ideia de *Kenosis*, isto é, o auto-esvaziamento divino de Deus em Jesus da tradição cristã; em segundo lugar, a sociedade secularizada graças ao niilismo encontrado no anúncio da morte de Deus de Nietzsche e à conceituação de ser como evento (*Ereignis*) de Heidegger; e o retorno da religião como possibilidade de linguagem não-metafísica².

O platonismo, aqui, é superado pelo cristianismo³ pois esse “é a condição que prepara a dissolução da metafísica” (VATTIMO, 2004, p. 134). Desta forma, Vattimo faz coincidir diversos conceitos fundamentais entre filosofia e religião: para ele, a morte de Deus, o fim da metafísica, a *Kenosis* e a morte de Jesus apontam na mesma direção, a saber, o enfra-

1. Pieper explica que, no pensamento de Vattimo, “secularização não é anti-cristianismo. Pelo contrário secularização é a realização mais plena do ideal cristão de enfraquecimento” (PIEPER, 2008, p. 203).

2. Acerca desse “Retorno da religião” Vattimo trata em O vestígio do vestígio (VATTIMO, 2000, p.91-107). Há, aqui, uma questão peculiar e potencialmente problemática no pensamento de Vattimo: se a religião está presente nos dois primeiros movimentos, *Kenosis* e secularização, como o terceiro poderia ser seu retorno? Ora, algo que nunca deixou de estar não pode retornar – uma questão, antes de tudo, lógica, mas também conceitual. Todavia, este retorno não é o das instituições religiosas ou mesmo do tema da religião: historicamente, não há rupturas modernas na discussão do tema e, nem mesmo, dissolução de tradições religiosas como catolicismo, protestantismo etc. O retorno de que Vattimo trata é o retorno da plausibilidade filosófica de ser religioso. Em suas palavras, “O fato é que ‘o fim da Modernidade’ ou, em todo caso, sua crise levou consigo também a dissolução das principais teorias filosóficas que acreditavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxista. Hoje não há mais razões filosóficas fortes plausíveis para ser ateu ou, em todo caso, rejeitar a religião” (VATTIMO, 2018, p. 17). Assim, a ruptura com a religião não se está vinculada à secularização em si, mas a parte da filosofia que, na modernidade, apontava a implausibilidade da religião.

3. Vattimo afirma, seguindo Dilthey, que “O platonismo é [...] o emblema da metafísica antiga” (2004, p. 133).

quecimento das concepções de estruturas fortes do ser⁴. Por isto ele afirma que o fenômeno da secularização é dependente da religião: as ideias cristãs estão presentes no destino do Ocidente pelas suas forças. Nesse sentido, Vattimo vai além das noções usuais de retorno da religião: afinal, quem estabelece as possibilidades para ele é a própria religião. Isto é, o modelo de pensamento que enfraquece o ser e permite o retorno foi dado anteriormente pela religião que, numa sociedade secularizada, teve sua ideia também secularizada no anúncio da morte de Deus.

A partir daí, Vattimo percebe que essa condição de possibilidade que liga a secularização à *Kenosis* se dá nos termos da linguagem - que também é, sempre, condição de possibilidade. Dessa forma, ele concebe que a religião, no caso específico, o cristianismo, é um modo de linguagem que possibilitou o acontecimento da secularização⁵. Assim, nos termos de sua percepção de linguagem, podemos afirmar que a secularização só se deu porque o Ocidente filosófico habita na linguagem judaico-cristã. Aqui é de grande importância retomar a noção de fundamento hermenêutico, já que ela está na base desta relação entre secularização e *Kenosis*. A mensagem cristã do enfraquecimento de Deus, em Vattimo, é determinante para a secularização na medida em que se constitui como um horizonte hermenêutico que possibilita sua realização. Nesse sentido, a secularização se dá diante de uma linguagem, cristã, que está como fundamento para ela.

Seria incoerente da parte de Vattimo estabelecer uma relação que

4. Consequência desta noção de secularização e da adoção desta linguagem judaico-cristã, Vattimo afirma que a dissolução do próprio Deus na *Kenosis* é também o início de uma filosofia não violenta: "A encarnação, ou seja, o abaixamento de Deus ao nível do humano, a que o Novo Testamento chama a *kenosis* de Deus, deve ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem com o traço distintivo a mesma vocação ao enfraquecimento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana" (VATTIMO, 2018, p. 31-32).

5. Em suas palavras: "esses 'conteúdos' positivos, caracteristicamente positivos, da experiência do retorno em que se dá, para nós, o religioso, também são positivos, sobretudo no sentido de que não os encontramos numa reflexão abstrata sobre nós mesmos, como êxitos do aprofundamento de uma autoconsciência humana em geral. São, ao contrário, dados já numa linguagem determinada, que, em termos mais ou menos literais, é a linguagem da tradição judaico-cristã, da Bíblia" (VATTIMO, 2000, p. 101).

se desse diretamente entre os dois termos, pois ela seria uma relação religiosa. Sem a mediação desta noção de linguagem cristã, enquanto doadora histórica de sentidos e símbolos, a secularização poderia ser percebida como fenômeno no qual Deus, depois de esvaziar a si mesmo, esvaziaria, ativamente, a sociedade da presença de instituições religiosas. Na medida em que se insere o cristianismo como linguagem, fica claro que a *Kenosis* é determinante enquanto horizonte constituído que acaba por ser condição de possibilidade para o acontecimento da secularização. Essa mediação, portanto, é essencial para entender corretamente a noção de secularização em Vattimo e, assim, a religião como linguagem.

Para Vattimo, essa linguagem, já dada na filosofia ocidental para além de condição de possibilidade, pode ser entendida como linguagem na qual o pensamento fraco, ontologia possível depois da dissolução da metafísica, deve acontecer. Por isso Vattimo adota diversos termos que remetem a essa tradição como conceitos-chave em sua filosofia. Além de *Kenosis*, predomina em seu pensamento a noção de *caritas*. Todavia, adotar essa linguagem específica não é parte de um plano que vai contra a secularização e suas consequências, mas, pelo contrário, entende a “secularização como um caminho positivo de desenvolvimento do cristianismo na história” (VATTIMO, 2018, p. 43)⁶.

Para entender o que seja essa leitura da secularização como algo positivo para o cristianismo devemos recorrer à argumentação que o próprio autor traça, dizendo que

secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e preceitos, não deve ser entendida

6. Para ele, o entendimento deste modo é oposto à teologia dialética, na qual se situa, por exemplo, Karl Barth. Diz Vattimo: “a secularização não tem como efeito colocar em luz cada vez mais plena a transcendência de Deus, purificando a fé de uma relação demasiado estreita com o tempo [...]. É, na verdade, uma maneira com a qual a *kenosis* [...] continua a se realizar em termos cada vez mais nítidos” (2018, p. 43).

como desaparecimento ou despedida do cristianismo, mas como realização mais plena de sua verdade, que é, lembremos, a *kenosis*, o abaixamento de Deus, a desmentida dos traços 'naturais' da divindade (VATTIMO, 2018, p. 41-42).

Pelo menos três aspectos podem ser realçados na colocação de Vattimo: a) a secularização não implica no fim da religião, no sentido positivista do termo, mas na dissolução da sacralidade das estruturas, portanto, uma queda de seu domínio jurídico; b) a tradição interpretativa do cristianismo que constituiu as estruturas, dissolvidas a partir da secularização, é contraposta a uma interpretação mais plena indicada por Vattimo, a saber, a de que a dissolução é o caminho indicado pelo próprio Deus; c) esta mesma tradição não só afirma uma realização menos plena da verdade do cristianismo, mas, justamente, nega-a ao afirmar os traços naturais (no sentido girardiano) e, portanto, violentos contra os quais o cristianismo se estabelece. A ideia de que a secularização é um fato positivo para a história do cristianismo, por fim, estabelece paralelos com seu conceito de superação, a *Verwindung*⁷, a partir da qual não se pretende avançar para superar, mas dar um passo atrás e distorcer o que está dado.

Assim, podemos perceber que a religião é uma linguagem no pensamento Vattimo. E, enquanto linguagem é condição de possibilidade para certa configuração epocal do ser. Isso é perceptível, também, na relação entre encarnação e secularização, termos essenciais no pensamento deste autor. Para ele, somente na linguagem judaico-cristã o enfraquecimento do ser pôde de fato acontecer. Apenas por meio de uma linguagem que carrega em si a radicalidade da *Kenosis*, o Ocidente pode

7. Quando Vattimo pensa em superação, trata nos termos da *Verwindung*. Essa superação deve ser entendida à maneira de Vattimo, sobretudo em 1987, p. 131-143. Pieper, por exemplo, afirma que esta superação é o tema central do pensamento do autor (2008, p. 190), mas ela não se dá como “um erro a ser desmascarado” (PIEPER, 2008, p. 195), mas como *Verwindung*, isto é “torção, dis-torção” (PECORARO, 2005, p. 41). Este termo deve ser entendido como foi utilizado por Heidegger, “em oposição a *Überwindung*, isto é, ao termo ‘clássico’ utilizado para indicar a superação característica da dialética” (PECORARO, 2005, p. 47).

presenciar a dissolução da metafísica e, conseqüentemente, da violência de suas estruturas fortes⁸. Isso fica ainda mais claro quando Vattimo afirma que “o cristianismo é um estímulo, uma mensagem que coloca em movimento uma tradição de pensamento que se liberta, enfim, da metafísica”⁹ (VATTIMO, 2007, p. 35).

Essa identificação entre secularização e dissolução, baseada numa ideia de religião como linguagem, é tão estreita que, para Vattimo, a própria filosofia hermenêutica, que acabou por se tornar uma base comum na contemporaneidade, é devedora dela. Diz ele que “a hermenêutica só pode ser o que é – uma filosofia não metafísica do caráter essencialmente interpretativo da verdade, e, portanto, uma ontologia niilista - enquanto herdeira do mito cristão da encarnação de Deus” (VATTIMO, 1999, p. 82). Isso significa que, o enfraquecimento de Deus (*Kenosis*) que é possibilidade para a secularização, por meio da noção de linguagem como transmissão, é também a herança da qual a hermenêutica deve se apropriar para se afirmar.

Ao conceituar a religião como transmissão histórico-cultural, Vattimo precisa repensar o próprio conceito de linguagem por dois motivos: a) se a religião é uma linguagem, ela deve também ser percebida como condição de possibilidade da experiência humana no mundo; b) se ela envia mensagens aos contemporâneos, também influencia as diversas linguagens da atualidade (como é o caso da *Kenosis*). Isso indica que reconhecendo a religião como linguagem, e não somente como institui-

8. Aqui, especificamente, Vattimo dialoga com René Girard, afirmando que sua ligação entre cristianismo e dissolução da violência vitimária é correta, todavia, ainda não completa por fazer esta correlação a partir da morte de Jesus, e não da encarnação (VATTIMO, 2018, p. 28). Sua relação com o pensamento de Girard se estabelece como fundamental porque, para Vattimo, o cristianismo como superação da religião natural é uma espécie de tradição cristã não desenvolvida pela cristandade. Diz Vattimo que “se o sagrado natural é aquele mecanismo violento que Jesus veio desvelar e desmentir, é bem possível que a secularização [...] seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus, e não um modo de se afastar dele” (VATTIMO, 2018, p. 34). Assim, o deus violento de Girard é o deus metafísico de Vattimo. Para o aprofundamento desta discussão, pode-se indicar *Cristianismo e relativismo* (GIRARD; VATTIMO, 2010a).

9. Em inglês, “Christianity is a stimulus, a message that sets in motion a tradition of thought that will eventually realize its freedom from metaphysics”.

ção histórica, Vattimo é impelido a inseri-la como constituinte do horizonte hermenêutico humano. Em outras palavras, a religião está presente no modo como o ser humano interpreta seu mundo e vive sua vida. O conceito de linguagem, aqui, não se resume a modo de comunicação ou usos pragmáticos da língua, mas inclui mensagens que são transmitidas através da história – inclusive religiosas. É desse modo que o conceito de religião, em Vattimo, contribui para um novo conceito de linguagem.

3. Quando a linguagem contribui para o conceito de religião

Se primeiramente optamos por refletir a partir de Vattimo, delineando as relações entre religião e linguagem, sobretudo como aquela contribui para a conceituação dessa, partimos agora de Rubem Alves para o movimento oposto. Tema que é transversal a sua obra, a religião, para Alves, é uma linguagem como um jeito de abordar e construir o mundo. Por isso, ao pensarmos a partir desse autor, devemos primeiro entender o que é a linguagem para, então, começarmos a entender o que é a religião. Em uma obra sua, o autor começa essa discussão com uma poesia:

Sabia que a religião é uma linguagem?
Um jeito de falar sobre o mundo...
Em tudo, a presença da esperança e do sentido...
Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras.
E sobre estas redes as pessoas se deitam.
É. Deitam-se sobre as palavras amarradas umas nas outras.
Como é que as palavras se amarram?
É simples.
Com o desejo.
Só que, às vezes, as redes de amor viram mortalhas de medo.
Redes que podem falar de vida e podem falar de morte.
E tudo se faz com as palavras e o desejo.
Por isto, para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem (ALVES, 1999, p. 5).

Nesse poema podemos encontrar não só o ponto de partida de Alves

do ensaio intitulado “A rede das palavras” (1999, p. 5-30), mas também o fim deste: entender a importância da linguagem na filosofia contemporânea para, então, perceber de que modo a religião se mostra como linguagem nestes sentidos apontados. Esse pequeno poema demonstra as várias possibilidades de se entender o que é linguagem para o autor. A religião é um modo de comunicar, de falar sobre o mundo, mas também é modo de interpretá-lo – a partir do sentido. Ela é composta por palavras, tem suas próprias linguagens, mas também é rede na qual se pode deitar e achar conforto. É condição de possibilidade para se interpretar o mundo como aberto ou fechado. Por isso, o primeiro passo para entender a religião é entender a linguagem.

Para Alves, a linguagem “é a memória coletiva da sociedade” (1999, p. 15). Aqui, tanto Vattimo como Alves concordam que esta rede da linguagem é, também, um conjunto de memórias e tradições em que o humano é jogado. Isso significa que a linguagem fornece as categorias que serão usadas pela sociedade para a interpretação e construção do mundo. Podemos dela dizer que, sendo memória coletiva, é mecanismo fundamental para a humanidade neste processo de instrumentalização do mundo. Nesse sentido, a função da humanidade não é apenas mediar uma relação humano-mundo, mas possibilitar o modo como o próprio humano quer estabelecer esta relação. Dessa forma, mais do que comunicação ou mediação, a função da linguagem aqui é possibilidade de relação.

Passando, então, a analisar a estrutura da linguagem, Rubem Alves diz que “o homem é um construtor de mundos” (1999, p. 18) e a linguagem é uma ferramenta que o ajuda nesta tarefa de construção. Aqui, a linguagem “não é uma cópia do real, mas antes uma organização do mesmo. Na realidade, para o homem, o real é aquilo que ele organiza” (1999, p. 18). Desse modo, a definição tradicional de linguagem parece ser menos fundamental em Rubem Alves: para além de forma de comunicar externamente o que se passa interno ao humano, a linguagem é a estrutura que constrói o mundo de acordo com os valores humanos.

Assim, “o mundo, como cosmovisão, como espaço e tempo humanos, não poderia existir, se não fosse a linguagem” (ALVES, 1999, p. 20). Para Alves, é essencial perceber que a linguagem tem função primordial no exercício do humano como construtor de mundos, mas também é condição de possibilidade para que neste construir o humano realize sua atividade humanizadora.

A definição de mundo, por sua vez, também deve ser analisada, já que Alves não o trata somente como ordem natural que se encontra para além do sujeito, isto é, uma realidade factual. Para ele, mundo é uma totalidade significativa constituída individual e socialmente de acordo com os valores históricos. Neste sentido, ele segue a interpretação de Berger, para quem esta noção o mundo é uma construção humana que organiza o que está dado a partir de si mesmo (BERGER, 1985, p. 15-41). Esta é, portanto, uma visão fenomenológica de mundo, no sentido de que não considera somente o externo como fato, mas como uma relação entre a consciência do sujeito que constrói (aqui, através da linguagem) e as coisas que com ele interagem.¹⁰

Percebe-se aqui uma importante dialética no pensamento de Rubem Alves: não só o humano constrói o mundo, como também é construído por ele. Esta dialética se dá em reciprocidade, por isso não é, necessariamente, hierárquica em nenhum aspecto. É na mesma medida que um constrói o outro, já que a linguagem é tanto uma rede de referências externas e passadas, quanto a organização das coisas presentes. Na atitude valorativa, implicada pela vontade de humanização da natureza, o humano constrói o mundo de acordo com sua posição nele. Desse

10. Peter Berger trata sobre a construção de mundo dizendo que “o mundo é construído na consciência do indivíduo pela conversação com os que para ele são significativos (como os pais, os mestres, os amigos). O mundo é mantido como realidade subjetiva pela mesma espécie de conversação, seja com os mesmos interlocutores importantes ou com outros novos (tais como cônjuges, amigos ou outras relações)” (BERGER, 1985, p. 29-30). Aqui fica clara a relação de dependência entre Alves e Berger: a construção do mundo humano é subjetiva, no sentido de que se dá por meio de sentidos e significados. Sobre o assunto, recomenda-se o texto “Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação” (CAMPOS, MARIANI, 2015).

modo, não há uma estrutura de partida e contrapartida, mas dupla relação, já que não há humano sem mundo, nem mundo sem humano.

É dessa função essencial da linguagem que surge o discernimento humano quanto à natureza e, posteriormente, ao mundo. Diz Alves, “o homem vê o mundo através de uma atitude valorativa, isto é, atitude que pergunta à realidade acerca de sua significação para o seu problema fundamental” (1999, p. 27). Pode-se dizer, a partir deste autor, que o problema fundamental do humano é a existência. Por isso, é ela que vai servir de fundamento e critério para esta atitude valorativa. De acordo com as demandas da existência é que serão atribuídos valores aos fenômenos, e é por meio destes valores que a linguagem estabelece a sociedade e funda mundos.

Em Alves a atitude valorativa é irracional, no sentido de que é anterior à razão. Essa seria, então, uma função organizadora de tais valores. Isso remete à questão da verdade e da mentira: como adequação do enunciado ao objeto “em si”, a verdade não poderia ser alcançada. A verdade só poderia ser percebida, então, como adequação do enunciado aos valores que estão na base da racionalização. A linguagem, aqui, está aquém da racionalização, ainda. É ela que revela os valores mais íntimos da existência. Diz, aqui, Alves que “a palavra, portanto, é uma nota de rodapé à existência. Só pode ser compreendida por referência a ela” (1999, p. 29). Isso significa que, do mesmo modo que a racionalização só é entendida diante do processo de valoração, a linguagem se encontra em relação à vida. A afirmação de Alves não implica, necessariamente, dizer que a linguagem é uma atitude segunda em relação à existência. Antes, parece ser uma justaposição: ela não pode ser retirada da história e do âmbito mais próximo ao cotidiano humano.

Concluimos, primeiramente, que a linguagem se mostra como essencial para o humano enquanto construtor de mundos. É na linguagem que o humano conhece o mundo, relaciona-se com ele e o constrói. É por meio da linguagem que o humano constrói os valores que regem a

sociedade e, no limite, regem o próprio humano. É com a linguagem que o humano cria, encontra a racionalidade e a palavra que o faz comunicar. Rubem Alves percebe que esta rede, a linguagem, envolve e permeia toda a atividade humana. Mais: é ela que possibilita qualquer atividade. O humano, para Alves, é aquele que é disposto pela linguagem a construir seu mundo e dispõe dela para torná-lo um acordo. A linguagem é a rede em que o humano se deita, mas ele também a pode balançar.

A tomada do pressuposto da religião como uma linguagem é tão radical em Alves que os seus desenvolvimentos parecem apontar para além do pensamento do próprio Wittgenstein – autor inúmeras vezes citado por Alves¹¹. Isso é aparente quando, ao tratar a religião a partir da noção de imaginação, sobretudo em Feuerbach e Freud (ALVES, 1999, p. 37-50; 77-88), Rubem Alves se coloca contra a ideia moderna da consciência como reduplicação do fato bruto da natureza, afirmando que a experiência do humano com o mundo não é abstrata como o modelo científico pretende, mas emocional. E é, justamente, a emoção que rege esta experiência entre homem e mundo. Dessa forma, afirma ele, é essa experiência “que determina a nossa maneira de ser no mundo” (ALVES, 1984, p. 25).

Neste ponto insere-se a radicalidade do pensamento alvesiano: se a consciência não é pura reduplicação da natureza, se ela é sempre comprometida, partidária e dependente das emoções, entender o que rege estas emoções é primordial para entender como o humano é no mundo. Desse modo, conclui Alves, “Se o coração da consciência é emoção e valor, a consciência é radicalmente religiosa. [...] Em outras palavras, aquilo a que denominamos realidade é uma construção da matriz religiosa da consciência” (1984, p. 26). Em certa medida, podemos afirmar que esta é uma chave de leitura para entender as obras de Alves sobre

11. As recorrências a ele se dão em dois momentos fundamentais, já descritos: na caracterização da linguagem, enquanto discurso e visão de mundo, como jogo de palavras, reconhecendo seu aspecto interpretativo, porque sempre limitado a um jogo; e ao revelar o caráter enfeitiçante deste jogo, que desemboca numa postura fundamentalista.

a religião: a consciência do humano é religiosa por ser determinada pelas aspirações mais profundas deste em relação à natureza na qual se encontra inserido.

Isso implica que as linguagens que constituem o modo de o humano ser no mundo sejam sempre linguagens religiosas, visto que é, justamente, a religião quem determina a atitude emocional-valorativa que constitui a relação humano-mundo. O sentido de religião aqui é ampliado: não se trata somente de um conjunto de ideias e práticas, mas uma postura frente à existência, um modo do humano lidar com seu mundo. É neste sentido que Rubem Alves poderá afirmar que “Estamos condenados à religião” (1984, p. 31): não se foge da religião porque a consciência da relação na qual o humano vive é consciência religiosa. Desta forma, a noção de religião como linguagem se estabelece como primordial para o estudo das ideias de Rubem Alves, bem como a percepção de que esta linguagem determina os modos de o humano construir seu mundo.

Rubem Alves atribui à religião uma função primordial no humano, que o constitui como tal. Por isso ele chega à noção radical de que a religião é uma linguagem: ela funda não só o ponto de vista do humano sobre o mundo, mas o próprio modo como o humano habita e constrói este mundo. É nesse sentido que o autor poderá, por exemplo, ao descrever o tipo ideal do protestantismo de reta doutrina (em *Religião e Repressão*), tratar sobre “Como o protestantismo constrói e conhece a realidade” (2005, p. 101-154) e sobre “O mundo que os protestantes habitam” (2005, p. 155-200)¹². Estes dois capítulos são baseados na ideia de que a religião é uma linguagem e, somente como tal, pode estruturar um mundo a partir de uma realidade.

Nesse ponto percebemos que, em Alves, o conceito de linguagem contribui para a formulação de um conceito de religião que dependa dela. Assim como em Vattimo, a religião é aqui uma linguagem, mas não

12. Em *Da Esperança* (1987), Alves também tratará desta questão, todavia de modo a estabelecer bases que possibilitem uma linguagem humanístico-messiânica (1987, p. 137-152) que seja histórica e de liberdade (ALVES, 1987, p. 149).

é somente transmissão histórica, é, antes, condição da atitude de valoração do ser humano diante do mundo. Ao afirmar que a consciência já é religiosa, Alves declara que toda construção de mundo está embebida da linguagem humana mais fundamental, da qual não se pode escapar. A noção de linguagem enquanto ferramenta de construção contribui para o conceito de religião em Rubem Alves na medida em que esse autor estabelece uma ligação entre mundo, linguagem e religião, afirmando que entre eles, a religião é o mais fundamental.

4. Um diálogo em meio às perspectivas

A diferença fundamental da relação entre religião e linguagem a partir de Vattimo e de Alves parece ser uma curiosa inversão. A concepção de linguagem em Vattimo é mais profunda que a de Alves, no sentido de que leva às últimas consequências a tomada do referencial da virada hermenêutica. Em Alves, essas consequências se revelam de modo mais brando e ambíguo, raramente de modo completo. Isso pode ser entendido pela comparação do referencial de onde os autores partem: enquanto Alves dialoga com críticos da religião a fim de apontar suas possibilidades diante do cientificismo moderno, Vattimo já procura as possibilidades para a filosofia a partir da construção de uma pós-modernidade. A inversão se constitui, portanto, no fato de que a religião, em Alves, é a linguagem no sentido mais profundo do termo, que condiciona e possibilita toda experiência humana; enquanto que em Vattimo ela é uma rede de transmissão histórica. Assim, Alves, que é mais distante daquela virada, ao tratar de religião se aproxima; já Vattimo, que está mais próximo dela, se afasta ao tratar do mesmo tema.

A noção de linguagem em Vattimo não é reduzida por ele tratá-la enquanto tradição, pois, é desse modo que se entende a *kenosis* enquanto condição de possibilidade para o enfraquecimento do ser e a secularização. Como, então, afirmar que sua compreensão de religião como linguagem não é tão profunda quanto pareceria ser? Ora, uma

vez que Vattimo condiciona a *kesonis* cristã como elemento fundador do Ocidente moderno (e também causa de seu declínio), as possibilidades para essa linguagem na pós-modernidade, em seu pensamento, se reduzem à ética: a aplicação da *caritas* como critério não-metafísico por meio do qual é possível manter o senso crítico e não cair no relativismo – possibilidades presentes no ideal de enfraquecimento. O cristianismo é reduzido à ética enquanto é percebido como fim da religião natural e de sua violência sacrificial de que fala Girard e Vattimo se apropria ativamente.

Para Alves, todavia, afirmar a linguagem como religião não implica em dizer que toda linguagem é linguagem religiosa no sentido confessional. Há outras linguagens, como a científica, a política ou a poética: isso é fato inegável. Todavia, para ele, mesmo essas linguagens são religiosas na medida em que se estabelecem mediante algo que é essencial à subjetividade humana, à verdade última do indivíduo que, no limite, constitui sua religião. Aqui, as ideias de Rubem Alves em muito se aproximam às de Tillich, principalmente em sua concepção de cultura como forma da religião¹³. Isto é, a cultura, enquanto esforço humano, é a forma pela qual a religião, enquanto preocupação última, se estabelece objetivamente. Assim, a cultura enquanto forma de exteriorização das preocupações últimas também é uma linguagem que expressa uma consciência religiosa.

O que, fundamentalmente, afasta os dois autores é o modo como a relação entre religião e linguagem se estabelece. Aqui, a definição, ou não, do artigo que trata da linguagem frente à religião é de suma importância: de um lado está Vattimo e seus pensamentos filosóficos dentre os quais a religião é um tema e, assim, uma linguagem entre outras; do outro lado está Alves e seu pensamento no qual o humano não pode escapar à religião, pois ela é a linguagem fundamental para a construção do mundo. Nesse último sentido, mesmo quando parece haver outra

13. Sobre a relação entre religião e cultura em Tillich, ver seu *Teologia da cultura* (2009).

linguagem, há religião.

Essa divergência entre as perspectivas dos autores fica ainda mais latente quando se percebe que o conceito de religião como linguagem em Alves é mais amplo que em Vattimo. No primeiro caso, isso parece estar já justificado, uma vez que religião não se reduz a tradições religiosas, antes, aponta sempre para algo anterior, no nível da experiência e da emoção. Para o filósofo italiano, todavia, falar de religião como linguagem é, praticamente, tratar de como o cristianismo afeta o destino do Ocidente enquanto transmissão histórica fundamental. No caso apresentado em que isso fica mais claro é o da relação entre *kenosis* e secularização, o autor parece restringir ainda mais o problema. Para Vattimo, então, só se pode falar de cristianismo como linguagem?

É importante aqui voltar à noção de que, para Vattimo, a religião se dá sempre como um retorno, pois, em qualquer cultura, diz ele, “nenhum de nós [...] começa do zero no caso da questão da fé religiosa” (2018, p. 8). Isso significa que, não só o cristianismo se estabelece enquanto linguagem no Ocidente, mas também toda religião é uma questão que está presente, conscientemente ou não, na vida do homem. Diz ele que “todos nós vivemos a relação com o sagrado, Deus, as razões últimas da existência que em geral são o tema da religião [...] como a reapresentação de um núcleo de conteúdos de consciência que tínhamos esquecido” (VATTIMO, 2018, p. 8). A predileção pelo cristianismo em seu pensamento, além de questão pessoal, apenas revela seu objetivo em pensar a secularização, mas não pode ser apontada como impossibilidade de pensar a religião, em sentido amplo, como linguagem presente em qualquer cultura.

Rubem Alves, por sua vez, também não apresenta uma dificuldade para a pesquisa enquanto opta por reduzir religião à subjetividade e, assim, deslegitimar a tradição objetiva? Diz Alves: “O erro de se tomarem as formas institucionalizadas, reificadas da religião, como o objeto religioso se deve ao fato de que nada garante, ‘a priori’, que as instituições

[...] religiosas realmente desempenhem, para a consciência, uma função religiosa” (ALVES, 1984, p. 40). E mais, para ele, a instituição não é uma expressão da experiência religiosa, mas uma repressão dela. Nesse sentido, a religião enquanto linguagem de uma tradição religiosa não poderia ser afirmada como religião, pois, nada garante, como o próprio autor diz, que ela funcione de modo religioso para a consciência.

Não obstante tais diferenças entre as perspectivas dos autores, quando comparadas, reflexões sobre a contribuição mútua dos conceitos de linguagem e religião são possíveis. Antes, não tomamos as discordâncias como impossibilidade de diálogo, mas como enriquecimento dele. Olhamos, aqui, para Vattimo e Alves a partir de uma perspectiva complementar na qual, a partir de suas contribuições, um percebe características e conclusões que não são possíveis ao outro. Dessa forma, as divergências não são motivo para limitação, mas são parte da própria possibilidade do diálogo. A partir e em meio a elas devemos fazer nossas reflexões.

5. Para além da linguagem religiosa: reflexões

A partir de Gianni Vattimo e Rubem Alves percebemos que existem mútuas contribuições entre os conceitos de religião e linguagem. Se em princípio esses termos permaneciam justapostos sem, entretanto, se relacionarem, quando colocados em franco diálogo eles se modificam na interação. É necessário, portanto, indicar que, quando os conceitos de religião e linguagem se tocam, inúmeras contribuições para o pensamento das teorias da religião vêm à tona. Para que saibamos identificá-las, precisamos ainda refletir sobre as consequências de tal interação para uma definição mínima de religião e de pensar essa relação para além da noção de linguagem religiosa.

A partir das incursões anteriores, a definição de um conceito de religião deve seguir dos seguintes critérios: a) levar em conta sua relação com a linguagem; b) não restringi-la a âmbitos institucionais; c) evitar

reducionismos puramente subjetivos; d) não ligá-la a uma expressão religiosa específica. Assim, oferecemos a seguinte definição: *Religião é uma linguagem que possibilita e delimita a experiência humana de mundo construindo-o, desconstruindo-o e transmitindo mensagens através da história*. Consideramo-la adequada na medida em que, além de preencher os critérios acima, responde às teorias de Vattimo e Alves de modo equilibrado, contemplando a complementaridade que existe na diferença das perspectivas.

Em relação à definição poética de Rubem Alves¹⁴, nossa definição apresenta consideráveis ganhos na medida em que amplia o sentido de linguagem. Como a própria argumentação desse autor, não limitamos linguagem à forma de comunicação, a um jeito de falar sobre o real, sobre o mundo. Também não a excluímos, mas a situamos historicamente. Isso acontece, sobretudo, enquanto inserimos a noção de religião como transmissão histórica de mensagens. A comunicação que a religião faz de si mesma está implicada em tal noção de maneira lógica: por transmitir mensagens ela é, necessariamente, modo de comunicação, maneira de dizer e expressar algo. Ao inseri-la na história, mostrando como qualquer mensagem é sempre dependente de uma cultura (seja de quem envia ou de quem recebe), a religião deixa de ter uma face meramente abstrata, em nossa definição, e ganha caráter também concreto.

Ao nos apropriarmos de partes do conceito de linguagem em Vattimo também apresentamos certos ganhos na definição de religião. Na medida em que a linguagem possibilita a experiência do humano no mundo, porque instaura o arco hermenêutico a partir do qual ele interpreta a realidade, ela é condição fundamental para a existência. Compreendemos que a religião pode ser essa linguagem. Todavia, ela não só possibilita, como também delimita. Não se pode pensar em algo fora dela. Consequentemente, o que a escapa não pode ser pensado. Justamente por isso definimos que a religião é o que possibilita e o que delimita a ex-

14. Fazemos aqui referência ao início de seu poema apresentado acima: “Sabia que a religião é uma linguagem? /Um jeito de falar sobre o mundo...” (ALVES, 1999, p. 5).

perícia humana de mundo. Essa ambiguidade não demonstra, entretanto, dois movimentos do mesmo fenômeno, mas um único movimento. Porque e na medida em que ele possibilita também delimita.

Por fim, fazemos coro tanto com Vattimo quanto com Alves ao inserir em nossa definição a questão da construção/desconstrução do mundo. No pensamento do filósofo italiano, a linguagem constrói o mundo humano enquanto delimita horizontes hermenêuticos como argumentamos acima. Ao possibilitar e delimitar certas experiências, a religião como linguagem estabelece também certas visões de mundo: interpretações que partem do horizonte hermenêutico instaurado. Em Alves, diferentemente, linguagem e mundo estão em relação dialética: eles se constroem mutuamente em interação. Isso significa que enquanto a linguagem é uma ferramenta de construção de mundo, ela é transformada por meio dele. Podemos, portanto, falar de uma interseção entre os autores aqui: ambos interpretam a religião como construtora de mundos. Todavia, para eles as possibilidades de relação entre religião e mundo não se limitam a construção: ela também tem o potencial de desconstruí-lo¹⁵.

Podemos dizer que essa definição fornece resposta plausível à problemática desse trabalho. Se quisermos pensar a relação entre religião e linguagem para além da noção linguagem religiosa, é necessário refletir acerca dos papéis que esses conceitos desempenham quando em interação direta. Aqui, afirmamos que a possibilidade de afirmar que a religião *tem* uma linguagem não encerra nem esgota a relação. Dizemos que a religião é uma linguagem justamente porque constrói e desconstrói mundos, possibilita e limita sua experiência e se transmite historicamente. Nesse sentido, pensamos possibilidades que se coloquem paralelas ao jogo da linguagem religiosa enquanto interpretação única da relação entre linguagem e religião.

15. Sobre isso, recomendamos o sub-capítulo de nossa dissertação no qual exploramos "A morada sobre a face do abismo" (MENDES, 2019, p. 52-58), isto é, a possibilidade de desfundamento implícita na religião enquanto linguagem.

Considerações finais

Convém, para concluir, considerar três pontos a partir de nossa argumentação: a) o posicionamento de nossas reflexões frente à área das linguagens da religião; b) indicar consequências para pensar as teorias da religião; c) sublinhar as contribuições para uma epistemologia da ciência da religião. Nosso primeiro ponto indicou que as relações entre religião e linguagem, na área das linguagens da religião, permanecem uma justaposição sem que os termos interajam. Não optamos por essa discussão para levantar qualquer objeção de falsidade ou de impossibilidade para esta crescente área em nosso país. Revisitamos o fundamento do qual essa área parte para refletir acerca de possibilidades que permaneciam impensadas. Assim, reiteramos aqui a de não exclusão entre as linguagens da religião e a perspectiva aqui apresentada. As interpretações são paralelas, não concorrentes.

Nossas reflexões são úteis para pensar as teorias da religião na medida em que deslocam os dois conceitos principais de uma área predominantemente empírica para uma abordagem normativa. Mais uma vez, não se pode afirmar que esse seja intrinsecamente melhor que aquele, mas enquanto tentamos definir mútuas contribuições conceituais entre religião e linguagem, acreditamos ser essa a abordagem mais adequada. Assim, para além de observar a função e a narrativa de uma ou outra forma religiosa de expressão, contribuímos com as teorias da religião formulando um conceito que se constitui a partir de um diálogo entre dois grandes autores, e se define diante da noção contemporânea de linguagem.

Finalmente, acreditamos que é nessa virada das linguagens para a teoria da religião onde contribuímos para o pensamento da epistemologia da ciência da religião. Pensar e sugerir uma definição de religião é importante para o próprio fazer de nossa ciência na medida em que esse conceito é necessário previamente. Isto é, quando se quer constituir o que seja a ciência da religião, é preciso ter de antemão uma definição

mínima de ciência e uma de religião. Nossas reflexões fornecem tal conceituação. Mesmo sabendo que ela não é última, unívoca e final, consideramos que ela contribui para as discussões tanto de teoria da religião quanto de epistemologia de nossa ciência. Ela é mais uma definição histórica – e justamente por assim acreditar-se é adequada para pensarmos a religião e sua ciência na contemporaneidade.

Referências

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Campinas, SP: Papirus, 1987.
- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRITO, Ênio José da Costa. Introdução à parte IV. In: PASSOS; USARSKI (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 439-442.
- CAMPOS, B.; MARIANI, C. Peter Berger e Rubem Alves: religião como construção social entre a manutenção do mundo e a libertação. *Protestantismo em Revista*. São Leopoldo, v. 36, p. 3-20, jan./abr., 2015.
- NOGUEIRA, Paulo (org). *Linguagens da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NOGUEIRA, Paulo (org). *Religião e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2015.
- NOGUEIRA, Paulo. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun, 2016.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- PECORARO, Rossano. *Nihilismo e pós modernidade: (introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo)*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- PIEPER, Frederico. A vocação niilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião. In: MARASCHIN, J.; PIEPER, F. *Teologia e Pós-modernidade - Ensaio de teologia e filosofia da religião*. São

Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 187-216.

MENDES, Danilo. *Modos de habitar a terra: O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG. 152 p., 2019.

TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

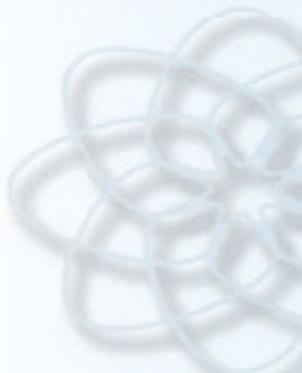
VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo: verdade ou fé frágil?* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação - o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VATTIMO, Gianni. Toward a nonreligious Christianity. In: VATTIMO, G.; CAPUTO, J. *After the death of God*. New York: Columbia University Press, 2007. p. 27-46.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-107.



Enviado em
12.02.2020
Aprovado em
19.10.2020

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Professora Titular da UFPA- Universidade Federal do Pará. Contato: guadalupelourdes@hotmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p443-474

Diante da Arte: O pensamento de Martin Buber como caminho para uma hermenêutica espiritual

In face of Art: Martin Buber's thought as path to spiritual hermeneutics

**Katia Marly Leite Mendonça*

Resumo

Este ensaio pretende discutir a questão da hermenêutica de Martin Buber em sua relação a arte. Nosso ponto de partida é a relação Eu-Tu como caminho para uma hermenêutica espiritual. A seguir discutiremos a questão da relação entre hermenêutica e arte no pensamento de Buber e, por extensão, a questão da relação dialógica com as esferas da natureza e dos objetos. Será abordada, ainda, a questão do que Buber designa por "a graça da unidade", momento de encontro da alma com de Deus e, o seu inverso, o momento do caos experienciado pela alma. Para tal se escutarão as vozes de Czeslaw Milosz, Simone Weill, Paul Tillich, Milan Kundera e também de Dostoievski, interpretadas sob o viés buberiano. Concluímos com a hipótese de que é possível, a partir do horizonte hermenêutico fornecido pelo pensamento buberiano, se pensar acerca de uma concepção de

hermenêutica espiritual de caráter dialógico.

Palavras-chave: Martin Buber, hermenêutica espiritual, unidade, diálogo, arte.

Abstract

This essay aims to discuss the issue of Martin Buber's hermeneutics and his relationship with art. Our starting point is the I-Thou relationship as a path to spiritual hermeneutics. Next, we will discuss the question of the relationship between hermeneutics and art in Buber's thought and, by extension, the question of the dialogical relationship with the spheres of nature and objects. The question of what Buber calls "the grace of unity", the moment of the soul's intimate encounter with God, will also be addressed. For this, the voices of Czeslaw Milosz, Simone Weill, Paul Tillich, Milan Kundera and Dostoyevsky will be heard, interpreted from the Buberian perspective. We conclude with the hypothesis that it is possible, from the hermeneutical horizon given by Buber thought, to think about a conception of spiritual hermeneutics with a dialogical character.

Keywords: Martin Buber, spiritual hermeneutics, unity, dialogue, art.

Introdução

M

ilan Kundera descreve uma experiência de êxtase que teve em sua infância em que a música o levou a um estado em que presente e passado se fundiram.

Pois a música pode agitar poderosamente sentimentos sem que haja nenhuma arte musical. Lembro-me da minha infância: sentado ao piano, eu me lançava a improvisações apaixonadas, para as quais não precisava de nada além de um acorde G menor e o subdominante F menor, tocado fortíssimo repetidamente. Os dois acordes e o motivo melódico primitivo, infinitamente repetido, me fizeram experimentar uma emoção mais intensa do que qualquer Chopin, qualquer Beethoven, já me deu. [...] O que eu estava experimentando durante essas improvisações foi um êxtase. O que é o êxtase? O garoto que bate no teclado sente um entusiasmo (ou uma tristeza ou uma alegria), e a emoção aumenta a tal

intensidade que se torna insuportável: o menino foge para um estado de cegueira e surdez onde tudo é esquecido, até a si mesmo. Através do êxtase, a emoção atinge seu clímax e, ao mesmo tempo, sua negação (seu esquecimento). (KUNDERA, 1993, p.56, tradução nossa).

Não estamos diante da obra de arte, mas em seu umbral, no terreno onde ela pode vir, ou não, a surgir, na soleira da fusão dos sentidos com a emoção quebrando as experiências de tempo e espaço. Esse umbral pode ser, no campo estético ou no campo religioso, um canal privilegiado para experiências dialógicas, sejam elas extáticas ou não. No caso específico das obras de arte lembremos o seu potencial de destruição e desestruturação do eu mencionado por George Steiner (STEINER, 2006, p.1) para quem elas “nos arrebatam como tempestades, escancarando as portas de nossa percepção, pressionando a arquitetura de nossas crenças com seus poderes transformadores”. Transformadoras e destruidoras das convicções e das ilusões internas, mas também evocadoras do melhor da alma humana, como ocorreu com Paul Tillich diante da *Madonna, a Criança e Oito Anjos*, de Sandro Botticelli.

Estranhamente, eu primeiro encontrei a existência da beleza nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial. Para tirar minha mente da lama, do sangue e da morte da frente ocidental, eu folheava revistas de fotos nas livrarias do campo. Em algumas delas, eu encontrei reproduções das grandes e comoventes pinturas das eras. Em acampamentos de repouso e nas calmarias nas amargas batalhas, eu me aconcheguei em abrigos estudando esse “novo mundo” com a luz de velas e lanternas. Mas no final da guerra eu nunca tinha visto as pinturas originais em toda a sua glória. Indo para Berlim, corri para o Museu Kaiser Friedrich. Ali na parede havia uma tela que me confortara em batalha: *Madonna com Anjos Cantando*, pintada por Sandro Botticelli no século XV. Olhando para o alto, eu senti se aproximar um estado êxtase. Na beleza da pintura havia a Beleza em si mesma. Ela brilhou através das cores da pintura como a luz do dia brilha através das janelas com vitrais de uma igreja medieval. Enquanto eu estava lá, banhado pela beleza que seu pintor havia imaginado há muito tempo,

algo da divina fonte de todas as coisas veio através de mim. Eu me afastei abalado. Aquele momento afetou toda a minha vida, deu-me as chaves para a interpretação da existência humana, trouxe a alegria vital e a verdade espiritual. Eu o comparo ao que geralmente é chamado de revelação na linguagem da religião. (TILLICH, 1957, p.12, tradução nossa).

Sob a perspectiva da filosofia de Martin Buber experiências como as de Milan Kundera e de Paul Tillich são experiências de unidade, nas quais a alma sai do estado de multiplicidade, de desassossego e de inquietação, para atingir a união com o Absoluto. Para Buber (1964, 1989, 2003b), contudo, não só através da arte isso pode ocorrer, mas em quaisquer circunstâncias. Estamos diante de narrativas de difícil expressão e, mais difícil ainda, compreensão, pois emergem das “esferas obscuras” da alma, para usar a sua expressão em *Confessions Extatiques* (BUBER, 1989, p.24), onde, a partir de uma reflexão sobre as experiências místicas, ele inicia o seu percurso hermenêutico dando voz àqueles que passaram pela experiência de unidade com o Tu eterno. Experiências difíceis de verbalizar que Buber não busca explicar, mas apenas reconhece que “o essencial é o que fica para além da explicação: o evento tal como foi vivido” (BUBER, 1989, p.9). Criticando aqueles que querem colocar essas experiências sob o manto de “conceitos abstratos”, ou explicá-las seja de modo psicológico, seja fisiológico ou patológico, Buber (1989, p.9) postula que apenas “escutemos um homem ou uma mulher falar acerca dos segredos mais inefáveis de sua alma”. Não pretende ele declará-los doentes ou sãos, verdadeiros ou falsos, simplesmente os quer escutar: “eu sei que estou lá para escutar a voz desses homens” (BUBER, 1989, p.10). Isso não é um “estetismo”, ele o diz, pois não lhe interessam os vocábulos do que é dito, mas a palavra, “a voz do ser humano que ressoa em meus ouvidos” (BUBER, 1989, p.10), pois “eles estão lá juntos, misturados, formando a comunidade daqueles que ousaram falar do abismo e eu vivo com eles, eu escuto suas vozes, sua voz, a voz do homem” (BUBER, 1989, p.10).

Na tarefa hermenêutica que Buber empreende em *Confessions Extatiques* (BUBER, 1989) ele descartou todos os discursos não subjetivos sobre o êxtase, todas as descrições não subjetivas nas quais não está representado o sofrimento ou ação do visionário, todas as descrições de caráter retórico ou escolástico, ou seja, não imediatas, todas as comunicações de caráter curioso, analítico, psicologizante ou poético. Ora, a característica do êxtase é precisamente a inefabilidade, o fato de ser uma situação que se encontra para além da linguagem (BUBER, 1964 e 1989). A unidade entre o homem e Deus vivida no êxtase separa o extático da linguagem que “é impotente para segui-lo” (BUBER, 1989, p.20) e incapaz de penetrar o reino da unidade, pois a linguagem é reconhecimento e o experienciado no êxtase não é passível de reconhecimento. Além disso, a linguagem é própria da comunidade e a experiência do extático é de pura solidão - a solidão da união do eu com o Outro (BUBER, 1989, p.20). O êxtase está para além da experiência coletiva, “ele é unidade, ele é solidão, ele é unicidade, é o que não pode ser transmitido: Ele é o abismo sem fundo: o inefável” (BUBER, 1989, p.20). As narrativas então recolhidas por Buber mostram seres humanos que precisaram falar, que não aguentaram a solidão do êxtase, da sua relação com o absoluto e que falando voltaram da experiência silenciosa da unidade para a da fervilhante multiplicidade. “Assim que eles falaram, eles caíram de novo na linguagem, que é capaz de expressar tudo, mas não a substância do evento vivido: a unidade” (BUBER, 1989, p.21). Ao hermeneuta coube apenas a escuta e a abertura para o diálogo. Deste modo, Buber nos dá as pistas para empreendermos uma hermenêutica que ultrapasse o sensível, que alcance o espiritual, que se aproxime da alma do outro.

Para Buber o termo *espírito*, além de ser utilizado no sentido da visão tradicional da filosofia alemã, como cultura, indicado mais abaixo, o é no sentido da visão hassídica da presença de Deus em todas as coisas, o que envolve também a concepção da presença do espírito maligno,

do “falso espírito”¹. Neste sentido, para Buber a palavra *espiritual*, para além de um estado de consciência, individual e coletiva, diz respeito a um estado de consciência dialógico, no qual o ser humano é *partner* de Deus ² e que envolve a santificação do cotidiano, a sacralização da vida como um todo e uma atitude sacramental diante do mundo. Ou como diz Kramer:

A palavra “espiritual”, para Buber, não aponta simplesmente para um domínio especial da existência, ou para um modo intensificado de consciência, e não pode ser totalmente contida em um ensinamento ou em uma prática, não importa o quão profundamente compreendida, não importa o quão intensamente executada. Pelo contrário, a espiritualidade hassídica de Buber se refere simplesmente, e de forma significativa, a santificar o cotidiano deixando Deus entrar no mundo ao se relacionar com toda a vida como algo santo. O mundo criado não é uma ilusão, não é algo que deva ser dominado. Ele é criado para ser santificado. (KRAMER, 2012, p.18, tradução nossa).

Correlato a isso temos que o conceito de *espiritualidade* em Buber certamente tem, em sua base, o sentido presente no judaísmo, ou seja, “uma luta pela presença de Deus e pela formação de uma vida de san-

1. Buber, em um discurso de 1937, diante do nazismo, se angustiava com a perda de fé no “espírito” por parte da juventude judaica e com seu “preconceito contra a espiritualidade”, provocado pela presença da mentira, do espírito maligno. Assim, conta ele a seguinte parábola: “Um dia aconteceu que o rei foi destronado e levado para o deserto. No trono sentou-se um demônio que usava as vestes reais e era tão parecido com o rei em aparência e comportamento que ninguém duvidava que fosse o rei ele mesmo. Mas não importa a forma que o demônio assuma, ele não pode deixar de ser um demônio e os súditos achavam cada vez mais difícil e cada vez mais doloroso testemunhar as ações de seu rei. Por fim, eles se rebelaram e se recusaram a obedecê-lo. Mas não ocorreu a qualquer um deles pensar que quem fez tais coisas poderia, possivelmente, não ser o rei, e que eles deveriam partir e procurar o verdadeiro rei que, durante todo esse tempo, estava no deserto e não tinha onde reclinar a cabeça.

Obviamente, não é fácil pensar na coisa certa a fazer em uma situação deste tipo; mas é assim com o espírito também. As ações atribuídas ao espírito eram executadas por um falso espírito, que se parecia com o espírito verdadeiro e conseguia enganar muitas pessoas. A aplicação prática do conto não é negar o espírito, mas passar do falso para o verdadeiro Rei. Se ele não puder ser encontrado, vá para o deserto e procure por ele” (BUBER, 1963, p.44, tradução nossa).

2. Buber dirá: “Eu acredito que o homem é criado como um parceiro de Deus; o que significa que eu acredito em uma cooperação entre a ação do homem mortal e a graça da eternidade incompreensível para a mente humana” (FRIEDMAN, 1964, p. 74, tradução nossa).

tidade apropriada a tal esforço” (GREEN, 1987, p. 903). Nesse esforço Buber busca novos caminhos em relação ao judaísmo tradicional e seu encontro com o hassidismo irá moldar sua concepção de espiritualidade que diz respeito, sobretudo, a uma posição dialógica do ser humano em sua relação com Deus. A espiritualidade buberiana poderia ser resumida em uma frase: “Deus pode ser visto em cada coisa e alcançado por meio cada ação pura” (*kavana*) (BUBER, 1958, p. 49, tradução nossa).

Neste sentido, proponho neste ensaio vislumbrar, e essa é a melhor expressão para aquele que busca abrir novos horizontes hermenêuticos, como o pensamento buberiano abre as portas para uma hermenêutica espiritual, portanto, dialógica e como podemos, através dele, nos aproximar da compreensão de narrativas dos que tiveram a experiência da unidade com o Tu Eterno, aqui, em particular, pelas vias da arte.

1. A relação Eu-Tu: caminho para uma hermenêutica espiritual

Em todas as fases de seu pensamento Martin Buber sempre teve o que von Zuben chama de uma “religiosidade do espírito” (VON ZUBEN, 2015, p.966) que orienta a sua busca por respostas às questões fundamentais “o que é o homem?” e “qual o sentido de sua vida na terra?”

Assim é que na antropologia filosófica de Buber o ser humano é portador de um espírito e sua vida se encontra sob as tensões existentes entre o material e o espiritual. Antes de tudo, sua condição existencial é caracterizada fundamentalmente pela relação primordial com Deus. Nessa condição ele estabelece tanto relações de caráter dialógico quanto de caráter racional instrumental com as esferas da vida. No primeiro tipo de relação, configurada como relação Eu-Tu, há a presença de reciprocidade, sendo um encontro em que as partes não se fundem uma na outra, mas, mantendo sua liberdade e sua autonomia, entram em diálogo. É inegável, contudo, como aponta Buber, a efemeridade da relação Eu-Tu que será distinta da atitude Eu-Isso a qual, marcada pelo cálculo, permite ao ser humano se relacionar de maneira ordenada e coerente

com o mundo, sendo responsável pelas aquisições científicas e tecnológicas da humanidade. Porém, na medida em que o ser humano se deixe subjugar pela atitude Eu-Isso, a constituição de sua própria humanidade, que é sempre realizada através do Outro, será bloqueada: “o homem não pode viver sem o isso, mas aquele que vive somente com o isso não é homem” (BUBER, 2003b, p.33). A integralidade da vida humana envolve, contudo, os dois tipos de relações primordiais que conformam a personalidade humana a qual, para Buber, não é uma realidade em si, mas uma existência que se constrói na relação com a alteridade e envolve a dupla dimensão do material e do espiritual.

Podemos colocar Buber junto ao personalismo ético no qual o ser humano, como portador de uma dimensão ético-espiritual, é pessoa que se constrói no relacionamento com o Outro, primordialmente com Deus, com os outros homens e com a natureza. Mas, atenção! O ser humano aqui está longe do ser lançado no mundo, como proposto por Heidegger (2012). Buber (1980 e 2007), assim como Levinas (1995, 1994, 1982 e 1988), o faz sob outra perspectiva, critica fortemente a ausência de ética do pensamento heideggeriano e, no caso de Buber, estas críticas, ao fim e ao cabo, se orientam contra uma visão na qual “Deus está ausente como horizonte da interpretação da existência humana” (LAPIDOT, BRUMLIK & REISNER, 2008, p.266). O ser concebido por Heidegger é, para Buber (BUBER, 1980; FRIEDMAN, 2011; LAPIDOT, BRUMLIK & REISNER, 2008) fechado em si mesmo e monológico sendo o pensamento de Heidegger uma secularização da filosofia de Kierkegaard a qual restringe a relação com Deus ao postular o isolamento do ser humano como necessário para essa mesma relação. Heidegger é a conclusão perfeita de um processo que culmina com a eliminação de Deus do horizonte de compreensão e de vida do ser humano:

quando estudei Kierkegaard, na minha juventude, o seu homem me deu a impressão do homem à borda. Mas o homem de Heidegger é um grande passo, a partir de Kierkegaard, na direção do abismo, onde começa o nada (BUBER, 1980, p. 87, tradução nossa).

Sob esta perspectiva central na antropologia de Buber, a presença de Deus, temos que a relação dialógica está longe da “solicitude” do ser, presente na filosofia heideggeriana:

Ora, uma relação de pura solicitude não pode ser essencial; em uma relação essencial que comporta a solicitude, o caráter essencial provém de um outro domínio, que falta em Heidegger. Uma relação essencial ao olhar de seres humanos tomados individualmente será apenas uma relação direta de ser a ser no seio da qual o estado fechado do homem se quebra e as barreiras de seu ser são rompidas. (BUBER, 1980, p.83, tradução nossa).

Deste modo, a relação dialógica não é uma concessão do ser ao outro, mas uma relação de reciprocidade diante do apelo dialógico. A resposta, ou não, ao apelo engendra, então, dois tipos de movimentos da existência humana: a existência monológica, que não sai de si mesma, “nem na mais terna comunhão” (BUBER 1982, p.55) e a existência dialógica, que “recebe, mesmo em extremo abandono, uma sensação áspera e revigorante da reciprocidade” (BUBER 1982, p.55). Em ambos os estados a liberdade de escolha se faz presente, pois o diálogo é, antes de tudo, assentado na liberdade, “não é imposto a ninguém. Responder não é um dever, mas é um poder. (...) Aqui não há dotados e não dotados, existem apenas aqueles que se dão e os que se retraem” (BUBER, 1982, p.71). As pessoas e os tempos estão abertos. Não há prévia determinação: aquele que hoje se retrai pode se abrir amanhã e vice-versa. A imprevisibilidade e a liberdade são marcas da relação dialógica. Nela encontramos a reciprocidade como sendo fruto da liberdade e, logo, um poder, seja do ser humano no relacionamento com Deus, com a natureza ou no relacionamento com outro humano. Sob essa perspectiva sempre haverá a possibilidade do ser humano sair de si mesmo, mesmo em meio a situações difíceis, dependerá da escolha de cada um.

A relação dialógica pode ocorrer no cotidiano e em quaisquer circunstâncias. Ela se dá em um movimento de mão dupla entre Deus

e o ser humano ou, como destaca Buber, pela *graça* e pela *vontade*³. Portanto em um duplo eixo: o transcendente (a graça) e o imanente (a vontade do homem).

Essa existência desdobrada entre as relações Eu-Tu e Eu-Isso, envolve a eterna tensão entre a matéria e o espírito que atravessa as três esferas de relações com o mundo que se apresentam ao ser humano: a natureza, o inter-humano e o mundo espiritual (envolvendo Deus e os seres espirituais)⁴. O certo é que na religiosidade de Buber “a relação do homem com o Tu Eterno se inscreve em filigranas, em todas as relações Eu-Tu que o homem mantém em sua existência” (VON ZUBEN, 2015, p.965). As relações Eu-Tu envolvem o inter-humano (as relações entre os homens), as relações com a natureza e também com a dimensão espiritual. Essas relações, porém, como reconhece Buber em sua última fase, não são idênticas. Acerca disso Maurice Friedman relata:

Isso não significa que ele rejeite a relação Eu – Tu com a natureza e com a arte, mas como ele me falou, se ele fosse escrever novamente *Eu e Tu*, buscaria diferentes categorias para fazer mais claras as distinções entre essas relações Eu-Tu e o diálogo do homem -com -o-homem (FRIEDMAN, 1965, p.27).

A relação Eu-Tu é de ordem espiritual e todas suas linhas convergem para o Tu eterno. Embora Buber também empregue *espírito* no sentido diltheyano de *geist* como cultura (DILTHEY, 2000; LEVINAS, 1998), no sentido da filosofia do diálogo ele o utiliza em relação à realidade divina que é, ao mesmo tempo, transcendente e imanente:

As referências de Buber a *Geist* em *Eu e Tu* vão desde as noções transcendentais de espírito “no seu próprio reino”, o “celestial” e o “profundamente misterioso”, à

3. “Entretanto pode acontecer que simultaneamente, por vontade própria e por uma graça, ao observar a árvore, eu seja levado a entrar - em relação com ela; ela já não é mais um isso. A força de sua exclusividade apoderou-se de mim” (BUBER, 2003, p. 8).

4. Com relação à expressão “seres espirituais” cf. *Eu e Tu* nas traduções de Von Zuben (BUBER, 2003, pps.7,118 e 148) e de Kaufmann (BUBER, 1970, pps. 57, 150, 176). Ver também Kepnes (1992, p. 23).

designação religiosa, o “Verbo”, às noções mais iminentes de espírito como abrangendo a natureza, às noções humanas e culturais: “linguagem, arte e ação. (KEPNES, 1988, p.203, tradução nossa)

Deste modo, como um movimento do espírito em direção ao desconhecido, a compreensão, no sentido buberiano, é dialógica e, portanto, espiritual, pois diz respeito não só à busca de um sentido, de uma orientação, por trás e adiante da vida humana, mas também, e antes de tudo, diz respeito à percepção por parte do próprio Buber de que convivendo com um mundo visível existe, para além dos sentidos, para além da linguagem, um mundo misterioso e invisível aos olhos. No mundo do visível, abrindo portas para o invisível, também se encontra a arte.

2. Arte e hermenêutica

O interesse de Buber pela arte se inicia na juventude em artigos onde, em meio à preocupação com os rumos religiosos e culturais dos judeus, buscava influenciar o florescimento das artes (FRIEDMAN, 1955, MENDES-FLOHR, 2019). Essa preocupação estava vinculada ao renascimento judeu que ele buscava no hassidismo mais do que no sionismo. Assim é que a visão de Buber acerca das características dialógicas da arte visual têm por fonte principal a mística dos *hassidim* mas também, segundo Margaret Olin, recebe a influência de sua convivência na juventude com professores como Alois Riegl que postulava a existência de uma atmosfera mística em determinadas formas de arte pictórica⁵.

Em *Eu e Tu* a abordagem da questão da arte, que se situa entre o objetual e o espiritual, se faz sob a perspectiva dialógica, envolvendo tanto a relação por parte do artista quanto por parte do receptor. A arte é o “Espírito tornado verbo, espírito tornado forma” (BUBER, 2003b, p.148). Isso não tem a ver com as ideias platônicas, antes é “o encontro com o Espírito, que nos envolve e que penetra em nós” (BUBER, 2003b,

5. Vide a esse respeito Olin (2001, p. 123 e 1992, p. 115).

p.148). No caso do artista a arte tem sua origem no momento em que a forma se defronta com o ser humano e, dialogicamente, a relação entre artista e matéria se realiza. Diante da forma o artista profere a palavra princípio Eu-Tu fazendo surgir a obra de arte.

Eis a eterna origem da arte; uma forma defronta-se com o homem e anseia tornar-se uma obra por meio dele. Ela não é um produto de seu espírito, mas uma aparição que se lhe apresenta exigindo dele um poder eficaz. Trata-se de um ato essencial do homem; se ele a realiza, proferindo de todo o seu ser a palavra-princípio EU-TU à forma que lhe aparece, aí então brota a força eficaz e a obra surge (BUBER, 2003b, p.11).

Buber antecipa Gadamer que, em sua hermenêutica sobre a relação com obra de arte, retoma o princípio dialógico de Buber:

Não é a experiência da arte, entre tudo o que encontramos na natureza e na história, aquilo que nos fala da forma mais imediata e respira uma familiaridade enigmática que atinge todo o nosso ser, como se não houvesse, afinal, distância entre ela e nós e cada encontro com uma obra de arte significa um encontro consigo mesmo? (GADAMER, 1964, p.5, tradução nossa).

Como Buber, Gadamer também não procura um sentido original ou a intenção primeira do autor como o faz a hermenêutica romântica. Antes ele procura a relação de compreensão, a conversação, entre espectador e obra: “A obra de arte que diz algo nos confronta com nós mesmos. Ou seja, ela exprime algo de tal forma que o que é dito é como uma descoberta, uma revelação de algo anteriormente escondido” (GADAMER, 1964, p. 8, tradução nossa).

Mas, o pensamento de Buber é marcado pela presença do Tu eterno. Isso é decisivo e faz com que a sua hermenêutica se diferencie da hermenêutica de Gadamer em alguns aspectos: a) em Gadamer a hermenêutica é marcada pela linguisticidade; já em Buber ela tem um caráter mais amplo pois expressões faciais, gestos, silêncio, etc, são

parte da relação⁶; b) para Gadamer, como para Heidegger, a linguagem é a casa do ser, para o humanismo de Buber o ser humano é a morada da linguagem⁷; c) Gadamer, como herdeiro de Heidegger, elimina Deus do seu horizonte de compreensão e logo, de sua hermenêutica e de sua concepção de diálogo, o que não ocorre com Buber para quem a relação Eu-Tu envolve primordialmente a relação com o Tu Eterno.

Assim podemos dizer que Buber abre as vias para uma compreensão mais ampla de texto do que a desenvolvida posteriormente por Gadamer e Ricoeur, pois embora nestes o texto se liberte de seu caráter unicamente escritural e tudo o que suscita a nossa interrogação passe a ser um texto (o mundo como texto), em Buber a presença permanente do Tu eterno permite efetivamente que tenhamos uma compreensão espiritual das esferas da relação dialógica.

A arte, contudo, tem a característica de se situar entre o material e o espiritual. Isso levanta a questão da reciprocidade na relação Eu-Tu, questão que foi abordada por Buber não só na relação entre pessoas, mas em relação às esferas não humanas como a arte e a natureza, deixando que seus comentaristas aceitem um escopo mais amplo da relação dialógica, da reciprocidade nas relações, para além daquelas exclusivamente com humanos. É claro que para Buber há vários níveis de reciprocidade não necessariamente totais como na relação Eu-Tu, mas “é errado catalogar todos os outros modos de Eu-Tu, que não conhecem a total reciprocidade, como modos de Eu-Isso” (VON ZUBEN, 2008, p. 105)⁸. É o caso da coluna dórica em *Eu e Tu*:

Trata-se da coluna dórica, onde ela se revela a um homem capaz de se entregar à sua contemplação e disposto a dedicar-se a isto. A mim ela se apresentou

6. “A noção de linguagem de Buber é mais ampla do que a de Gadamer. A linguagem, para Buber, inclui expressões supra ou sublinguísticas como gestos, expressões faciais, a capacidade comunicativa dos animais, o silêncio. As obras de arte ‘falam’, mas fazem-no “na sua própria língua”. A nossa relação com as obras de arte, afirma Buber, está no limiar da fala”. (KEPNES, 1988, p. 211).

7. Vide sobre isso Kepnes (1992, p. 62).

8. Ver também Berry (1985, p.3).

pela primeira vez em Siracusa, em um muro de uma Igreja, onde, outrora, fora incrustrada. Misteriosa medida originária revelando-se de um modo tão sóbrio e tão desprendido, que nela não havia sequer detalhes a serem considerados ou objeto de prazer. Eu era capaz de realizar aquilo que deveria ser feito, a saber, tomar posição e manter esta atitude em face da *forma* espiritual, desta realidade que, passada pelo sentido e pelas mãos do homem, encarnou-se graças a eles. O conceito de mutualidade desaparece aqui? Ou ele mergulha novamente nas trevas, ou então ele se transforma em um estado concreto de coisas, um estado que recusa terminantemente a conceitualização, mas que é claro e autêntico. [...]. Nesta perspectiva, poderemos também considerar a outra região, aquela daquilo que “não está à mão”, aquela do contato com os “seres espirituais”, a da origem da palavra e da Forma. Espírito tornado verbo, espírito tornado forma. Aquele que foi tocado pelo espírito e não se impermeabiliza à sua presença, sabe, em um ou outro grau sobre o fato fundamental. (BUBER, 2003b, p.147-148).

Em *Eu e Tu* Buber fala da troca dialógica possível do ser humano com as três esferas da relação, como diz von Zuben (2015, p.958), “as três esferas são vias que nos levam à presença do Verbo”: com a natureza a relação “realiza-se numa penumbra como que alguém da linguagem. As criaturas movem-se diante de nós sem possibilidade de vir até nós e o TU que lhes endereçamos depara-se com o limiar da palavra”. Com os homens a relação “é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o TU” (BUBER, 2003b, p. 7). Por fim, a relação com os seres espirituais, onde “ainda que envolta em nuvens, se revela, silenciosa mas gerando a linguagem” (BUBER, 2003b, pps.6-7). “Penumbra” e “nuvens” envolvem as esferas não humanas. Nelas apenas “vislumbramos”, ficamos à beira da “orla do Tu eterno”. Experiências dessa natureza inefável, que caracteriza tais relações, são particularmente elaboradas por Buber em sua fase inicial. Em *Daniel* ele descreve a experiência com um pedaço de mica:

Numa manhã sombria, eu caminhava pela estrada e vi um pedaço de mica no chão, levantei-o e olhei para

ele durante muito tempo; o dia já não era mais sombrio, tanta era a luz era capturada pela pedra. E de repente, enquanto eu levantava meus olhos a partir dela, percebi que enquanto a olhava eu não estava consciente do “objeto” e do “sujeito”; no meu olhar a mica e “Eu” éramos um; no meu olhar nós tínhamos experienciado a unidade. Eu olhei para ela mais uma vez, a unidade não retornou. Mas ali ardeu em mim como se quisesse criar. Fechei os olhos, juntei minhas forças, me liguei com meu objeto, eu ergui a mica para o reino dos existentes. (BUBER, 1964, p.140, tradução nossa).

Em *Eu e Tu* ele retoma a experiência, desta vez, como diz Friedman (1965), com um novo olhar, pois sabe a que mica não pode estabelecer uma conversação com ele. A relação Eu-Tu existe, porém, é mais explicitada a distinção em relação ao inter-humano:

Tantas coisas nunca chegam a romper a crosta da realidade material. Oh! débil pedaço de mica cuja visão me deu certa vez, por primeiro, a entender que o Eu não é algo que existe “em mim” — e todavia, é somente em mim que me uni a ti; foi somente em mim e não entre ti e mim que o evento se sucedeu outrora. Porém, quando um ente vivo surge dentre as coisas e se torna um ser para mim e se volta para mim na proximidade e na palavra, quão inevitavelmente breve o instante no qual este ser nada mais é do que um Tu! Não é a relação que necessariamente se debilita, mas a atualidade de sua imediatez. O próprio amor não pode persistir na imediatez da relação; ele dura, porém numa alternância de atualidade e de latência. Cada Tu no mundo é obrigado por sua própria natureza, a se tornar uma coisa para nós ou de voltar sempre ao estado de coisa. (BUBER, 2003b, p.114).

Esta relação, como toda relação Eu-Tu, se mantém sob permanente ameaça da fugacidade, da queda na relação Eu-Isso. No caso da arte a forma vem ao encontro do artista e o domina. Invariavelmente ela acaba no mundo do isso, podendo ser depois revivida como relação Eu-tu quando surge diante do espectador.

O artista é alguém que vê além do objeto, além da matéria, extraindo dele toda a sua plenitude espiritual. O escultor comprime o mundo na

esfera espacial e material que se lhe apresenta, o músico faz o mesmo com o som e o poeta com a palavra. Todos vão além dos sentidos mínimos requeridos para o contato com a forma que se lhes apresenta⁹. Ora, uma obra de arte é uma forma material, mas é também uma forma do espírito que se torna um Tu na relação com o artista que a produz e também na relação com o receptor. Ambos, artista e receptor, podem estabelecer uma relação dialógica com a obra e, como diz Kepnes (1992, p.25), encontrar uma forma do espírito como um Tu é encontrar a nós mesmos. A obra nos confronta e nos diz algo sobre nossa própria vida. Na relação com a obra como um Tu, esta e o receptor têm preservadas suas integridades o que é central na relação dialógica. Logo a hermenêutica que aí se tem é uma relação com outro ser que se nos apresenta através da audição e da visão. Ele fala e pede uma resposta. O Tu entra em relação conosco e nossa escolha será manter-nos ativos ou passivos. Na relação dialógica a obra, como uma forma do espírito, estabelece uma conversação, como diz Friedman (1965, p. 53). Assim é que

Interpretar uma forma de espírito exige que nos coloquemos face à obra como nos colocamos face a outro ser. Abrimos-lhe os nossos sentidos, às suas particularidades e à sua gestualidade total. Permitimos que nos mova, que nos confronte, que nos fale. Procuramos perceber a sua mensagem especial e a sua revelação da realidade. E nós também respondemos a ela. Apresentamos as nossas reações, espelhamos a nossa leitura e olhamos para ver se a obra a confirma. (KEPNES, 1992,p.25, tradução nossa).

Espírito, *Geist*, em Buber remete a uma realidade transempírica (Kepnes, 1992) que vem ao nosso encontro e que nos pede uma resposta, a qual dependerá de nossa relação com a obra: como um Isso, ou como um Tu. Em *Diálogo* (BUBER, 1982), texto de 1930, Buber destaca esse elemento específico de sua hermenêutica: a abertura para a resposta dialógica que se dá não apenas na relação com os humanos, com a natureza ou com o mundo dos seres espirituais, mas também com o

9. Vide Hammer (1967, p.610).

mundo objetual: é quando o ser humano entra em uma experiência que Buber nomeia de *conhecimento íntimo*:

Aquilo de que tomo conhecimento íntimo **não precisa ser, de forma alguma, um homem; pode ser um animal, uma planta, uma pedra**. Nenhuma espécie de fenômeno, nenhuma espécie de acontecimento é fundamentalmente excluído do rol das coisas através das quais **algo me é dito** todas as vezes. Nada pode se recusar a servir de recipiente à palavra. Os limites de possibilidades do dialógico são limites de possibilidade da tomada de conhecimento íntimo. (BUBER, 1982, p.43, grifos nossos).

Levinas via com preocupação as características estéticas do pensamento de Buber, pensando, equivocadamente, que isso poderia separá-lo da ética, chegando a dizer que “se criticamos Buber por estender a relação Eu-Tu às coisas, então, não é porque ele seja um animista no que diz respeito às nossas relações com o mundo físico, mas porque ele é demasiado artista nas suas relações com o homem” (LEVINAS, 1967, p.148, tradução nossa)¹⁰. Contudo, Buber nunca se afastou da ética ou sobrepôs a questão estética a ela. Apenas procurava vislumbrar a unidade do mundo material com o espiritual. A relação que o artista tem com o mundo material pode se tornar uma relação Eu-Tu com a matéria que a ele chega e se transforma por suas mãos em arte. Após o processo criativo, a obra torna-se um objeto entre os demais, um objeto no mundo, mas eis que a relação Eu-Tu pode ressurgir com aquele que se defronta com ela receptivamente:

Fazer é criar, inventar é encontrar. Dar forma é descobrir. Ao realizar eu descubro. Eu conduzo a forma para o mundo do isso. A obra criada é uma coisa entre coisas, experienciável e descritível como uma soma de qualidades. Porém àquele que contempla com receptividade ela pode amiúde tornar-se presente em pessoa. (BUBER, 2003b, p. 11).

10. Ver também Scott (2018, p.152).

3.A graça da unidade

A obra exige nossa resposta, nos interpela. A partir disso experiências espirituais profundas e inefáveis podem ocorrer, como o que aconteceu com Simone Weil que na primavera de 1937 visita Assis e vai à capela na qual São Francisco esteve, viveu, rezou e morreu, a Porciúncula. Naquele universo arquitetural de “pureza” ela mergulha na graça:

Em 1937, tive dois dias maravilhosos em Assis. Ali, sozinha na pequena capela românica do século XII de Santa Maria degli Angeli, uma incomparável maravilha de pureza onde São Francisco costumava rezar muitas vezes, algo mais forte do que eu me obrigava, pela primeira vez, a ajoelhar-me. (PÉTREMENT, 1976, p.307, tradução nossa).

Simone experiencia naquele momento a “graça da unidade” de que fala Buber (1989, p.16), tema que seria posteriormente por ela abordado e publicado somente em 1947, após sua morte, em *La Pesanteur et la Grâce* (WEIL, 2002, p. 1), obra que se inicia com a seguinte afirmação: “todos os movimentos naturais da alma são controlados por leis análogas aos da gravidade física. A Graça é a única exceção” (WEIL, 2002, p.1). Para recebê-la o ser humano deve se despojar da gravidade da criação, ter consciência do vazio interior que possui e abrir-se, assim, para o encontro com Deus, como ela o teve na Porciúncula.

A experiência de Simone Weil mostra que, para além do valor estético da obra, conferido pelos *experts* ou críticos, a arte pode ser uma das vias de encontro com o Tu eterno. Assim ocorreu também com Czeslaw Milosz cujo “arrebato”, como diz, diante de uma simples estampa da Virgem Maria se repetiu, muitos anos mais tarde, diante das palavras de Blake, envolvendo duas experiências dialógicas através da arte: com a imagem visual e com a imagem literária:

Mais tarde, em minha nativa Niewiaza, descobri escondidas dentro de um missal lituano - provavelmente de Bárbara, a esposa do mordomo ou de Anusia, a cozinheira - algumas figuras sacras, uma das quais que me

fisgou com a flecha do amor. Era uma imagem da Mãe de Deus, vestida de azul, em um campo de ouro – estrelas douradas- em tons quentes de ferrugem [...]. A continuação veio muito depois – no ‘meio da minha vida’. Eu adquiri meu inglês em Varsóvia durante a guerra – como autodidata, mas o suficiente para ler os poetas. Em uma antologia, eu cheguei a alguns dos poemas de Blake, e imediatamente eu reconheci que os poemas evocavam exatamente a mesma coisa que aquela imagem santa, tinham quase a mesma tonalidade. Até então eu não estava a par da arte de Blake, nem poderia estar, assim como as reproduções de seu trabalho me vieram muito mais tarde. Olhando para elas hoje, eu percebo o quão forte foi a minha intuição. Naqueles tempos e naquela paisagem tão inóspita para o espanto de uma criança diante do milagroso, Blake devolveu-me aos meus primeiros arrebatamentos, talvez à minha verdadeira vocação, a de amante. (MILOSZ, 1984, p.30-31, tradução nossa).

Como a experiência de Paul Tillich diante da Madonna, momento que, como ele disse, afetou toda a sua vida e deu-lhe “as chaves para a interpretação da existência humana, trouxe a alegria vital e a verdade espiritual” (TILLICH, 1957, p.12, tradução nossa), as experiências de Simone Weil e de Czeslaw Milosz evocam o mesmo sentimento de revelação, de maravilhamento, de união e de percepção de que algo “milagroso” ocorrerá. O que as caracteriza é a união com o Tu eterno mediada pela arte que lhes abriu os portais para uma compreensão dialógica do mundo. Não são experiências místicas tradicionais como as criticadas por Buber, nas quais o Eu se dissolve no Tu, antes parecem ser experiências em que eles mantêm o seu Eu unificado diante do Tu, com “a concentração de todas as forças da alma num mesmo foco” (ZUBEN, 2015, p.955).

Mas, além de ser fugaz, a inefável experiência Eu-Tu não garante nada, a não ser o abismo do insondável, pois diante da obra de arte o receptor pode abrir as portas tanto para a *experiência de unidade* quanto para a *experiência do caos* (BUBER, 1989). Buber, em *Confissões Extáticas*, fala da unidade alcançada quando a alma se liberta da agitação. Nesse momento seja diante de um ser humano ou de um “monte

de rochas” a unidade do eu e entre o eu e o mundo pode surgir. Mas a agitação interior da alma está sempre à espreita e facilmente pode levar à ruptura desse estado a partir de um simples e brevíssimo acontecimento que ocorra, seja um olhar de relance do ser humano, seja uma sombra sobre as pedras, enfim, qualquer coisa pode abalar essa experiência e fazer surgir a separação e “em vez da unidade existem dois mundos, e o abismo, com a mais instável das pontes sobre ele; ou o caos, repleto de trevas que não conhece a unidade”.(BUBER, 1989, p. 16). Terá sido essa a experiência de Dostoievski diante do *Cristo* de Holbein? Sua esposa Anna Grigorievna relata que “o quadro deprimiu Fiodor Mikhailovitch, que se sentiu derrotado diante dele”. Paralisado diante do quadro, Dostoievski ficou vários minutos diante dele, “como se estivesse preso” (DOSTOIEVSKAIA, 1999, p.133). Ao retornar à sala Anna o encontra ainda diante da tela e “a expressão de seu rosto era de preocupação e susto, a mesma que vi, várias vezes, nos primeiros minutos de um ataque de epilepsia” (DOSTOIEVSKAIA, 1999, p.133). O evento será retomado pelo escritor em *O Idiota*:

- Eu acho - observou o príncipe como a desvendar um pensamento que lhe adviera do assunto do quadro - quer que lhe fale com franqueza?... Esse quadro... esse quadro só serve para fazer muita gente perder a fé.

- Nem mais nem menos! - afirmou logo Rogójin. Estavam justamente na porta principal, que dava para as escadas. (...)

Quão sinistramente não dissera Rogójin, aquela manhã, que estava “perdendo a fé”! Esse homem devia estar sofrendo terrivelmente! Ele dissera que “gostava de olhar aquele quadro”. Não que o apreciasse; sentia se arrastado, atraído a isso. Rogójin não era simplesmente uma alma apaixonada; era um lutador, fosse como fosse. Queria retomar, à força, a fé perdida. Tinha uma angustiosa necessidade dela agora... Sim, acreditar em alguma coisa! Acreditar em alguém! Ah! Quão estranha não era aquela pintura de Holbein!... (DOSTOÉVSKI, 2002, p. 242 e 256).

A unidade do eu e do mundo por que passa a alma inquieta quando se esforça para romper com a agitação está sempre ameaçada pelo

caos, neste sentido a alma permanece à borda de uma “estreita aresta” (BUBER, 2002, p. 64), à beira do abismo, e para Buber, nesta situação existencial, ela é portadora de uma “sagrada insegurança”. Para ele a unidade é o tema central da consciência humana e para enfatizar isto que Buber (1967, p.66) cita o conselho de Jesus à Marta: “no entanto, uma só coisa é necessária” (Lc 10,42)¹¹. Na relação dialógica pode ocorrer a experiência da unidade, mas a sua característica é, marcadamente, a fugacidade e nada garante que a alma não caia no abismo do caos oposto à unidade, como pode ter experienciado Dostoievski.

A leitura das experiências acima remete às possibilidades abertas pelo pensamento de Buber acerca do relacionamento dialógico do ser humano com o mundo não humano que o cerca. O que se apresenta diante do ser humano diz algo para ele, endereça-lhe uma mensagem, pede-lhe uma resposta e deste modo, entra em sua vida, transmite-lhe algo que pode ser relativo à própria vida do homem. A mensagem é para *e/e*. Esse o sentido da relação dialógica: ela ocorre entre humanos ou entre estes e outros seres e elementos do mundo.

Estes elementos do mundo podem exercer um efeito para além de emocional sobre alguém. Tillich (1957) diz tratar-se de uma revelação que se deu para ele através da obra de arte. Uma iluminação que vem ao encontro do ser humano, que entra em diálogo com ele, uma relação onde ele não é mais um “observador” ou um “contemplador”, mas um “receptor”, como diz Buber, que recebe o que a obra tem a lhe dizer, simplesmente a aceita e entra em relação com ela. A forma aqui não importa, o que importa é, segundo Buber, que

a palavra de Deus baixa diante dos meus olhos como

11. Estando Jesus em viagem, entrou numa aldeia, onde uma mulher, chamada Marta, o recebeu em sua casa. Tinha ela uma irmã por nome Maria, que se assentou aos pés do Senhor para ouvi-lo falar. Marta, toda preocupada na lida da casa, veio a Jesus e disse: “Senhor, não te importas que minha irmã me deixe só a servir? Dize-lhe que me ajude”. Respondeu-lhe o Senhor: “Marta, Marta, andas muito inquieta e te preocupas com muitas coisas; **no entanto, uma só coisa é necessária**; Maria escolheu a boa parte, que lhe não será tirada. (Lc, 10,38-42). BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Ave Maria.

uma estrela cadente, de cujo fogo servirá de testemunha o meteoro, sem fazê-lo iluminar-se para mim, e eu próprio só posso testemunhar a luz, mas não posso produzir a pedra e dizer 'é esta aqui' (BUBER, 1982, p.40).

Com exceção de Dostoievski, as narrativas anteriores revelam a “graça da unidade”, que possui mão dupla, comportando, como diz von Zuben, “o escolher e o ser escolhido. Da parte de Deus, há a graça; de nossa parte é a vontade” (VON ZUBEN, 2015, p. 950). Ao mesmo tempo que exige a abertura do ser humano para ocorrer, o diálogo é também uma graça, ou seja, algo dado por Deus independente do merecimento de quem o recebe, pois, a graça se inscreve no princípio dialogal existente entre o homem e Deus. A palavra primordial é de Deus, mas a resposta (ou não) é do ser humano condicionado por sua liberdade. Deus não se deixa conjurar, mas tampouco obrigará, diz Buber. Ele é por si mesmo e permite que o que existe seja por si mesmo. O ser humano na relação pode aceder ou negar o diálogo, tendo como resposta a relação com o divino ou o seu ocultamento. A antropologia buberiana assume que sempre houve guardadas no coração do homem, as “imagens do Absoluto”. Estas entram em decadência de maneira que “a pupila espiritual já não pode perceber sequer um *flash* da aparição do Absoluto” (BUBER, 1993, p.155). Perceber a graça é atributo espiritual, pois

a graça não é um presente de alguns acima. não há acima como não há abaixo. e os dons estão em toda parte. a graça está entre o eu e tu. se ouvirmos bem, a graça fala em linguagem humana: é uma graça imperfeita, mas ainda assim maravilhosa. tal como deus. tal como eu e tu. para que serve uma graça vazia? (MARGULIES, 2017, p. 17, *ipsis litteris*, tradução nossa).

4. Hermenêutica espiritual

Reconhecer a graça é um ato de compreensão. Ao abordar esta questão Buber (1989 e 2003b) abre as portas da hermenêutica para a questão do diálogo com Deus ou com a esfera espiritual invisível. A par-

tir dele se pode pensar em uma hermenêutica espiritual capaz avançar rumo à melhor compreensão da relação do ser humano com o mundo, incluindo com a arte:

Martin Buber distinguiu entre forma e objeto em relação às obras de cultura, distinção que é uma subespécie daquelas envolvendo as relações Eu-Tu e Eu-Isso. O objeto aparece dentro de redes de identificação e uso que constituem a aparência cotidiana das coisas; a forma aparece quando o objeto é assombrado por um senso de mistério envolvente e transforma nossa relação com tudo. Uma obra de arte pode ser objeto de análise artística-histórica, exposição da psicologia de seu autor ou da sociologia da situação geral do autor; mas seu trabalho fundamental é abordar o espectador como uma presença significativa além de toda objetivação. (WOOD, 1999, p. 188, tradução nossa).

Ou seja, abordar a questão da relação com a arte, como aqui proposto, diz respeito às relações entre e o ser humano e o Absoluto e envolve a aceitação da presença de mundos visíveis e invisíveis com os quais a existência humana se conecta¹². Recentemente o termo espiritualidade vem sendo recebido, não sem dificuldades, pelo âmbito acadêmico em uma abordagem transdisciplinar, envolvendo diversas dimensões do conhecimento humano, como aponta Kees Waaijman:

A espiritualidade, tal como a definimos, toca o âmago da nossa existência humana: a nossa relação com o Absoluto. Esta relação é descrita de forma variada nas tradições espirituais. É chamada: emanção do Um; criação pelo Deus Todo-Poderoso; aceitação na Graça; vestir-se com o caminho do Amor; o caminho da Iluminação; libertação última. As Tradições bíblicamente consagradas expressam-na dizendo: o homem foi criado à imagem de Deus a fim de crescer em conformidade com Deus. Em nossa vida diária, como regra, a espiritualidade está, de modo latente, presente como uma força silenciosa no fundo de nós, uma inspiração e uma orientação. Às vezes, porém, ela força a sua entrada na nossa consciência como uma Presença inescapável, uma presença que exige uma formação e uma reflexão profundas. (WAAIJMAN, 2002, p.2, tradução nossa).

12. Vide discussão sobre a relação entre a dimensão invisível e a imagem em MENDONÇA (2018).

Assim ao se falar de “hermenêutica espiritual” se está, antes de tudo, tratando de processos de compreensão envolvendo as dimensões da relação do ser humano com o Absoluto como acima mencionado. A expressão se aplica ao *ta’wil*, o método de interpretação do sentido profundo do Corão, presente no movimento que vai do mundo da aparência (*zahir*) ao mundo interior (*batin*), ou seja, do sentido exotérico do texto sagrado para o sentido esotérico. A etimologia árabe da palavra *awl* significa retornar. É um método que revela sempre novos sentidos espirituais ocultos, que traz à luz o invisível, movendo-se das presenças visíveis para as invisíveis, presente na imaginação criadora através de uma hermenêutica esotérica que conduz à realidade suprassensível, ao mundo das coisas invisíveis aos sentidos humanos. Esse é o sentido que se encontra na tradição do Islã e que foi divulgado no Ocidente por Henry Corbin¹³.

À parte as controvérsias entre Buber e membros do Círculo de Eranos¹⁴, ao qual Corbin pertencia, questão que não será abordada aqui, o pensamento buberiano também elabora uma hermenêutica espiritual, porém de natureza distinta. Os caminhos de Buber e os de Corbin são em muitos pontos distintos. Corbin acaba por enveredar pela gnose e pelo esoterismo, típicos do Círculo de Eranos. Buber, ao contrário, tenta trazer o ensinamento dos *tzadikim*, se afastando da gnose em favor do que é a base da tradição judaica e do seu próprio pensamento: a relação.

13. Ver discussão em Cheetham (2012), Cromberg (2017) e Corbin (1993, 2005 e 1998).

14. O Círculo de Eranos foi composto por um grupo de intelectuais que se encontraram a partir de 1933 na Suíça tendo como elementos principais de discussão questões em torno do imaginário, da hermenêutica e da religião. Dele, entre outros, fizeram parte, entre outros, Rudolf Otto, Gershom Scholem, Mircea Eliade, Carl Jung e Gilbert Durand. Martin Buber participou do colóquio de 1934, antes de sua partida para a Palestina. As teorias que brotaram de Eranos têm como fio condutor, por um lado, a crítica ao racionalismo, incluindo aquele que se imiscuiu na Igreja ocidental, e, por outro, a busca de um conhecimento esotérico e gnóstico a partir do diálogo com as religiões e místicas orientais, em um esforço para alcançar outras dimensões da espiritualidade humana além do cristianismo. Buber se envolveu em duas fortes controvérsias com dois dos principais membros do grupo: Carl Jung e Gershom Scholem. Vide acerca disso Shonkoff (2018) e Wasserstrom (2003).

Seu panenteísmo¹⁵ favorece uma hermenêutica a um só tempo ética e espiritual e neste sentido Buber também difere de Corbin o qual, embora tente desvendar novos horizontes, nunca rompeu, como ele mesmo afirmou, com a chave hermenêutica de Heidegger (CORBIN, 1998, p. 83). Buber, pelo contrário, como vimos acima, critica Heidegger e, diferentemente deste, marca o seu horizonte hermenêutico pela presença do Tu eterno.

Situando-se para além do dualismo e do monismo, a antropologia buberiana concebe o ser humano como um ser que no qual habita a “força divina”. A concepção de Deus em Buber é, em larga medida, marcada pelo hassidismo: “a absoluta transcendência de Deus combinada com a sua condicionada imanência” (BUBER, 1995, p.5). Ou seja, o dualismo carne e espírito desaparece em favor de uma visão de integração entre matéria e espírito, aquilo que Shonkoff (2018) chama de monismo dialógico. A palavra espírito em Buber não diz respeito à alma separada do corpo, mas ao ser humano inteiro, real e como tal dotado da capacidade de dizer sim ou não, de atender, ou não, ao apelo dialógico, ao convite para a unidade com Deus. O espiritual diz respeito ao mistério que cerca a existência humana e do qual ela faz parte e assim, não isola o ser humano do mundo, antes busca compreendê-lo no mundo e em relação com Deus. Compreender a relação do ser humano com o mistério manifestado na matéria é tarefa de uma hermenêutica espiritual como a de Buber, que pode promover reflexões sobre novas formas de interpretação que caminhem “para além dos binários sufocantes guardados pela cultura burguesa, um mundo em que as fronteiras entre a realidade interior e exterior, masculina e feminina, espiritual e material, foram transpostas” (URBAN, 2008, p.35).

15. Buber de sua fase mística à fase do existencialismo dialógico foi marcado por uma perspectiva panenteísta do mundo, ou seja, de que “tudo está em Deus”, diferindo do panteísmo espinosiano no qual “tudo é Deus”. Sem dúvida, o hassidismo teve um papel considerável nessa visão. Em um texto de 1914 ele dirá: “Não podemos penetrar atrás do múltiplo para encontrar a unidade viva. Mas podemos criar a unidade viva a partir do múltiplo” (BUBER, 1957, p. 19, tradução nossa). Acerca disso vide também JACOB, 1987 e FRIEDMAN, 1991.

Conclusão

Introduzimos este ensaio com a narrativa de Milan Kundera sobre a experiência de êxtase através da música que tivera na infância. Ele descreve o êxtase como uma situação de “estar fora de si” correspondendo a

uma identidade absoluta com o instante presente, com o esquecimento total do passado e do futuro. Se destruímos o futuro e o passado, o momento presente permanece no espaço vazio, fora da vida e de sua cronologia, fora do tempo e independente dele (é por isso que pode ser comparado à eternidade, que também é a negação do tempo). (KUNDERA, 1993, p.56, tradução nossa).

Em 1907, Martin Buber ao recontar as lendas hassídicas descreveria algo muito próximo ao relato de Kundera, a *hitlahavut* (o abrasamento, o ardor do êxtase):

No êxtase tudo o que é passado e o que é futuro se aproxima do presente. O tempo encolhe, a linha entre as eternidades desaparece, só o momento vive e o momento é eterno. Em sua luz indivisa aparece tudo o que é e tudo o que será, simples e composto. Está ali como uma batida do coração ali está e torna-se, como ele, perceptível. (BUBER, 2003a, p.25)

A *hitlahavut*, o abrasamento envolvendo a relação de união entre o ser humano e Deus, pode surgir em tempos e espaços inesperados e através de diversos elementos, entre eles, como vimos aqui, a arte: “nada pode contrapor-se-lhe nem rebaixá-la; nada pode lutar contra o seu poder que eleva todos os corpos ao seu espírito” (BUBER, 2003a, p.23). Buber, através do universo dos hassidins, traz a percepção do Tu Eterno, sempre presente, mas nem sempre visível; o Tu com o qual o *tzadik* (homem justo) entra em relação. É fundamentalmente a partir desse horizonte que ele elabora sua hermenêutica e sua antropologia filosófica, apontando para um ser humano que possui em sua alma as “raízes do céu”, para parafrasear Romain Gary (2008). Buber sempre levou isso em conta; seu pensamento é dotado de profunda religiosida-

de, o que marca sua concepção de compreensão que, vai muito além do que lhe foi transmitido por seu mestre Dilthey, conduzindo o problema da hermenêutica para um campo que, seguramente, abre dimensões muito ricas, ultrapassando tanto da hermenêutica romântica quanto do giro hermenêutico heideggeriano e gadameriano, isso porque traz consigo a questão do Tu Eterno e ela é simplesmente decisiva para a compreensão espiritual do movimento da vida, incluindo a presença diante da arte e também, mediada por ela, a recepção da graça divina.

A hermenêutica de Buber em relação ao mundo natural e ao objetual, incluindo a arte, tem um viés que é aceitação do mistério do mundo invisível. Não será isso que ele quis dizer em *Eu e Tu*?

A árvore não é uma impressão, um jogo de minha representação ou um valor emotivo.

Ela se apresenta “em pessoa” diante de mim e tem algo a ver comigo e, eu, se bem que de modo diferente, tenho algo a ver com ela.

Que ninguém tente debilitar o sentido da relação; relação é reciprocidade.

Teria então a árvore uma consciência semelhante à nossa? Não posso experienciar isso. Mas quereis novamente decompor o indecomponível só porque a experiência parece ter sido bem-sucedida convosco? Não é a alma da árvore ou sua dríade que se apresenta a mim, é ela mesma. (BUBER, 2003b, p.9)

Sua hermenêutica é espiritual pois caminha sempre em direção ao Tu Eterno, e, neste sentido, se afasta da hermenêutica corbiniana. A partir de Buber a infinda tarefa hermenêutica da existência humana pode ser vista como sendo formada de peças, como um “*patchwork*” (BUBER, 1995, p.21), como se apresenta o caminho do ser humano para o hassidismo. Em *Man and his Image-Work* (BUBER, 1965) há uma culminação de seu pensamento sobre a arte que, segundo ele, só existe enquanto uma relação Eu-Tu entre o artista e a matéria e que volta, enquanto forma, para o mundo do Isso, mas que, de tempos em tempos, pode regressar à relação Eu-Tu, desta feita com o observador. A arte não é nem a impressão da objetividade natural, nem a expressão de uma sub-

jetividade espiritual, a arte é o reino do *entre* que se torna forma; é o testemunho da relação entre a substância humana e a substância das coisas (BUBER, 1965 e 1957). O encontro entre o artista e o mundo “não é um encontro, como diz Friedman, entre percepção-sentidos e objeto, mas entre o ser do artista e o ser do x” (BUBER, 1965, p.56). E este ser do artista, destaque-se, não é, certamente, o ser de Heidegger, mas sim o ser do *tzadik*.

Referências

- BERRY, Donald L. *Mutuality: the vision de Martin Buber*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Ave Maria*. Disponível em <https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-lucas/10/>. Acesso em 01.01.2020.
- BUBER, Martin. *The Altar* (1914). In: *Pointing the Way: Collected Essays*. New York: Harper & Brothers, 1957.
- BUBER, Martin. *Hasidism and Modern Man*. New York: Horizon Press, 1958.
- BUBER, Martin. *The Prejudices of Youth* (1937). In: *Israel and the World: Essays in a time of crisis*. New York: Schocken Books, 1963.
- BUBER, Martin. *Daniel*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- BUBER, Martin. *The Knowledge of Man: a philosophy of the interhuman*. New York: Harper & Row, Publishers, 1965.
- BUBER, Martin. *On Judaism*. New York: Schocken Books Inc., 1967.
- BUBER, Martin. *Le Problème de l'Homme*. Paris: Aubier, 1980.
- BUBER, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. *Confessions Extatiques*. Paris: Grasset, 1989.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Dios*. México: FCE, 1993.
- BUBER, Martin. *The Way of man*. New York: Citadel Press Book; Carol Publishing Group, 1995.
- BUBER, Martin. *Ecstatic Confessions: The Heart of Mysticism*. New York: Syracuse University Press Edition, 1996.
- BUBER, Martin. *Between Man and Man*. London: Routledge & Kegan Paul, 2002.

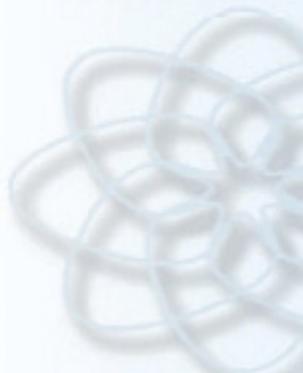
- BUBER, Martin. *A Lenda do Baal Schem*. São Paulo: Perspectiva, 2003a.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora, 2003b.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Campinas, SP: Verus Editora, 2007.
- CHEETHAM, Tom. *All the World an Icon: Henry Corbin and the Angelic Function of Beings*. North Atlantic Books, 2012.
- CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn'Arabî*. Barcelona: Ediciones Destino, 1993.
- CORBIN, Henry. *The Voyage and The Messenger*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 1998.
- CORBIN, Henry. *El Imam Oculto*. Madrid: Losada, 2005.
- CROMBERG, Monica Udler. A noção sufi de Ta'wil ("hermenêutica espiritual"): uma questão metodológica. *Cerrados* 43, Ano 25, p.306-329, 2017.
- DOSTOÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002).
- DOSTOIEVSKAIA, Anna Grigorievna. *Meu Marido Dostoievski*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: El surgimiento de la hermenêutica y Los esboços para uma crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- FRIEDMAN, Maurice. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.
- FRIEDMAN, Maurice. Interrogation of Martin Buber conducted by Maurice S. Friedman. In: ROME, Sidney and Beatrice. *Philosophical Interrogations: Interrogations of Martin Buber, John Wild, Jean Wahl, Brand Blanshard, Paul Weiss, Charles Hartshorne, Paul Tillich*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- FRIEDMAN, Maurice. Introductory Essay. In: Buber, Martin. *The Knowledge of Man: a philosophy of the interhuman*. New York: Harper & Row, Publishers, 1965.
- FRIEDMAN, Maurice. *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991.
- FRIEDMAN, Maurice. Buber, Heschel, and Heidegger: Two Jewish Existentialists Confront a Great German Existentialist. *Journal of Humanistic Psychology*, 51(1) 129–134, 2011.
- GADAMER, H.-G. (1). *Estética y Hermenêutica* (1964). Tradução: José Francisco Zúñiga García. *Daimon Revista Internacional De*

Filosofia, (12), p. 5-12, 1996.

- GARY, Romain. *Raíces del Cielo*. Barcelona: Debolsillo Editorial, 2008.
- GREEN, Arthur. Spirituality. In: COHEN, Arthur A. & MENDES-FLOHR, Paul. *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York: The Free Press, 1987, p. 902-907.
- HAMMER, Louis Z. The Relevance of Buber's Thought to Aesthetics. In: SCHILPP, Paul Arthur & FRIEDMAN, Maurice. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- JACOB, Louis. God. In: COHEN, Arthur A. & MENDES-FLOHR, Paul. *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York: The Free Press, 1987, p. 291-298.
- KEPNES, Steven D. Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer. *The Harvard Theological Review*, Vol. 81, No. 2, p. 193-213, Apr. 1988.
- KEPNES, Steven D. *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- KRAMER, Kenneth Paul. *Martin Buber's Spirituality*. Hassidic Wisdom for Everyday Life. Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2012.
- KUNDERA, Milan. *Les testaments trahis: Essai*. Paris: Gallimard, 1993.
- LAPIDOT, Elad et al. *Heidegger and Jewish Thought: Difficult Others*. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2008.
- LEVINAS, Emmanuel. Martin Buber and the Theory of Knowledge. In: SCHILPP, Paul Arthur & FRIEDMAN, Maurice. *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court, 1967.
- LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini : Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris : Librairie Fayard/ Radio Culture France, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: Trad. De José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*. Paris : Éditions Albin Michel, 1995.

- LEVINAS, Emmanuel. The understanding of spirituality in French and German culture. *Continental Philosophy Review* 31: 1–10, 1998.
- MARGULIES, Hune. *Will and Grace: Meditations on the Dialogical Philosophy of Martin Buber*. Rotterdam: Sense Publishers, 2017.
- MENDES – FLOHR, Paul. *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent*. New Haven and London: Yale University Press, 2019.
- MENDONÇA, Katia. *A Imagem: uma Janela para o Invisível*. Belém – Pará: Marques Editora, 2018.
- MILOSZ, Czeslaw. *The Land of Ulro*. New York: Farrar, Straus, Giroux, 1984.
- OLIN, Margaret. *Forms of Representation in Alois Riegl's Theory of Art*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1992.
- OLIN, Margaret. *The Nation without Art: Examining Modern Discourses on Jewish Art*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press. 2001.
- PÉTREMENT, Simone. *Simone Weil: A Life*. New York: Pantheon Books, 1976.
- SCOTT, Sarah. From Genius to Taste: Martin Buber's Aestheticism. In:
- SHELDRAKE, Philip. *A Brief History of Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- SHONKOFF, Sam Berrin. *Sacramental Existence: Embodiment in Martin Buber's Philosophical and Hasidic Writings*. 2018. 357f. Tese (Doutorado) - The University of Chicago, Chicago.
- STEINER, George. *Tolstói ou Dostoiévski: Um Ensaio Sobre O Velho Criticismo*. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- TILLICH, Paul. *On Art and Architecture*. New York: Crossroad, 1957.
- URBAN, Martina. *Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr./jun 2015.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. A Questão do Inter-Humano uma Releitura de Eu e Tu de Martin Buber. *Síntese - Rev. de Filosofia*, V. 35, N. 111, p. 87-110, 2008.
- WAAIJMAN, Kees. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Leuven: Peeters, 2002.

- WASSERSTROM, Steven M. *A Religião além da Religião: Diálogos entre Gershom Scholem, Mircea Eliade e Henry Corbin em Eranos*. São Paulo: Centro de Estudos Marina e Martin Harvey Editorial e Comercial, 2003.
- WEIL, Simone Weil. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris: Librairie Plon, 1988.
- WEIL, Simone. *Gravity and Grace*. London: Routledge & Kegan Paul, 2002.
- WOLFE Judith. *Heidegger and Theology*. London: Bloomsbury, 2014.
- WOLFSON, Elliot R. The Problem of Unity in the Thought of Martin Buber. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 27, Number 3, p. 423-444, July 1989.
- WOOD, Robert E. *Placing aesthetics: reflections on the philosophic tradition*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1999.



Enviado em
02.10.2020
Aprovado em
21.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorado e pós-doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense. Contato: cesarmartinsouza@gmail.com

** Mestre em Ciências da Religião - Universidade do Estado do Pará (UEPA) e Doutoranda em Educação Religiosa (Andrews University-EUA). Professora na Faculdade Adventista da Amazônia (FAAMA). Endereço para acessar o currículo <http://lattes.cnpq.br/5299263220772950>. Contaccccccccto: weverton.castro@faama.edu.br

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p475-500

Não violência, Cristianismo e Sociedade em *O Reino de Deus está em Vós*, de Tolstói

Non-violence, Christianity and Society in *The Kingdom God Is Within You*, by Tolstói

*César Martins de Souza

**Weverton Castro

Resumo

No final do século XIX, o renomado escritor russo Liev Tolstói publicou *O reino de Deus está em vós*, no qual defende suas principais propostas para a sociedade baseadas em sua visão sobre o cristianismo. Em momentos em que o cristianismo aparece na sociedade como sendo utilizado para embasar a defesa do endurecimento de punições contra o crime, como pena de morte, o uso de armas para se defender e até mesmo de guerras e exclusões sociais em todo o mundo, a proposta de Tolstói de libertar a humanidade do mal, baseando-se na resistência não violenta a todas as formas de violência ganha atualidade. Partindo do método de análise sociológica e de contextualização histórica de *O reino de Deus está em vós*, fica evidenciada sua

defesa de que Cristo libertou todas as pessoas e que podem então decidir entre o bem e o mal, rejeitando a violência e buscando estabelecer o reino de Deus em cada ser humano para que pudessem chegar ao entendimento da verdade. Assim, o autor constrói seu trabalho, propondo uma ruptura com a violência na sociedade, a partir de uma releitura dos evangelhos, para apontar caminhos a serem seguidos com o objetivo de afirmar a não violência, enquanto algo que deveria ser vivenciado e defendido por todos os cristãos.

Palavras-chave: Liev Tolstói, não violência, sociedade, cristianismo.

Abstract

At the end of the 19th century, renowned Russian writer Leo Tolstoy published *The kingdom of God is within you* in which he defends his main proposals for society based on his vision of Christianity. At times when Christianity appears in society as being used to support the defense of the hardening of punishments against crime, such as the death penalty, the use of weapons to defend itself and even wars and social exclusions worldwide, the Tolstoy's proposal to free mankind from evil, based on non-violent resistance to all forms of violence, gains relevance. Based on the method of sociological analysis and historical contextualization in *The Kingdom of God is in You*, of Tolstói, it is evident his defense that Christ freed all people, and they can then decide between good and evil, rejecting violence and seeking to establish the kingdom of God in every human being so that they might come to an understanding of the truth. Thus, the author builds his work, proposing a break with violence in society, based on a rereading of the gospels, to point out ways to be followed in order to affirm non-violence, as something that should be experienced and defended by all Christians.

Keywords: Leo Tolstoy, non-violence, society, Christianity.

Introdução

O historiador Eric Hobsbawm (1995, p. 7-8), no final do século XX, publicou *Era dos extremos*, no qual lançou um olhar retrospectivo marcado por suas próprias memórias sobre este século, que considerou como sendo o de transformações mais bruscas da História. O final do século XIX, como aponta este mesmo historiador em outro livro, *Era dos impérios* (2010, p. 464), criou na população, sobretudo do mundo ocidental, uma euforia marcada pela ideia de que o mundo final-

mente encontraria a paz, equilíbrio econômico e o controle das grandes pandemias.

Mas, o século foi marcado por epidemias e pandemias, assim como iniciou com uma grande guerra, que ficou conhecida como Primeira Guerra Mundial, de 1914 a 1918, e assistiu a diversos outros conflitos sangrentos, atingindo momentos que ficaram marcados por massacres em massa, como o Holocausto, perpetrado pela Alemanha nazista na Segunda Guerra Mundial, no qual aproximadamente 6 milhões de judeus foram assassinados.

Ao longo da História houve muitos derramamentos de sangue, sendo que alguns deles partiam do cristianismo como a base ideológica para as ações violentas juntamente com eventos políticos. Exclusões sociais, perseguições políticas, massacres, condenações a morte por diferentes formas, guerras e preconceitos em vários momentos tiveram na defesa da fé cristã ou de outras religiões, o pressuposto para que viessem a ocorrer. Richard Dawkins (2007, p. 260-262) em *Deus um delírio*, argumenta neste sentido, ao defender que uma série de graves problemas do mundo ocidental, advém da crença cristã no Deus único.

A mesma linha argumentativa é seguida por Zizek (2014, p. 111-114) que se preocupa com o fato de, em sua visão, muitos cristãos acreditarem em valores ético-morais elevados somente quando buscam fugir ao castigo do Deus judaico-cristão ou como forma de agradá-lo, de modo que o autor acredita que o ateísmo teria mais mérito pelo fato das pessoas buscarem ser melhores por acreditarem concretamente nos valores que defendem. Assim, a busca pela virtude em suas vidas estaria baseada em uma ética concreta e não como uma espécie de oferenda para fugir aos castigos ou agradar a uma divindade.

Meyer (2010, p. 100) acredita que não foi a fé cristã ou de outras crenças religiosas que embasou guerras, perseguições e massacres, mas que de uma forma inversa, foi utilizada como um marcador identitário de nacionalidade e como um pressuposto ideológico para desejos de

países, grupos e segmentos da sociedade, no sentido de obter legitimidade e conseguir adeptos para suas ações. Desta forma, a crença cristã em Deus não seria em si mesma o fundamento para ações violentas e a implementação de regimes pautados em ideias excludentes ou perseguições ao longo da História, como acredita Dawkins (2007), mas apenas sendo utilizada indevidamente como aparato ideológico para estas práticas por determinados grupos, regimes ou governos nacionais.

Do mesmo modo, o cristianismo também embasou ações de resistência a violência em diversos momentos da História, de forma que pessoas ou grupos pautados em crenças de origem cristã buscaram se opor a todo tipo de violência mesmo quando esta viesse praticada por governos considerados legitimamente democráticos.

Nesse sentido, o russo Liev Tolstói, considerado um dos maiores literatos da História, é autor de obras como *Guerra e Paz* (2017), que rapidamente caiu nas graças da crítica especializada e pelos leitores (BARTLETT, 2013, p. 194) e *Anna Karênina* (2000) “o romance sobre o qual os leitores invariavelmente afirmam que é impossível parar de ler” (BARTLETT, 2013, p. 198).

Tolstói também escreveu livros sobre o cristianismo, como *O reino de Deus está em vós*. Essa obra teve grande importância ao longo do século XX, ao ser utilizada como o fundamento filosófico ou religioso da resistência pacífica (TOLSTÓI, 2011, p. 244-245), por movimentos que lutavam contra a segregação racial e outras formas de opressão institucionalizadas em países tidos como democráticos como Inglaterra e Estados Unidos.

No presente texto se busca compreender a obra enquanto um espaço que dialoga com as práticas sociais e os problemas vivenciados pela sociedade, em uma análise sociológica. Assim, busca-se analisar que um livro traz marcas do contexto social e da temporalidade em que se insere, não se constrói de modo objetivo, acompanhando as imagens que constrói, bem como sua intertextualidade com outras obras para

mergulhar nas abordagens propostas (SEVÄNEN, 2018, p. 54-55).

A obra analisada neste artigo, *O reino de Deus está em vós*, publicada pela primeira vez em 1893, vem no rol de uma série de trabalhos ensaísticos de Tolstói, marcados por temáticas que dialogam sobre a sua fé e com suas produções literárias. A primeira das obras de Tolstói sobre o cristianismo, *A confissão*, foi publicada em 1879, logo após seus dois trabalhos mais conhecidos e que o consagraram como um dos maiores escritores da história da literatura universal: *Guerra e paz*, publicada originalmente em 1869 e *Ana Karênina*, em 1877.

Ao longo do século XX, líderes importantes surgiram, apregoando a não violência e a resistência pacífica ao mal, como o pastor batista Martin Luther King Jr. e o líder hindu Mohandas Gandhi, que se opuseram ao regime de segregação racial em diversos estados dos Estados Unidos e à opressão à Índia, pelos ingleses, respectivamente, o que destaca a importância de estudar a obra cristã de Tolstói, na defesa da não violência.

Como afirma King (1999, p. 301-314), dois grandes líderes religiosos pacifistas do século XX, Luther King e Gandhi, foram influenciados pelas ideias do escritor russo, que pensava o cristianismo como concreto e necessariamente impactando o cotidiano dos indivíduos, podendo levar a fissuras ou até mesmo rupturas com a lógica social e sobretudo estatal estabelecida.

Tolstói buscou viver suas ideias, de tal forma que enfrentou problemas em seu casamento, rompeu com a Igreja Russa, abriu mão dos direitos sobre suas obras, criou uma escola, passou a se vestir como um camponês da Rússia (ele era da nobreza e as vestimentas eram utilizadas como forma de diferenciação social na sociedade russa) e dividiu em vida seus bens com a esposa e filhos (BARTLETT, 2013, p. 135-136).

No presente artigo se buscará compreender diversos aspectos de uma obra sobre as temáticas cristãs do escritor russo, acompanhando a trajetória intertextual do livro, bem como o contexto histórico-social com

o qual dialoga e como se estende para outros tempos e espaços. No sentido de problematizar os principais aspectos da obra como um todo, buscar-se-á acompanhar as principais temáticas de *O reino de Deus está em vós* (TOLSTÓI, 2011), com suas provocações sobre violência e o cristianismo. Deste modo, parte-se da discussão sobre a hermenêutica bíblica da obra, para mergulhar no centro do foco temático, passando pela abordagem sobre a não violência e a relação dos cristãos com os estados, bem como a visão do autor sobre a resistência não violenta a qualquer agente externo que se oponha ao que acredita se constituírem em princípios fundamentais do cristianismo.

1. A hermenêutica bíblica de Tolstói

Para Tolstói (2011, p. 56-59), o cristianismo não é o conjunto de leis e regras abstratas e distantes da realidade da maioria das pessoas, mas, ao contrário, é concreto, incluindo um conjunto de crenças e doutrinas que devem ser vividas de forma prática, mesmo que isso exija sacrifícios e perdas pessoais a muitos cristãos.

O livro *O reino de Deus está em vós* foi proibido pela censura na Rússia, de modo que teve sua primeira publicação somente em 1894, na Alemanha. Neste livro, o autor parte do Sermão da Montanha, presente na Bíblia, nos evangelhos de Mateus, Marcos Lucas e João, para rejeitar qualquer tipo de associação entre o cristianismo e o Estado, por considerar que Cristo proibiu todas as possibilidades de uso da violência:

O mesmo ensinamento sobressai ainda com mais nitidez das palavras ditas a Pedro quando este tentou se opor à violência dirigida a Jesus. (Mt 26, 52) Pedro não defendia a si mesmo, mas a seu Mestre divino e adorado. Mas Cristo proibiu-o dizendo: “Guarda tua espada no seu lugar, pois todos que pegam a espada, pela espada morrerão”.

(...) Condenamos à morte um delinquente para dele livrar a sociedade, e nada nos prova que esse delinquente não mudaria amanhã de conduta e que sua execução não seria uma crueldade inútil (TOLSTÓI, 2011, p. 42-43)

Stadler (2018, p. 371) problematiza que Tolstói era da nobreza russa, passou a se vestir como um camponês, tornara-se vegetariano, manteve a fé cristã, mas enfrentou resistências em seu país. Acreditava que o combate à violência passa pela negação total a ela e que ao agir assim assume-se uma forma de resistir ao mal de forma pacífica, como teria ensinado Jesus. Para ele, esta seria uma ação revolucionária.

Ele defendeu que os evangelhos deveriam ser o único fundamento da fé cristã e renegava os demais livros canônicos da Bíblia e a submissão das pessoas aos desígnios dos governos e de suas instituições, pois a liberdade cristã pautava-se na transformação do indivíduo (STADLER, 2018, p. 372). Não haveria como, em sua opinião, conciliar o cristianismo com alguma prática violenta, pois a resistência ao mal defendida no livro, perpassava até mesmo aceitar o uso da violência contra si mesmo, sem opor resistência, como forma de preservar os princípios da ética-moral cristã.

Tolstói não está propondo a construção de estados teocráticos cristãos, mas uma transformação dos sujeitos que se autodefinem como cristãos, para que compreendam o evangelho como trazendo a não violência e que os conceitos cristãos não seriam teorias abstratas, mas algo que deveria ser vivido na prática. O escritor se manifesta contrário ao uso da violência pelos cristãos, mesmo que seja para salvar a própria vida, pois isso colocaria a pessoa em rota de colisão com os ensinamentos de Jesus:

Todos os homens de nosso mundo cristão sabem, de forma absoluta e pela tradição, pela revelação, e pela consciência, que o homicídio é um dos maiores delitos que pode cometer um homem, como está dito no Evangelho, e que este delito não é relativo, isto é, que matar seja um pecado para uns e não o seja para outros.
(...) Contudo os homens veem, desde a sua infância, que o homicídio não é só admitido, mas também abençoado por aqueles que são considerados como seus guias espirituais, designados pelo próprio Deus, e veem também os chefes leigos portarem, com perfeita tranquilidade e até com orgulho armas letais e, em nome da lei exigirem dos cidadãos, e até mesmo de Deus,

sua participação nos assassinatos. (TOLSTÓI, 2011, p. 278-279)

Tolstói se opõe à guerra e a define como um espaço onde matar se torna permitido e até mesmo abençoado. Argumenta quão contraditório se torna quando um líder religioso abençoa armas e soldados que partem para uma batalha a fim de matar outrem e acredita que não há como defender tais práticas. Em sua concepção tentar reunir em uma mesma ideia cristianismo e o uso de armas, mesmo que seja para se defender, seria não somente contraditório como também condenável, pois lembra que Cristo ensinou a oferecer a outra face a quem nos agride e repreendeu Pedro que se opunha com uma espada à injusta prisão efetuada pelos soldados contra o próprio Jesus.

A repreensão ao uso da espada por Pedro e o Sermão da Montanha, são usados com frequência por Tolstói (2011, p. 39-43) para argumentar que o uso da violência para defesa do indivíduo ou da sociedade seria, na prática, uma forma de transigir com o mal e de agir em oposição a doutrina de Jesus. Não haveria como, em seu pensamento, uma pessoa se autodefinir como cristã e defender o uso de armas, a pena de morte ou a guerra, por serem práticas opostas aos fundamentos da fé cristã.

Como o pensamento de Tolstói sobre a questão da não violência é construído sobre uma espécie de teologia cristã, cabe a reflexão, ainda que de forma breve, sobre o ângulo do cristianismo do qual ele defende suas ideias. Ainda que pareça contraditório, Raymond Marcin (2003, p. 330) declara que dificilmente poderíamos classificar Tolstói como um cristão, visto que ele negava a divindade de Cristo e outras doutrinas basilares do cristianismo. Ou seja, a definição que o escritor russo tinha do cristianismo é bem particular e não deve ser confundida com o sentido ortodoxo tradicional.

Na obra em questão, *O reino de Deus está em vós*, Tolstói faz um recorte cirúrgico da Bíblia, selecionando porções que estão em harmonia com suas teses. Ele se detém no Novo Testamento, especificamente

nos sermões de Jesus, para daí desenvolver sua teologia. Porém, se a Bíblia for tomada em sua totalidade, como ela o é na maior parte do Cristianismo, textos do Antigo Testamento, onde encontram-se narrativas de guerras, execuções, violências e outras manifestações militares, dentro do contexto da ordem divina, farão brotar dificuldades para uma teologia simplista a respeito da não violência. O contexto amplo do texto bíblico, quando se inclui tanto o Antigo quanto o Novo Testamentos, complexificam a questão da não violência e seus desdobramentos, apontando para exceções e diferentes perspectivas socioculturais sobre a questão.

O ponto principal a ser destacado aqui é que o termo cristianismo, dentro da visão de Tolstói, deve ser compreendido a partir de um olhar seletivo do autor. Ele dá sua própria definição para o termo ao fatiar as porções que lhe interessam, para a partir destes pedaços, construir sua teologia.

2. Não violência na construção das ideias de Tolstói

No mundo contemporâneo que assistiu a diversos conflitos e guerras ao longo da História, nos quais a fé religiosa, incluindo a fé cristã funcionou como o substrato para o uso da violência, e no momento atual em que surgem cada vez mais grupos da sociedade argumentando que armas, guerras, pena de morte são aceitas como práticas cristãs, a voz de Tolstói que inspirou líderes pacifistas ao longo do século XX deve ser analisada para refletirmos sobre as relações entre fé e violência.

Prokopyshyn (2012, p. 66), considera uma injustiça frequentemente cometida nas análises sobre a obra de Tolstói o fato de geralmente não ser estudado como um grande filósofo ou um refinado pensador, mas somente como um dos maiores escritores da literatura universal. O autor argumenta que os ensaios e a produção literária deste escritor russo, trazem um grande volume de construções filosóficas que devem ser problematizadas enquanto tal, para que se possa compreender seus trabalhos.

Na análise de Stadler (2018, p. 377-378), o pensamento de Tolstói é marcado profundamente por suas leituras e concepções do cristianismo e por sua crítica às instituições e a muitas argumentações ideológicas que, segundo ele, defendiam o uso oficial da violência pelo Estado. Stadler analisa que o escritor russo, que nasceu e cresceu na cidade de Yasnaya Polyana, no século XIX, renegava o uso da violência enquanto instrumento legitimado para combater a violência, pois esta ideia não encontraria sustentação nos ensinamentos de Jesus Cristo.

Refletindo sobre o momento atual, Zizek problematiza o crescimento da violência no mundo contemporâneo e como ela muitas vezes é associada às grandes religiões do planeta:

Mas será essa a lição que devemos tirar da violência homicida das multidões, dos saques e incêndios promovidos em nome da religião? Por muito tempo nos foi dito que, sem religião, seríamos simples animais egoístas lutando cada um pelo que é seu, não teríamos outra moral senão a de uma alcateia e que só a religião poderia nos elevar a um nível espiritual superior. Hoje, enquanto a religião emerge como a principal fonte de violência assassina neste mundo, começamos a nos cansar de ouvir constantemente afirmações de que os fundamentalistas cristãos, muçulmanos ou hindus nada mais fazem do que distorcer e perverter a nobre mensagem espiritual e suas crenças. (ZIZEK, 2014, p. 110)

Zizek admite que a resistência ao mal, sem uso da violência é um valor defendido por Cristo, mas questiona se as grandes religiões do mundo, não trazem em seu cerne discursos ou doutrinas que defendem na prática o uso da violência que vem sendo empreendida por multidões em nome da fé. Ele coloca em dúvida se seriam apenas grupos fundamentalistas ou se não estaria disseminada no interior das grandes religiões a associação entre religiosidade e violência.

Os questionamentos de Zizek vão ao encontro das ideias de Tolstói, pois o escritor russo acredita que o cristianismo é com frequência utilizado como argumento para as guerras, pois supostamente em nome de Cristo já se matou muitas pessoas e que até mesmo líderes religiosos

chegam a confraternizar com a violência oficial, inclusive ao abençoar armas e soldados. O autor acredita que não é possível esta união entre Estado e cristianismo na legitimação de práticas coercitivas "... porque a violência não protege a humanidade, aliás, priva da única proteção possível: a difusão do princípio cristão". (TOLSTÓI, 2011, p. 245).

Haveria na concepção de Tolstói portanto uma confusão doutrinária quando se admitem possibilidades de uso de violência aceitas pelo cristianismo, como, por exemplo, para coibir outras práticas violentas, pois Cristo teria ensinado que somente guardando a espada e resistindo pacificamente ao mal é que a sociedade poderia caminhar para romper com este problema. As instituições repressoras e coercitivas do Estado não deveriam, em sua opinião, ser vistas como um caminho para a paz, mas para alimentar a guerra e a agressão, de forma que os cristãos deveriam buscar a verdade de Cristo para enfrentar a violência que seria a resistência pacífica ao mal. Suas obras, incluindo *O reino de Deus está em vós*, não trazem propostas políticas enquanto atuação de estado ou planos para governos, mas trazem reflexões sobre temas que considera importantes e deveriam se tornar em experiências concretas para os cristãos.

Incontri (1991) analisa as obras de Tolstói e rechaça qualquer tipo de intencionalidade política, dentro da lógica da hierarquia estatal, por parte dele. A autora argumenta que o escritor russo renega as disputas políticas para opor resistência ao mal sem violência, pois ele não estaria em busca de libertar grupos ou classes sociais, como os marxistas, mas a humanidade inteira. Seus escritos seriam uma forma de expor sua proposta libertária no sentido de construir uma sociedade não-violenta ao redimir a humanidade com base nos ensinamentos de Cristo vivenciados por todas as pessoas (INCONTRI, 1991).

3. Estado, fé cristã e liberdades individuais

O escritor russo manifesta que existe uma franca divergência entre as doutrinas cristãs e as instituições de Estado. Ele questiona os acor-

dos entre os governos e as igrejas cristãs. Tolstói não concorda com a institucionalização da fé cristã nas sociedades, por acreditar que esta situação coloca as igrejas cristãs em uma função paradoxal, pois, desta forma, passariam a exercer papéis dentro do Estado, tornando-se coparticipantes da violência oficial.

Ao defender que ninguém pode obrigar um cristão a agir contra seus princípios, ele se opõe a acordos entre cristãos e o Estado, por acreditar que não teriam nada a ganhar, mas, pelo contrário, os obrigaria a renunciar aos fundamentos da fé cristã:

Fala-se de libertar a Igreja cristã da tutela do Estado, sobre dar ou não liberdade aos cristãos. Há nisto um mal-entendido. A liberdade não pode ser concedida nem roubada aos cristãos: É sua propriedade inalienável; e, ao se falar em dá-la ou retomá-la, trata-se, evidentemente, não dos verdadeiros cristãos, mas daqueles que apenas usam este nome. O cristão não pode deixar de ser livre, porque nada e ninguém pode deter ou até retardar seu caminho para o objetivo por ele preestabelecido (TOLSTÓI, 2011, p. 204).

Tolstói opõe em seu livro uma visão dentro do cristianismo que não vê problemas com as associações ao Estado. O paradoxo estaria no fato de que assim os cristãos se tornariam participantes da violência institucionalizada pelo Estado. Stadler (2007, p. 375) analisa que a relação entre igrejas e estados se baseiam na compreensão de que Deus autoriza o uso da violência por alguns humanos, como forma de pacificar as sociedades. Segundo essa lógica, seria legítimo matar desde que em nome do Estado, a partir de um aparato institucional oficial, supostamente legitimado por Deus.

Levinas ao estudar a natureza dos conflitos na sociedade, pensa, no mesmo sentido de Tolstói, que as instituições de Estado podem funcionar como aparato legitimador de práticas violentas. Assim, ele afirma:

que a origem daquilo que tem sentido no rosto do outro exige, contudo, – frente à pluralidade de fato dos seres humanos – , a justiça e o saber; o exercício da justiça

demanda tribunais e instituições políticas e até – paradoxalmente – alguma violência, que toda justiça implica. A violência é originariamente justificada como defesa do outro, do *próximo* (seja ele um parente meu ou o meu povo!), mas é violência para alguém. (LEVINAS, 2014, p. 30-31)

O exercício da justiça envolveria o uso da violência como forma, na visão de Levinas, de se defender o outro e, ao mesmo tempo, de se proteger do outro, visto como um indefeso e como ameaça. Essa defesa do/ao outro como forma de pacificar a sociedade e/ou de garantir os direitos individuais, seria uma forma de violência para alguém contra o outro.

Zizek (2014, p. 45-67), em capítulo de seu livro denominado “Teme a teu próximo como a ti mesmo”, traz no título uma paródia a um ensinamento de Cristo, para problematizar que a doutrina foi modificada em nossa sociedade, pois o amor ao próximo foi substituído pelo medo que se apropria das doutrinas cristãs para metamorfoseá-las em fundamento para preconceitos, exclusão social, defesa da pena de morte, uso de armas e até mesmo massacres.

Ao defender que a violência, mesmo a institucionalizada é uma prática contrária às ideias centrais de Cristo, Tolstói, enfrentou a Igreja Ortodoxa Russa, por acreditar que ela se apegava aos rituais e superstições ignorando os ensinamentos de Cristo (BARTLETT, 2013, p. 64). Tolstói enfrentou problemas na sociedade russa de seu tempo, por buscar vivenciar suas concepções sobre a defesa da verdade cristã como sendo única, inegociável e irrevogável. Ao discutir as ideias do escritor russo, Berlin acredita que, de fato, este autor enxerga que:

A verdade, disse Tolstói, <<foi, é e sempre será linda>>. Eu não sei se é bem assim no campo da ética, mas me parece perto o suficiente daquilo em que a maioria de nós quer acreditar para não ser sutilmente deixada de lado (BERLIN, 2016, p. 53-54).

Tolstói defendia a beleza da verdade de Cristo, não para conseguir o favor divino, como escreve Zizek (2014, p. 113) ao criticar as motivações

de muitos cristãos para seguir as regras e leis do cristianismo, mas porque acredita na mensagem cristã e em como ela poderia ser o caminho para vencer a violência. Ele acredita que “em vez de ameaças de castigo para as infrações das regras ditadas por antigas leis religiosas ou civis, em vez de atrair recompensas por sua observância, essa doutrina atraía apenas por ser a verdade” (TOLSTÓI, 2011, p. 57).

As crenças de Tolstói decorrem de sua busca pela verdade, entendida como os ensinamentos de Cristo e que prezam pela liberdade dos indivíduos. Neste sentido, não se pode confundir suas ideias com a proposta de uma teocracia centrada no cristianismo, pois busca somente apontar as contradições entre a não violência e o cristianismo, concludando os que professam esta religião a viver as crenças de forma prática, mesmo que por isso tivessem de enfrentar perdas pessoais.

A beleza da verdade, para Tolstói, constitui-se na jornada de uma vida, mas que tem um ponto de partida que é compreender os fundamentos da mensagem de Cristo. Não seriam os castigos ou o medo de Deus que o moviam, como argumenta no livro, mas o amor à beleza da verdade de Cristo, presente nos evangelhos, como o caminho para vencer o mal. As análises e mesmo acusações que sofreu de que defendia ideias que se opõem ao Estado de Direito, muitas vezes baseavam-se no que Zizek denomina como a fé simplesmente tolerada pelos outros que não suportam vê-la como vivenciada na prática:

É por isso que, em nossas sociedades seculares baseadas na escolha, aqueles que mantêm uma pertença religiosa substancial se encontram numa posição subordinada. Ainda que sejam autorizados a manter a própria fé, ela é “tolerada” como uma escolha ou opinião idiossincrática pessoal. A partir do momento em que optam por apresentá-la publicamente tal como ela é para eles mesmos – como, digamos, uma questão de pertencimento substancial –, são acusados de “fundamentalismo”. (ZIZEK, 201, p. 119)

A oposição de Tolstói à sujeição dos cristãos ao Estado perpassa

sua compreensão sobre a verdade e o apego a ela como o fundamento imutável e absoluto da fé e que não pode ser negociada, sob o risco de se perder a razão de ser e existir do cristianismo. Ele também se manifesta contrário à militarização da sociedade por acreditar que ela incentiva a institucionalização da violência e leva à criação de uma hierarquia rígida que submete as pessoas à ideia de que é possível seguir vozes de comando sem ter responsabilidades perante seus atos:

Devemos notar que essas mesmas ideias são desenvolvidas nas instruções dadas aos soldados e que devem por eles ser decoradas. Nelas é dito que somente o comandante será responsável pelas consequências de suas ordens. Mas isso não é verdade. O homem não pode fugir da responsabilidade dos atos que comete. (TOLSTÓI, 2011, p. 31)

Sua reflexão é de que o cristianismo impõe responsabilidades dos indivíduos perante Deus e em consequência aos outros e que, portanto, é impossível seguir um líder, ou uma cadeia de comando sem ter responsabilidade por seus atos. A noção defendida por ele de que a fé é uma jornada para em busca da verdade de Cristo como a presença do reino de Deus em cada um de nós, coloca cada indivíduo na condição de corresponsável por aquilo que faz ou defende e assim conclama todos a tomar decisões:

Se a maioria prefere submeter-se, não é por madura reflexão sobre o bem e o mal que isto pode resultar, mas porque está, por assim dizer, hipnotizada. Obedecendo, os homens submetem-se simplesmente às ordens que lhes são dadas, sem refletir e sem fazer um esforço de vontade. Para não obedecer, é preciso refletir com independência, e isto constitui um esforço de que nem todos são capazes (TOLSTÓI, 2011, p. 181).

A verdade para Tolstói é uma busca consciente desenvolvida por toda a vida e que leva conscientemente as pessoas a decidir pelo bem, ensinado por Cristo nos evangelhos. O escritor argumenta que o cristianismo não coaduna com a submissão cega a nenhum poder instituído,

pois em primeiro lugar os professos cristãos deveriam seguir as leis de Deus, o que, em sua visão, os impede de se curvarem a ordens que os vinculem ao exercício da violência. Contudo, ele acredita que o cristianismo exige reflexão autônoma, o que seria um esforço que nem todos poderiam ser capazes ou estar dispostos a fazer. Afirmando que o foco dos cristãos seria a construção do reino de Deus nas vidas de cada ser humano como o único caminho para alcançar o reino de Deus em outro plano, o escritor russo defende que os cristãos não devem servir às funções de Estado por considerar que possuem a violência como algo intrínseco aos seus papéis.

No autocrático regime imperial russo, que vigorava no século XIX, a ideia de patriotismo e de colocar todos os súditos na condição de servos do Estado era fundamental para o modo como estava estruturado o poder, de forma que ao defender a ruptura dos cristãos com as funções de Estado, Tolstói entra em confronto com o czarismo que tinha na igreja uma função estatal.

Ao refletir sobre sua visão na infância, em relação ao Estado, Berlin afirma que o patriotismo estatal encarna virtudes pagãs e não cristãs:

Achava que para tal eram precisos uma classe de governantes corajosos, habilidosos, inteligentes e bem-dotados que soubesse como aproveitar oportunidades, e cidadãos que fossem adequadamente protegidos, patrióticos, orgulhosos de seu Estado, ou seja, encarnações das virtudes pagãs (BERLIN, 2016, p.29).

Na análise de Berlin, Tolstói enxergava a *virtú* pagã do Estado como impossível de ser combinada com os valores cristãos por defenderem práticas opostas. Em sua visão, o Estado com o aparato judicial, policial, militar e as demais funções civis se pautavam na coerção e no uso da violência institucional, ao mesmo tempo em que busca construir os bons cidadãos, submissos a pátria. Para Tolstói (2011, p. 181), os cristãos devem seguir apenas os ensinamentos de Cristo e nunca se submeterem sem questionar a qualquer que seja o poder ou ordem de origem humana.

Mesmo quando aplicadas ao século XX, nas práticas de Gandhi ou Luther King, em regimes considerados democráticos, as ideias de Tolstói tendem a causar embates com os poderes constituídos. Tolstói influenciou grandes líderes pacifistas como Mohandas Gandhi e Martin Luther King que marcaram o mundo no século XX (PROKOPYSHYN, 2012, p. 65).

Na experiência histórica de Gandhi e Luther King, bem como de outras lideranças do século XX, as ideias de Tolstói sobre pacificamente não se conformar ao mal e à violência, mostram-se não como algo impossível, mas como uma possibilidade social que pode transpor o pensamento e se mostrar, apesar dos percalços, como uma construção concreta.

Naquet (2002, p.183) argumenta que a democracia se ampara no princípio de que é fundamental o direito de expressão de todos para que se possa tomar decisões majoritárias. Assim, os indivíduos, nos estados democráticos, devem aceitar a decisão da maioria, que passa a se tornar a regra que todos devem respeitar. Tolstói (2001, p. 185) se opõe a todas as normas e leis que sejam consideradas contrárias aos princípios cristãos e defende que ninguém deve seguir cegamente a leis humanas, pois necessitam verificar se estão de acordo com a doutrina cristã. Caso as leis humanas estejam em desacordo com as doutrinas cristãs, devem se recusar a cumpri-las. Mesmo no século XX ou XXI as ideias deste escritor podem confrontar-se com o Estado e seus governantes por provocarem oposição a alguns princípios fundamentais do estado contemporâneo, mesmo que sejam Estados democráticos.

Escrevendo sobre a relação entre cristianismo, ética e política, Antoniazzi (1997, p. 10) considera que é muito difícil para os cristãos conservadores ou fundamentalistas se adequarem a democracia se ela tender ao relativismo como não priorizando princípios éticos e morais considerados por estes como inegociáveis:

Está bastante claro que a opção religiosa aqui definida como “conservadora” não se concilia com a democracia. Seja qual for a definição de democracia que adotarmos, ela sempre implicará iguais direitos para todas as pes-

soas diante da lei e da sociedade, sem discriminações religiosas, étnicas ou culturais.

(...) Se a democracia virar relativismo moral e o pluralismo uma forma de negação da verdade, a democracia pode confrontar valores cristãos sobretudo de grupos conservadores que defendem o apego às leis de Deus, acima de leis humanas e como a verdade imutável.

Na visão de Antoniazzi, dependendo das exigências ou das tendências dos governos democráticos, os cristãos conservadores podem assumir uma postura que os coloque em rota de colisão com o Estado, por não aceitarem ceder ou negociar suas crenças ou princípios ético-morais. Para Paulo Neto (2017, p. 833) a fé cristã não entra em confronto com os princípios éticos da sociedade democrática, pois o respeito a todos como iguais é um fundamento do cristianismo. Em sociedade, os cristãos poderiam ter então a possibilidade de viver sua fé enquanto experiência concreta de respeito ao diferente, a partir da aprendizagem prática da ética que recebe a todos. A fé cristã poderia abarcar, na visão de Paulo Neto (2017, p. 836), os mais variados grupos da sociedade aceitando a convivência não limitante com eles, sem que incorra em concessão de seus princípios.

Ainda que vivendo em um regime autocrático, governado pelo Czar, a proposta de Tolstói não visa apenas a Rússia, mas o mundo inteiro, pois seu desejo era, como afirma Incontri (1999, p. 104), libertar toda a humanidade do pesado jugo estabelecido por poderes exteriores que, segundo ele, obrigavam os cristãos a agir contra seus princípios em todos os países e a se tornarem partícipes de práticas que disseminam a violência e a opressão.

4. Formas de resistência não violenta

Tolstói defendia que os cristãos deveriam resistir pacificamente até as últimas consequências, mesmo em risco de prisão ou morte, a toda e qualquer forma de mal. Nem mesmo a justificativa do uso de sistemas repressivos, como forma de proteger a sociedade deveriam, em sua visão,

ser aceitos pelos cristãos. Nesse sentido, a análise de Levinas (2014, p. 30-31) se encontra com a de Tolstói, pois a violência para proteger do/outro ainda será violência contra alguém.

Para quem acredita que as leis de Deus são imutáveis e todos os princípios cristãos inegociáveis, devido ao seu caráter divino, que estabeleceria nas vidas de cada ser humano o reino de Deus, toda e qualquer lei que relativize a ética cristã deveria ser refutada. Esta concepção, pode, em alguns momentos, colocar cristãos mais conservadores em confronto com governos ou regimes, ainda que estes tenham sido estabelecidos em democracias.

O problema, exposto por Tolstói residia no fato de que a crença no poder das instituições não substitui o fato de que elas são operadas por seres humanos, movidos não por objetivos altruístas, mas por desejos pessoais que envolvem a busca pelo poder e riquezas:

O objetivo do poder e sua razão de ser estão na limitação da liberdade dos homens que gostariam de colocar seus interesses pessoais acima dos interesses da sociedade. Mas, quer o poder seja adquirido pelo exército, por herança ou por eleição, os homens que o possuem em nada se diferenciam dos outros homens e, como eles, estão inclinados a não subordinar o próprio interesse ao interesse geral; muito pelo contrário. (TOLSTÓI, 2011, p. 168)

O autor de *O reino de Deus está em vós* argumenta que os princípios cristãos não podem diferenciar regimes, quer sejam eleitos ou não, pois a liberdade dos cristãos não deve ser negociada nem concedida; ela existiria em si mesma, como um fundamento irrevogável. Os governantes, em sua opinião, independentemente da natureza de seu governo, seriam pessoas movidas por interesses pessoais, enquanto os cristãos deveriam ser movidos por ideais libertários voltados não apenas a eles mesmos, mas a toda a humanidade.

Nessa perspectiva, seria impossível, para Tolstói, negociar a linda verdade cristã (BERLIN, 2016, p. 53-54) que define a forma de ver, ser

e estar no mundo, com governantes movidos por interesses pessoais e instituições de Estado que possuiriam funções vinculadas a disseminar práticas violentas na sociedade, sob o pressuposto de buscar coibi-las.

A defesa da liberdade como um bem supremo dado por Deus a toda a humanidade, colocava Tolstói em oposição aos regimes, sejam autocráticos ou democráticos, pois, em sua visão, os Estados apenas obrigariam as pessoas a consentir com o erro. Na concepção dele “o homem pode deixar de fazer aquilo que considere errado, mas não pode deixar de achar errado o que é errado”. (TOLSTÓI, 2011, p. 132).

Zizek analisa que nossas sociedades se pautam em regimes que funcionam como legitimadores de nossa própria exploração e que, para se sustentar, buscam roubar a autonomia de pensamento e reflexão de cada ser humano para que sua liberdade esteja cerceada por um constante consentimento tácito:

Podemos, evidentemente, sustentar que, de certo modo, a situação do Ocidente é ainda pior pelo fato de a própria opressão ser nele obliterada e mascarada de livre escolha. (Do que você está reclamando? Foi VOCÊ que escolheu fazer isso.) Nossa liberdade de escolha, efetivamente, funciona muitas vezes como um simples gesto formal de consentimento de nossa própria opressão e exploração (ZIZEK, 2014, p. 120)

Zizek questiona os fundamentos de regimes democráticos em sociedades ocidentais capitalistas, onde o voto e as escolhas apenas expressariam publicamente a condição de exploração e opressão de cada indivíduo que na prática não teria direito a escolher, mas apenas a manifestar adesão a sistemas e governos em vigor, que em contrapartida estariam lhe roubando ou cerceando direitos mais fundamentais, como a liberdade.

Tolstói (2011, p. 204-207), ao contrário, defende que a nossa própria condição humana dada por Deus, nos concede o direito de nunca transigir com o que é errado, pois nosso pensamento não pode ser altera-

do por interesses pessoais vigentes nos Estados. Uma pessoa poderia eventualmente fazer o que considera errado, mas não deveria nunca mudar seu pensamento, de modo a transigir ideologicamente com o erro. Em sua concepção, quando alguém se submete a ordens superiores, ainda que estabelecidas legalmente, deve ser responsabilizado por suas ações, pois o direito de pensar e a liberdade de fazer escolhas são inerentes à condição humana e, por isso, nenhuma pessoa pode justificar suas práticas sob o pressuposto de que seguia ordens militares ou civis.

As punições, como prisão e morte ou perda de bens materiais não poderiam, em sua concepção, forçar um cristão a fazer o que é errado ou a transigir ideologicamente com o erro. Suas perspectivas de libertação do pensamento para que se espraiassem sobre as práticas humanas, o levaram a fundar uma escola modelo, na cidade onde nasceu Yasnaya Polyana, na província russa de Tula. Na escola por ele criada e mantida, pretendia implementar as mudanças práticas na educação para que as crianças pudessem de fato ser livres em seu pensamento e ações e, desta forma, capazes de se opor pacificamente ao mal presente na sociedade (INCONTRI, 1991, p. 112). Para Incontri (1991, p. 103), Tolstói desejava a libertação de toda a humanidade dos jugos que a oprimem, acreditando ser necessário romper com sistemas estabelecidos na sociedade que se utilizariam da religiosidade e da educação para dogmatizar. Visando implementar suas próprias ideias a respeito da educação, o escritor russo criou uma escola em Yasnaya Polyana, na qual:

deixava que as crianças se sentassem em qualquer lugar, que se levantassem quando bem quisessem e respondessem em coro às perguntas — um sistema bem diferente da aprendizagem controlada e mecânica. (BARTLETT, 2013, p. 214).

Acreditava, portanto, que ao investir na educação de crianças e jovens poderia ter um caminho para transformar a sociedade, de modo a afirmar suas ideias pacifistas, marcadas pela recusa intransigente à violência, ao uso de armas e aos mecanismos repressores, mesmo quando

estes fossem usados para coibir a violência.

Considerações finais

A obra *O reino de Deus está em vós*, de Liev Tolstói, ainda hoje provoca controversos debates não apenas no campo da política como também no seio das igrejas cristãs, pois se opõe ao que muitos consideram os fundamentos de nosso mundo atualmente conhecido e contesta valores consagrados pela sociedade ao defender uma outra ética que enxerga como sendo baseada em princípios cristãos inegociáveis.

As ideias de Tolstói na prática propunham a quebra da ordem estabelecida no estado autocrático czarista em que vivia, pois acreditava que a busca da verdade era uma forma de libertar de regimes políticos e de seus governantes, civis ou militares, eleitos ou não, incapazes de pensar e agir na sociedade para além dos interesses pessoais. Cabe destacar, contudo, que não aponta como o caminho uma ruptura radical com o estado, mas defende que os cristãos vivenciem sua fé na prática e que não se submetam a nenhum regime, governo ou políticas contrárias a ética cristã, pois Cristo ter-lhes-ia devolvido a liberdade e ela deveria ser vivida mesmo que ao custo de perdas pessoais ou da própria vida.

Quando criou uma escola em Yasnaya Polyana, pretendia formar crianças e jovens dentro de suas propostas de liberdade e não violência, por acreditar que a educação é um caminho fundamental para transformações na sociedade e uma forma de construir a resistência não violenta ao que considera errado. O cristianismo, que ele extrai de porções do evangelho, se transforma, portanto, na base de seu pensamento. As ideias do escritor russo saem de sua pena para a implementação de ações concretas, pois enxergava nelas um caminho para a reelaboração prática de conceitos e ideologias presentes na sociedade russa e no mundo.

Citando a frase cada vez mais popular de Cristo presente no Evangelho de João, 8:32, “e conhecereis a verdade e a verdade vos

libertará” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1865), Tolstói (2011, p. 225) defende a beleza da verdade cristã que traria autonomia de pensamento, capacidade de reflexão a todas as pessoas e, por isso mesmo, não lhes permitiria mais sujeitar-se voluntariamente ou não a governantes e Estados que estabelecem a mentira e a opressão como suas prerrogativas. Argumenta que Cristo libertou a todos e ninguém pode sujeitar-se a quem quer que seja e depois justificar ações erradas.

A proposta de Tolstói confronta-se com a sociedade em que vivia e com muitas outras em outros tempos e espaços, não por buscar a ruptura, mas por defender que os valores estatais muitas vezes estão solidificados no medo, na coerção, no uso da violência e na retirada do direito à liberdade. Assim, não está propondo a implementação de uma teocracia, mas buscando desafiar os que se definem como cristãos a vivenciar suas crenças individualmente e coletivamente, enquanto crenças compartilhadas socialmente. A ideia de teocracia colocaria fortes embaraços a sua crença na não violência, por se opor até mesmo a repressão aos crimes.

O confronto surgiria, portanto, da vivência intransigente das crenças que acreditava serem corretas em sociedades que, segundo ele, estariam ancoradas no uso da violência como forma de organização social. O autor de *O reino de Deus está em vós*, acredita que a verdade liberta, mas ao fazê-lo ela abre caminhos para que os cristãos não possam mais aceitar se submeter às normas e regras estabelecidas pela sociedade quando estas entrarem em contradição com os ensinamentos de Cristo. Eles deveriam respeitar a todos os outros e resistir ao mal, renunciando tudo o que obstaculize a experiência cristã da não violência, mesmo que em prejuízo de seus bens ou até mesmo da própria vida.

Se a verdade liberta então os cristãos deveriam buscar um encontro com ela e vivenciar a todo custo sua liberdade, resistindo ao mal e encontrando caminhos para que o cristianismo se tornasse em uma experiência prática. Como vimos ao longo deste artigo, a visão de Tolstói

sobre a Bíblia e que ampara suas ideias sobre o cristianismo enfrenta controvérsias no meio cristão, devido aos recortes que faz. Contudo, seu mergulho em algumas passagens da Bíblia, sobretudo no Sermão da Montanha, inspirou grandes líderes religiosos e políticos do século XX, como Martin Luther King e Mohandas Gandhi, que fizeram da não violência e da resistência pacífica ao mal uma conduta prática de suas crenças e de suas vivências individuais e coletivas.

Tolstói aponta o enfrentamento pacífico a tudo o que se oponha aos princípios da não violência. Quando se analisa a experiência histórica, na ação de personagens acima, é possível perceber que suas propostas não se detêm ao campo das ideias, mas são pensadas enquanto práxis. Ele mesmo quando adotou algumas mudanças em sua própria vida, aponta para a possibilidade de suas ideias se tornarem em construções individuais e coletivas.

O historiador Edmund Wilson em *Rumo à Estação Finlândia* (1987, p. 401-426), analisa a história da construção das ideias socialistas e de seus principais personagens, afirmando que em alguns momentos, algumas pessoas resolvem fazer da vida delas um evento da História, como, segundo ele, ocorreu com Trotsky. Em seus livros e na própria vida, Tolstói parece se encaixar no perfil proposto por Wilson, como uma pessoa que resolveu fazer de si mesma um evento da História. Ele dividiu seus bens com a família, deixou de utilizar as vestimentas que cabiam a um nobre, criou uma escola para implementar suas ideias e fez de suas crenças uma experiência de vida, apontando para sua implementação na sociedade.

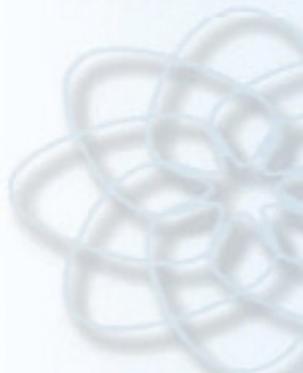
Sua vida se tornou como uma peregrinação em busca de, como acreditava, não mais cooperar com a ordem social estabelecida e sim levar adiante sua proposta de transformar a humanidade pacificamente e sem impor o que pensava ser o caminho, mesmo que ao custo de renúncias e problemas que teria de enfrentar na sociedade de seu tempo, mas que não lhe roubaram o lugar entre os maiores escritores da história

da literatura.

Referências

- ANTONIAZZI, Alberto. Ética, religião e política. *Horizontes*, vol. 1, n. 1, 1997: 59-70. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/407>. Acesso em 24 jun. 2020.
- BARTLETT, Rosamund. *Tolstói – a biografia*. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, Editora Globo, 2013.
- BERLIN, Isaiah. *Uma mensagem para o século XXI*. Belo Horizonte, Áyiné, 2016.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos impérios – 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.
- INCONTRI, Dora. Tolstói e a Anti-Pedagogia (uma proposta de educação libertária). *Revista da Faculdade de Educação*, vol. 17, n.1-2, 1991: 102-120. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0102-25551991000100004&lng=es&nrm=iso. Acesso em 30 jun. 2020.
- KING, Mary. *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr – The power of nonviolence action*. Paris: UNESCO, 1999.
- MARCIN, Raymond B. Tolstoy and the Christian Lawyer. *Catholic University Law Review*, vol. 52, n. 2, 2003, p. 327-350. Disponível em: <https://scholarship.law.edu/lawreview/vol52/iss2/5>. Acesso em 19 jul. 2020.
- MEYER, Jean. Da violência à religião ida e volta. *WebMosaica*, vol. 2, n. 2, 2010: 95-115. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/19074>. Acesso em 10 fev. 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- NAQUET, Pierre Vidal. *Os gregos, os historiadores, a democracia – o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PAULO NETO, Alberto; PERONDI, Ildo. Discursos religiosos e sociedade democrática. *Horizonte*, vol. 15, n. 47, 2017: 828-854. Disponível

- em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p828>. Acesso em 20 jun. 2020.
- PROKOPYSHYN, Ana. Leão Tolstói – (des)mitificação da História e suas leituras. In: SHATALIN, Vladimir. *Mundo russo*. Lisboa: Edições Colibri, 2012, p.55-69.
- SEVÄNEN, Erkki. Literatura moderna como forma de discurso e de conhecimento sobre a sociedade. *Sociologias*, ano 20, n. 48, 2018: 48-85. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/LznfBsqHWWKt6Kr6vgjFy9m/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 17 out. 2021.
- STADLER, Thiago David. Sobre a insubmissão de Leon Tolstói. *Problemata – Revista Internacional de Filosofia*, vol. 9, n. 2, 2018: 369-378. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/41255>. Acesso em 04 jul. 2020.
- TOLSTÓI, Liev. *Anna Karênina*. New York: Modern Library, 2000.
- TOLSTÓI, Liev. *Guerra e paz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- TOLSTÓI, Liev. *O reino de Deus está em vós*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.
- WILSON, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência – seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo, 2014.



Enviado em

26.02.2021

Aprovado em

14.06.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

* Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Programa de Pós-graduação em Literatura – UFSC. Contato: charlesatlantis@hotmail.com

**Doutora pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Pós-doutorado na Universidade Federal de Minas Gerais. Professora Titular Aposentada, de Literatura Portuguesa da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Contato: salmaferraz@gmail.com

O Evangelho Segundo

Júlio de Queiroz

The Gospel According to Júlio de Queiroz

*Charles Vitor Berndt

**Salma Ferraz

Resumo

Júlio de Queiroz é um escritor brasileiro, nascido no Espírito Santo, que residiu muitos anos em Santa Catarina, cuja obra compreende contos, poemas, crônicas e ensaios. Em sua literatura, o escritor demonstra uma relação próxima com a cidade de Florianópolis, principal cenário de seus contos. Além de contribuir para divulgação da obra deste escritor pouco conhecido e estudado no Brasil, este trabalho, partindo de uma análise situada dentro dos estudos de *Teopoética*, busca discutir o modo como a sua obra literária dialoga com a narrativa bíblica, principalmente no que diz respeito aos Evangelhos do *Novo Testamento*. Para tanto, são analisados dois contos do livro *Encontro de Abismos* (2002), a saber: “Escuridão no meio-dia” e “Enigma no entardecer”. Aproximando literatura e teologia, conclui-se que a obra de Júlio de Queiroz estabelece uma série de relações intertextuais não só com a obra de escritores canônicos da literatura ocidental, mas também com a *Bíblia*

e com a própria cultura cristã. Assim, percebe-se a presença de um procedimento bastante comum em suas narrativas, que é o de escrever nas frestas, nas fissuras, do discurso bíblico, explorando o caráter literário e plurissignificativo desse texto tão importante e relevante para a cultura ocidental.

Palavras-chave: Júlio de Queiroz. Teopoética. Evangelho. Bíblia. Contos.

Abstract

This article aims at analyzing and reflecting upon some aspects of Júlio de Queiroz' work, a Brazilian writer from Espírito Santo (Southeast Brazil) who lived many years in Santa Catarina – place where he published many books, among which outline his literary works, such as short stories, poems, crônicas and essays. In his literary work, Júlio de Queiroz shows a close relationship with the city of Florianópolis, main setting for his short stories. Besides disclosing the work of this little known and studied author in Brazil, this article intends to analyze and discuss the way Júlio de Queiroz' work dialogues with the biblical narrative in an intertextual way. For such, an analysis based on the studies of Theopoetics is adopted. To do so, we analyze two short stories from the book "Encontro de Abismos", first published in 2002: "Escuridão no meio-dia" and "Enigma no entardecer". The main conclusion we can develop by reading these short stories is the dialogue that Júlio de Queiroz' work establishes with other writers who also dialogue with the Bible and Christian culture. We can also point out the recurring procedure in his short stories of writing texts that explore the literary and multiple-meaning character of the Bible. In that sense, the author's texts explore spaces and passages that allow the reader build his own readings and interpretations.

Keywords: Júlio de Queiroz. Theopoetics. Gospel. Bible. Stories.

Introdução: Júlio de Queiroz, a Bíblia e a Literatura

A Bíblia ou o que se convencionou denominar de *Bíblia Sagrada* é um dos textos mais importantes do ocidente e não há como ignorar esta ideia, sobretudo quando pensamos em cultura e em literatura ocidentais. De alguma forma, todos aqueles que habitam esta parte do mundo são inegavelmente influenciados enquanto sujeitos pelos costumes, pela moral, pelo imaginário e pelas narrativas da Bíblia e da cultura cristã. Assim, enquanto um texto extremamente polissêmico, rico

e complexo, a narrativa bíblica não se limita aos ambientes religiosos, mas está presente em diferentes espaços do saber e do pensar, sendo objeto de estudo, nas universidades, em diferentes áreas, entre as quais destacamos a historiografia, a filosofia e a crítica literária. Interessa-nos, dessa maneira, compreender a *Bíblia* como um texto, um texto literário, “levando em conta tramas, personagens, estética, densidade, narrativa, etc.” (MAGALHÃES, 2008, p. 14).

José Carlos Barcellos (2019), em um verbete no *E-dicionário de Termos Literários de Carlos Ceia*, salienta que as relações entre teologia e literatura são bastante complexas e somente recentemente têm sido objeto de estudo, muito embora muitos dos grandes escritores – Dante Alighieri, Gil Vicente, Luís de Camões, John Milton, Eça de Queiroz, Machado de Assis, Fiódor Dostoiévski, Guimarães Rosa, José Saramago, entre muitos outros – sempre recorreram à narrativa bíblica e lá encontraram inspiração para muitos de seus textos. Em outras palavras, o diálogo e a intertextualidade com a *Bíblia* são constantes na literatura.

Dessa maneira, para além do aspecto dogmático e historiográfico¹, é importante que estudemos, também, o texto bíblico sob o ponto de vista literário, percebendo o quanto se trata de uma narrativa extremamente rica em sua tessitura, em suas tramas, em seus personagens etc. Em outras palavras,

[...] a Bíblia está entre os maiores best-sellers de todos os tempos e é uma obra clássica da literatura mundial; a bem verdade não se trata apenas de um livro único, mas de uma antologia de livros do judaísmo (Velho Testamento) e de uma antologia de livros do cristianismo primitivo (Novo Testamento). No Velho Testamento encontramos o relato do mais antigo protagonista bíblico – Deus, yahweh elohim, edonay [...] A Bíblia relata a História de Jeová do Velhos Testamento e a História de Cristo (Deus encarnado) no Novo Testamento

1. Antonio Magalhães, no texto *A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia*, publicado em 2008, no livro *Deuses e Poéticas*, ressalta que, para além dos estudos teológicos e dogmáticos, durante muito tempo a Bíblia foi estudada, nas universidades, apenas do ponto de vista historiográfico.

(FERRAZ, 2012, p. 14)

Seja como for, Magalhães (2008) acentua que

[...] o literário da Bíblia não pode ser compreendido em profundidade sem que se leve em consideração que a narrativa [bíblica] é constituída por concepções religiosas e teológicas [...] Não é possível nem desejável estabelecer uma diferença abissal entre o que é teológico e o que é literário na Bíblia, pois os âmbitos se confundem, interação de forma densa e complexa. Seria a mesma coisa se quiséssemos estabelecer a diferença nítida entre mito religioso e mito literário em Homero. (MAGALHÃES, 2008, p. 3)

Portanto, vale, ainda, retomar Karl-Josef Kuschel, em seu famoso estudo *Os escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*, e situar nossa discussão dentro do que autor denomina de *Teopoética*, procurando aproximar a teologia da literatura e dos estudos literários:

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 nivelação 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 (KUSCHEL, 1999, p. 223).

Nesse sentido, Erich Auerbach, em seu célebre livro *Mimesis*, não deixa de comparar e igualar a *Bíblia* a dois dos mais importantes e fundamentais textos literários da cultura ocidental, a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero. Ora, para o crítico alemão, de modo distinto ao que observamos nas epopeias homéricas, a Bíblia, muito mais próxima da oralidade, caracteriza-

-se por uma narração sucinta, em que as situações e as personagens são descritas quase sempre de um modo bastante econômico, caricatural. Desse modo, se é sucinta nas descrições, a narrativa bíblica é complexa na tessitura de suas personagens, quase sempre psicologicamente complexas, ambíguas, conflituosas, como é o caso das personagens de David e Absalão, no *Velho Testamento*. Segundo o autor:

Em Homero seria inimaginável uma multiplicidade de planos nas situações psicológicas como a que é mais sugerida do que expressa na história da morte de Absalão e no seu epílogo. [...] O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem; isto é dificilmente encontrável em Homero, quando muito na forma da dúvida consciente entre dois possíveis modos de agir; em tudo o mais, a multiplicidade da vida psíquica mostra-se nele só na sucessão, no revezamento das paixões; enquanto que os autores judeus conseguem exprimir as camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas. (AUERBACH, 2004, p. 10)

Sendo assim, as grandes histórias como as de Esaú e Jacó, do rei David ou a de José e seus irmãos são “narradas de forma curta, ao mesmo tempo primam pela complexidade e intensidade” (MAGALHÃES, 2008, p. 15). O autor defende que na *Bíblia* temos um novo uso da linguagem, o “proclamativo”, que exige que o leitor faça parte da história, ou seja, o texto bíblico se caracteriza pela “intensidade das tramas e personagens, tendo como objetivo incluir o leitor nos temas, nas opções das personagens, em seus dilemas éticos” (MAGALHÃES, 2008, p. 15).

Na esteira desse movimento e dessas discussões, no Brasil e no mundo têm surgido, nas últimas décadas, diversas pesquisas acadêmicas que buscam ressaltar a importância e a relevância desse campo de estudo, que possibilita perceber e discutir a relação e o diálogo da *Bíblia* e da cultura cristã com a literatura e com a arte de modo geral². Partindo,

2. Recomendamos o estudo de Antonio Geraldo Cantarella, *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura*, publicado em 2018, no periódico TeoLiterária, da PUC-SP, em que são elencados os principais estudos e pesquisadores desta área no Brasil. O texto está disponível no seguinte endereço eletrônico: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/36644/26006>.

portanto, dessa concepção, que busca compreender a *Bíblia* como um texto plurissignificativo, polissêmico, nosso principal intuito é discutir e analisar o modo como Júlio de Queiroz – um escritor brasileiro ainda pouco conhecido e que continua a carecer de maior atenção da academia e da crítica literária brasileira –, estabelece uma série de relações intertextuais com as narrativas bíblicas.

Dessa forma, importa salientar que Júlio de Queiroz nasceu em 18 de fevereiro de 1926, na cidade de Alegre, no estado do Espírito Santo, e faleceu no dia 30 de maio de 2016, na cidade de Florianópolis, em Santa Catarina. Foi um importante pensador, tradutor, filósofo e escritor, tendo publicado livros de poemas, crônicas, contos, ensaios e diversos textos filosóficos. Destacamos, assim, da sua vasta obra, *Umas passageiras; outras crônicas* (1976), os livros de contos *Encontro de Abismos* (2002), *Amor e Morte* (2013) e em *Companhia da Solidão* (2014), bem como os livros de teor filosófico e ensaístico, *Iluminando o Morrer* (2007) e *Pelas Frestas da caverna* (2014).

Tendo se diplomado em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 1953, Júlio de Queiroz aperfeiçoaria seus estudos e conhecimentos em universidade alemãs, nas cidades de Bonn e Munique. De volta ao Brasil, em 1958, moraria durante algum tempo na futura capital federal, trabalhando na NOVACAP, na recepção de estrangeiros convidados da Presidência da República. Só viria para Florianópolis nos inícios da década de 1970, onde trabalharia como assessor do então Governador Colombo Salles, elaborando textos oficiais.

Num discurso proferido no ano de 2012, na ocasião em que receberia o Prêmio de escritor Desterrense, pela Academia Desterrense de Letras, publicado no livro *Pelas frestas da Caverna*, o autor de *Encontro de Abismos* leria, com bastante emoção, um poema escrito no ônibus, quando estava a chegar pela primeira vez à capital catarinense:

Ainda me é a cidade ao longe adormecida, um baralho
não aberto.

Ainda me são as ruas labirintos
Ainda me são as casas armadilhas e,
Nelas, se escondem indiferentes
Para os quais nem mesmo a lembrança leve de mim um
sorriso traz;
Ainda me são os nomes língua desconhecidas
E nenhum pão se partiu em mim pensado;
Ainda nenhum abraço me une, arquivado na memória,
A um morador daqui.
Mas alguém, invisível, no passado,
Tomou-me pela mão, dizendo: “- Vai, é tempo chegado,
Sorrisos até então não formados
Desabrocharão em ti gestos e compreensões”.
Isso serão amanhã,
Pois hoje ainda é o todo um nada envolvido em segredos.
(QUEIROZ, 2014, p. 369)

A relação de Júlio de Queiroz com Santa Catarina e, mais especificamente, com Desterro³, isto é, com a cidade de Florianópolis, é algo que ocupa um lugar central em sua obra, sobretudo em seus textos literários, os poemas, as crônicas e os contos. Na lombada da segunda edição do livro *Encontro de Abismos*, publicada no ano de 2006, lemos as seguintes palavras, escritas pelo escritor Silveira de Souza: “Parece ter sido em Florianópolis que Júlio de Queiroz encontrou o vagar necessário para ir publicando a sua obra literária que, a cada livro mostra o talento de um espírito sensível e versátil”. Portanto, unindo a sua relação afetiva com a cidade onde moraria até o fim da vida e a educação religiosa que recebeu dos monges beneditinos, durante seu período de estada na Alemanha, Júlio de Queiroz construiu uma obra permeada por elementos da cultura florianopolitana e por uma religiosidade que, ainda nas palavras de Silveira Silva, “transcende rituais”, isto é, uma religiosidade que alcança uma dimensão popular, distante dos altares, de uma visão

3. Desterro é o antigo nome da cidade de Florianópolis. Em 1673, deu-se o povoamento oficial desta região e foi construída uma igreja em homenagem à Nossa Senhora do Desterro, de onde derivou o nome do local, que só em 1726 foi elevado à condição de vila e em 1823 tornou-se capital da província de Santa Catarina.

de fé dogmática e institucionalizada.

Uma das principais marcas da literatura de Júlio de Queiroz e pela qual, nesta discussão, demonstramos maior interesse, é o seu diálogo com o sagrado, sobretudo com os textos da cultura cristã e com as narrativas bíblicas. Portanto, não é difícil inserir Júlio de Queiroz na tradição literária da qual fazem parte diversos escritores de língua portuguesa, que dialogaram proficuamente com a *Bíblia*, entre os quais destacamos Eça de Queiroz, autor de *O crime do padre Amaro* (1875), romance de tom anticlerical, que denuncia a hipocrisia do clero português do século XIX, e de textos como *A Relíquia* (1887), novela em que se vê a construção literária de um verdadeiro evangelho apócrifo, sob os olhos de um narrador irônico e sarcástico, que revisita, por meio de um sonho, a paixão de Cristo; Machado de Assis, autor do romance *Esaú e Jacó* (1904), verdadeira atualização oitocentista da rivalidade bíblica dos filhos de Isaac; e, ainda, José Saramago, com o seu *Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991), romance que não só conta a história da principal figura do Cristianismo de um outro modo, mas a desconstrói, ao mesmo tempo em que lança uma ferina crítica ao catolicismo. Noutras palavras, tal como Machado de Assis, Eça de Queiroz, José Saramago, entre muitos outros, Júlio de Queiroz explora a dimensão literária do discurso bíblico, suas múltiplas possibilidades de interpretação, suas *frestas*, suas brechas, os espaços deixados em aberto, em que o leitor pode, facilmente, construir uma leitura própria, distante da interpretação canônica e dogmática da *Bíblia*.

Josué Chaves, na dissertação *Versões e reverberações do Sagrado em Júlio de Queiroz*, salienta que o escritor, sobretudo em muitos de seus contos, na verdade, “[...] desapropria narrativas e personagens conhecidos do Ocidente, desvirtuando-os das posições que ocupam nas narrativas bíblicas e na hermenêutica cristã” (CHAVES, 2009, p. 20). Dessa forma, é nas frestas, nas brechas, nas fissuras, na soleira do discurso bíblico e da literatura, entre o sagrado e o profano, que Júlio de Queiroz constrói seu *evangelho*, sua obra literária.

Acreditamos que os melhores exemplos do modo como o escritor Júlio de Queiroz explora de modo intertextual e vale-se dessas *frestas* da narrativa bíblica, bem como em alguma medida lança mão de um anticlericalismo, aproximando-se de textos como *A Relíquia*, de Eça de Queiroz, são os contos do livro *Encontro de Abismos*, publicado pela primeira vez em 2002. A seguir, portanto, buscaremos analisar, ainda que brevemente, dois dos três contos deste livro – “Escuridão no meio-dia” e “Enigma no entardecer” –, de modo a perceber sua dimensão intertextual com a *Bíblia* e o modo sutil, embora certo, como esse escritor, que marcou para sempre as letras de Santa Catarina, constrói textos que podem ser analisados e estudados dentro do universo da *Teopoética*.

“Escuridão no meio-dia” –

o anticlericalismo e a crítica à institucionalização da fé

O conto “Escuridão no meio-dia”, publicado no livro *Encontro de Abismos*, cuja primeira edição data de 2002, tem uma epígrafe interessante: “Palavras sozinhas jamais chegam ao céu”⁴ (QUEIROZ, 2006, p 13). Trata-se de uma frase dita por Cláudio, na peça *Hamlet*, de Shakespeare. Nessa cena, numa espécie de oração, a personagem confessa seu crime: o assassinato do Rei da Dinamarca, pai de Hamlet, com intuito de usurpar seu trono. Convencido de que não há perdão divino para aquele pecado, a personagem, portanto, profere a frase em questão e a cena se conclui dessa forma. Sem dúvida, essa ideia expressa na peça shakespereana faz referência a duas passagens bíblicas, uma do Evangelho de Mateus e outra do livro de Tiago. Assim, em Mateus, lemos: “Toda árvore que não produz bons frutos é cortada e atirada ao fogo. Portanto, pelos seus frutos os conhecereis” (MATEUS 7: 19-20. Bíblia de Jerusalém). Já em Tiago, por sua vez, deparamo-nos com a seguinte afirmação: “Meus irmãos, que aproveita se alguém disser que tem fé, e não tiver as obras? Porventura a fé pode salvá-lo?”

4. As epígrafes dos contos deste livro, todas retiradas de peças de Shakespeare, são traduções do próprio Júlio de Queiroz.

(TIAGO 2: 14. Bíblia de Jerusalém). O conto de Júlio de Queiroz, então, em sua epígrafe, adianta ao leitor que se debruçará sobre esse tema, sobre a ideia bíblica e cristã de que uma “fé sem obras é morta” (TIAGO 2: 17. Bíblia de Jerusalém). É, no mínimo curioso perceber que o escritor não citou o evangelista Mateus nem o livro de Tiago, mas Shakespeare. Observamos, assim, o quanto a obra de Queiroz estabelece, também, um profícuo diálogo intertextual com a tradição literária, sobretudo com aquela que dialoga com a *Bíblia* e com a cultura cristã.

Desse modo, a personagem principal do conto é um homem a quem conhecemos inicialmente pela alcunha de “Monsenhor Lustosa” (QUEIROZ, 2006, p. 14). Trata-se, evidentemente, de um homem religioso, que ocupa o cargo eclesiástico de Monsenhor. A história se inicia com a chegada deste homem, que vive em São Paulo, embora seja de origem alagoana, a Florianópolis, onde participaria de um evento teológico sobre a figura do “Jesus Histórico”:

Quando seu cardeal lhe abrija a possibilidade de vir ele participar do Encontro sobre “O Jesus Histórico”, havia tergiversado inicialmente. [...] Porém não tivera entusiasmo pelo evento. Somente depois que o folheto explicativo lhe fora trazido é que se encorajara. Pelas informações, estariam presentes historiadores e professores de algumas universidades estrangeiros [...] Além disso, a escolha do lugar para o Encontro fora-lhe uma agradável recordação. Lembrava de Florianópolis como sendo uma cidade encantadora, da qual guardava algumas boas lembranças visuais, pois estivera nela reiteradas vezes, intermediando entendimentos com um ex-clérigo, seu colega de seminário maior, que, depois de ter abandonado a vida sacerdotal, havia se mudado para lá (QUEIROZ, 2006, p. 14)

Assim, a relação da obra de Júlio de Queiroz com a capital catarinense é evidenciada neste conto, sobretudo quando o narrador, heterodiegético, descreve a geografia da região, os lugares por onde caminha a personagem de Monsenhor Lustosa. Seja como for, a principal intenção do narrador, desde o início do conto é caracterizar a personagem

principal como um homem que, apesar de seu estatuto de religioso, de sacerdote católico, não se sente confortável nessa posição, bem como se afasta, em inúmeros momentos, dos ensinamentos doutrinários da fé e da religião cristã. Dois desses momentos se dão durante o evento em Florianópolis e em ambos o leitor percebe sua impaciência, sua falta de traquejo e compreensão com as pessoas, sua pouca habilidade para ouvir e aconselhar aqueles que o procuram e solicitam conselhos morais e religiosos.

Num desses momentos, vemos o Monsenhor tratar com impaciência e soberba a camareira do hotel onde estava hospedado, uma mulher bastante angustiada, que o procura para conversar sobre um sobrinho deficiente que nascera em sua família, pedindo-lhe, inclusive, para que reze a Deus para a criança morrer. Incapaz de lidar com tamanha aflição e desespero, o sacerdote se limita a dizer: “Não posso lhe ajudar em nada. Eu não tenho de ouvir tais barbaridades! Aconselhe-se com o padre de sua paróquia. Isto aqui é um hotel. Eu sou um hóspede!” (QUEIROZ, 2006, p. 30).

Nesse conto, então, acreditamos que Júlio de Queiroz esteja bastante próximo de Eça de Queiroz, sobretudo no que se refere ao romance *O crime do padre Amaro* (1875) e à novela *A Relíquia* (1887), como já foi mencionado. O mesmo anticlericalismo e o sentimento antirreligioso presentes nos textos do autor oitocentista podem ser percebidos no conto “Escuridão no meio-dia”, título que de um modo simbólico já anuncia a crítica social e religiosa, direcionada às práticas sacerdotais católicas da contemporaneidade, ainda não muito afastadas daquelas que os olhos de Eça presenciavam no século XIX.

Antonio Nery (2013), importante estudioso da obra de Eça de Queiroz, no estudo *A Relíquia (Eça de Queiroz): Anticlericalismo e (anti) religiosidade para além da paixão de Cristo*, aponta que o sentimento antirreligioso e a crítica direcionada ao clero na obra do escritor realista tem relação com o pensamento da própria Geração de 70, em que se

destaca o pensamento de Antero de Quental, quando este, no discurso “Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos”, culpa o catolicismo pelo atraso econômico e científico de Portugal, mas não deixa de valorizar e defender, através do que chama de “Igrejas Nacionais”, as práticas religiosas desvinculadas de instituições (NERY, 2013, p. 34). Noutras palavras, tanto Antero em seu discurso filosófico como Eça, em sua literatura, não atacam a existência de uma fé ou de práticas religiosas, místicas e transcendentais, mas sim a corrupção, o falso-moralismo, a hipocrisia e o desejo de poder da Igreja enquanto instituição. Acreditamos que um procedimento muito semelhante pode ser percebido em muitos textos de Júlio de Queiroz, sobretudo em “Escuridão no meio-dia”.

Aproximando-se do desfecho do conto, a personagem principal, o Monsenhor Lustosa, acaba retornando à São Paulo de ônibus, devido a uma tempestade que assola a Argentina e o sul do Brasil, impossibilitando a decolagem de aviões. Ainda no hotel, ele fica a saber que viajará na companhia de um colega, o Professor Roriz, um historiador que também participou do evento sobre a figura do “Jesus Histórico”. Os dois chegam juntos ao Terminal Rita Maria, onde o sacerdote católico tem a oportunidade de explicar ao professor a origem do curioso nome da estação rodoviária de Florianópolis:

É o de uma vivandeira que manteve sua barraquinha de comidas por esses arredores, muito antes da construção do Terminal. Um administrador público sem medo de demonstrar sensibilidade humana a homenageou, em vez de algum general. Está no folheto do hotel – informou didaticamente o Monsenhor. (QUEIROZ, 2006, p. 36)

No interior da estação, os dois homens encontrarão, ainda, um outro participante do evento, um pastor evangélico, que também regressará a São Paulo de ônibus. Trata-se do Pastor Nivaldo, um homem descrito como “metódico, minucioso e perfeccionista” (QUEIROZ, 2006, p. 37). Com a ajuda de “um homem de aspecto humilde, postado atrás deles na

fila de atendimento” (QUEIROZ, 2006, p. 39), que lhes diz ter um assento livre ao seu lado, os três estudiosos da figura de Jesus conseguem se sentar em lugares próximos dentro do ônibus, apenas tendo, aos olhos do Monsenhor Lustosa, “um desses operários, com certeza, dos faladores” ao seu lado (QUEIROZ, 2006, p. 39).

Desse modo, ao lado do generoso sujeito, que o narrador nos diz em seguida se tratar de um carpinteiro, um jovem que aprendera marcenaria e que estava a ir para São Paulo em busca de trabalho, os três especialistas em Jesus viajarão juntos e realizarão uma espécie de conversa teológica itinerante, em que cada um tentaria impor sua crença, sua visão religiosa e teológica, já que “[...] é velha de muitos séculos a afirmação de não haver intransigência mais rancorosa do que a de teólogos em discussão” (QUEIROZ, 2006, p. 39).

Durante a viagem o contraste entre os três teólogos e o carpinteiro que segue ao seu lado torna-se central na narrativa. Os três homens debatem de um modo agressivo, discutindo a natureza humana ou divina de Jesus, um dos principais temas do evento ocorrido em Florianópolis. Em diversos momentos, o debate caloroso dos estudiosos é interrompido, seja por conta de uma criança que chora ou de uma mulher grávida que passa mal dentro do ônibus e que ameaça vomitar, preocupando o Monsenhor Lustosa: “– Se isso acontecer, vai ser um desastre. Esse ônibus não tem qualquer dispositivo para limpeza. Vamos ter de aguentar o cheiro forte de azedo e pessoas pisando no vômito. Vai ser um horror!” (QUEIROZ, 2006, p. 45).

Em todos os casos, é o jovem aprendiz de marcenaria quem socorre tanto a criança que chora quanto a mulher grávida que enjoa na viagem: “Pouco depois, o companheiro de assento do Monsenhor levantou-se, foi até a senhora grávida, inclinou-se para ela, disse-lhe baixinho umas poucas frases e, ao longo do corredor a acompanhou até o banheiro” (QUEIROZ, 2006, p. 45). No meio da viagem, o ônibus faz uma pausa para que as pessoas possam jantar, em um restaurante, no meio da

estrada. Os três religiosos se sentam para jantar e veem, antes de pedir suas refeições, uma família do lado de fora do restaurante, que aparentemente não possuía dinheiro para comer:

Um casal, vestido muito modestamente, acompanhado por duas crianças raquíticas, ficou caminhando ao longo da varanda do lado de fora do bar. Num determinado momento, a menininha dirigiu-se à senhora, certamente sua mãe, como se fizesse um pedido. Esta trocou com quem parecia ser seu marido, que sorriu, constrangido, e, abaixando-se, explicou qualquer coisa à menina, passando-lhe uma mão nos cabelos. Continuaram o vai-e-vem da caminhada, sem entrar no bar. (QUEIROZ, 2006, p. 46)

Diante dessa situação, os três homens se restringem a comentar a situação dos pobres no país, ora lamentando a existência de desempregados, ora demonstrando incômodo com os “migrantes desocupados” de São Paulo (QUEIROZ, 2006, p. 46). Mais tarde, quando novamente o ônibus faz uma parada para um lanche, eles veem o jovem aprendiz de carpintaria jantando com a família de desempregados:

Efetivamente, numa mesa pouco distante daquela em que os três estavam sentados, o casal de supostos migrantes que não consumira nada na parada para lanches estava à mesa com o companheiro de Monsenhor Lustosa, mas por sua gesticulação discreta, era este quem correria com a despesa. Pela pouca deferência do garçom deveriam ter escolhido qualquer prato na categoria de canja magra. Feito o pedido, afastado o garçom, o carpinteiro inclinou-se até a sacola de pano que havia levado consigo e colocado ao pé da cadeira em que se sentava. Dela tirou um pão redondo e escuro, de produção caseira, e o pôs sobre a mesa. Logo após isso, inclinou-se de novo e, desta vez, levantou uma garrafa comum, sem rótulo, e a colocou ao lado do pão. Era vinho, também de produção doméstica. Em seguida, serviu um pouco de vinho no copo à frente de cada um na sua mesa e, tomando do pão, partiu-o com gestos lentos, quase rituais, não sem antes ter levantado os olhos, como que curta oração. (QUEIROZ, 2006, p. 48)

A relação alegórica entre esse jovem e a figura de Jesus é, com o

avançar do conto, cada vez mais evidente. Assim, uma vez mais, ainda que fora dos evangelhos, o leitor se depara com a solidão do carpinteiro Jesus, novamente na companhia dos pobres, dos excluídos socialmente, novamente partindo o pão e desconhecido por aqueles que, em teoria, conheciam tão bem a doutrina e as leis dos textos sagrados.

Torna-se nítida, portanto, a crítica anticlerical e o sentimento antirreligioso deste conto, isto é, a crítica à hipocrisia do clero, dos sacerdotes cristãos e de todos aqueles que, de alguma maneira, têm oportunidade de conhecer os ensinamentos de Jesus e não o praticam. Tal como a personagem de Shakespeare, Cláudio, o Monsenhor Lustosa e seus dois companheiros de viagem, também estudiosos da figura de Jesus, só têm palavras vazias, nenhuma ação concreta que as faça chegar “ao céu” ou, parafraseando o que lemos em Tiago 2:17, sua fé e seu conhecimento, sem obras, são mortos. No desfecho do conto, quando chegam a São Paulo, o jovem aprendiz de carpintaria se levanta antes dos três especialistas e o narrador declara: “Nenhum dos três O havia reconhecido” (QUEIROZ, 2006, p. 49).

Enigma no entardecer –

o homem nu do Evangelho de Marcos

O conto “Enigma no Entardecer” é o segundo do livro *Encontro de Abismos* e nele se conta a história de Demétrio, um rapaz grego da cidade de Esparta, que foi transformado em escravo após Roma conquistar sua cidade. Desta vez, estamos diante de um narrador homodiegético e a história se passa por volta do ano 33 d.C. Em verdade, o leitor logo descobre que a história a qual se vai narrar passou-se muitos anos atrás, quando o narrador-personagem era jovem: “Nós, gregos, estamos em todos os lugares do mundo conhecido [...]. Nasci espartano. Quando nos conquistou, foi um duro golpe para mim e meus conterrâneos, os filhos de Esparta, a terra da disciplina severa do quartel e do cultivo do corpo masculino” (QUEIROZ, 2006, p. 52)

O conto possui uma epígrafe, também retirada de Shakespeare, desta vez da peça *Rei Lear*: “A roda já completou o círculo, e eis-me aqui”. Trata-se de uma frase dita por Edmundo, filho bastardo do Conde Gloster, que, numa narrativa paralela à história de Lear e suas filhas, engana ao pai e o faz acreditar que o irmão, Edgar, deseja matá-lo. No desfecho da peça, os dois irmãos se encontram, para um duelo final. Então, a ideia de que a sorte, o destino ou a fortuna conduz os homens, levando-os para lugares e situações dos quais não podem fugir ou que mudam drasticamente suas vidas, é fundamental para que se compreenda este texto de Júlio de Queiroz.

Dessa maneira, após ser transformado em escravo, Demétrio, já em Roma, é vendido para Aspásia, proprietária de uma espécie de prostíbulo ou lupanar, frequentado por figuras ilustres do Império Romano: “Por quatro anos, todas as tardes e noites, trabalhei na cozinha, lavando panelas e vasos de barro” (QUEIROZ, 2006, p. 56). Com o passar do tempo e conforme se torna mais velho e bonito, Demétrio é “educado para os festins”, onde acabaria por se tornar amante do senador romano Juno Valério, que se apaixonaria por ele e o compraria, garantindo que estivesse “permanentemente à sua disposição” (QUEIROZ, 2006, p. 58).

A vida de Demétrio parecia ter melhorado e ele se via, inclusive, afeiçoado ao seu novo Senhor: “Eu já tomara afeição por ele. Era gentil, com maneiras extremamente esmeradas e, sobretudo, fulgia nele o autocontrole viril, a gravitas, que os romanos tanto prezam” (QUEIROZ, 2006, p. 64). Contudo, a roda da fortuna continua a girar, e o escravo grego, ao fim de dois anos, se vê novamente numa situação difícil, sendo levado, sem grandes explicações, a um acampamento romano, repleto de soldados. Lá, acaba por descobrir que fora dado como presente a um centurião, amigo de Juno Valério. Revoltado e acreditando que os deuses o perseguiram, numa espécie de vingança, Demétrio faz um discurso ao seu novo senhor:

Não sei em que minha terra provocou a ira dos deuses
para que sua vingança me fizesse escravo aos dez anos

de idade, quando eu ainda me exercitava em todas as artes dos homens. Um dia, lutarei numa arena para ou morrer como guerreiro, ou ganhar a liberdade [...] Nasce livre e hei de morrer livre” (QUEIROZ, 2006, p. 68)

Comovido com a coragem do rapaz grego, o Centurião não só o liberta, mas faz dele um soldado romano: “Se falaste inspirado pelos deuses, sairás da cozinha, não apenas com a barriga cheia, mas liberto. Se ensaiaste a cena, também estarás liberto, mas o Centurião poderá fazer-te a vida tão miserável que orarás aos teus deuses para voltar à escravidão” (QUEIROZ, 2006, p. 68). Dessa maneira, Demétrio torna-se um soldado e parte para a Judéia, região sob o domínio de Roma naquele momento.

Aos olhos do jovem espartano, Jerusalém é descrita como “uma casa de loucos” (QUEIROZ, 2006, p. 70) e os judeus, em sua maioria, como “[...] Sujos, barbudos, briguentos” (QUEIROZ, 2006, p. 71). Novamente, o narrador comentará sobre suas aventuras sexuais, desta vez como homem livre. É interessante perceber o modo como o conto de Júlio de Queiroz aborda as relações homossexuais entre homens, presente não só na vida dos romanos, mas também dos judeus, que apesar de as condenarem, conforme suas escrituras, viviam-nas clandestinamente:

Também, por algum entendimento secreto, mas, perfeitamente transmissível, judeus que não desprezavam a beleza de um homem conseguiam fazer-me chegar mensagens para encontros furtivos. Samuel, um dos servidores do Templo, era um deles [...] Quando, buscado pela guarda, eu o encontrava, costumava ele, em sussurros, marcar encontros em um dos montes da cidade, o Horto das Oliveiras, contanto que fosse tarde da noite e que subíssemos por caminhos separados. Eu divertia-me com esses cuidados. O que fazíamos, à noite e às escondidas nas grutas do monte, poderia ser realizado, com dignidade e às claras, em qualquer casa de banhos em todo o Império, e, entre gregos, mesmo nos templos dedicados a Zeus e a Apolo. Porém, emendar duas pontas opostas: o prazer dos homens e os ditames do Templo parecia ser uma necessidade para os judeus. O Horto das Oliveiras era o lugar preferido para

desabafos entre homens, que, durante o dia, protestavam virilidade e recato, queimando carneiros e ovelhas ao rancoroso deus dos judeus, mas que, à noite, sacrificavam-se, em gemidos, nos invisíveis altares de Apolo. (QUEIROZ, 2006, p. 73)

Demétrio nos diz, ainda, que este lugar é onde se encontram muitos sicários⁵, “[...] pequenos grupos rebeldes, cujo sonho era libertar sua terra e destruir Roma” (QUEIROZ, 2006, p. 73). Percebemos o quanto o conto de Júlio de Queiroz, de alguma forma, dessacraliza um lugar bíblico, o Horto das Oliveiras, onde Jesus foi beijado por Judas e preso, em seguida. Estamos diante, mais uma vez, de um procedimento de *desapropriação*, conforme Chaves (2009), em que há o desejo de lançar novos olhares e novas significações para determinados personagens, enredos e lugares bíblicos, muitas vezes engessados em uma única interpretação e visão dogmática.

Por fim, a maior desapropriação e dessacralização presente neste conto pode ser percebida através da paixão que o jovem grego desenvolve por uma importante personagem dos Evangelhos. Demétrio apaixona-se desde o primeiro momento em que o vê, quando chega a Jerusalém montado em um jumento, seguido por uma multidão que o chamava de “Messias”:

Mesmo montado num asno, havia nele uma dignidade que faltava a seus seguidores. Vestia-se simplesmente: uma túnica tecida circularmente, sem costuras, e, em sua volta, um manto. Não era o vestuário que se lhe notava grandeza ou poderio. Era no seu rosto. Eu já me acostumara com as feições judias. E belas um grego jamais as acharia. Mas, não as daquele judeu. Se Apolo, o mais belo de todos os deuses, tomasse feições humanas, certamente seriam as daquele homem. Senti por ele, instantaneamente, o mesmo sentimento de pertença que me dominava quando eu estava junto de Junio Valério. Revestia ambos uma dignidade viril,

5. *Sicário* é um termo utilizado para definir um grupo de extremistas judeus, que tentaram expulsar os romanos de Jerusalém, no século primeiro I a.C. Eles ficaram conhecidos por este nome porque utilizavam, em seus ataques, a *sica*, palavra romana utilizada para descrever uma espécie de adaga, escondida em suas roupas.

uma *gravitas*, que o resto do mundo masculino não tinha. (QUEIROZ, 2006, p. 80)

Fascinado e encantado pela beleza daquele judeu, Demétrio então se vê arrebatado quando acredita que seus olhares foram correspondidos:

Firmei meus olhos no seu rosto. E o fiz de tal modo, tão insistentemente, que o montado acabou por olhar para mim. Era ele! Eu não sabia se iria salvar seu povo, ou se era enviado pelos deuses do Olimpo [...] Só soube, naquele momento, que ele era o ser para o qual eu havia sido criado" (QUEIROZ, 2006, p. 81).

A partir desse momento, desse (des)encontro, o leitor acompanha Demétrio em sua fascinação pela figura daquele rabi nazareno, que sem dificuldades descobrimos se tratar de Jesus. Demétrio segue, de longe, todos os seus passos e os de seu cortejo, acompanhando todos os episódios da Paixão, desde a Santa Ceia, na casa de um patriarca, em Jerusalém, até a prisão no Horto das Oliveiras e depois a Crucificação, no "Morro da Caveira" (QUEIROZ, 2006, p. 94), isto é, no *Monte Gólgota*.

Contudo, somente quando Júlio de Queiroz reconstrói a cena em que Jesus e os discípulos estão no Horto das Oliveiras, pouco depois do beijo de Judas, é que nos deparamos com a passagem bíblica a qual parece ter sido o gérmen do conto "Enigma no Entardecer". Trata-se do momento da prisão de Jesus e de uma passagem curiosa, no Evangelho de Marcos, quando lemos: "E um certo jovem o seguia, envolto em um lençol sobre o corpo nu. E lançaram-lhe a mão. Mas ele, largando o lençol, fugiu nu. E levaram Jesus ao sumo sacerdote, e juntaram-se todos os principais dos sacerdotes, e os anciãos e os escribas" (MARCOS 14: 51-53. Bíblia de Jerusalém). No conto, Demétrio segue Jesus e os discípulos até aquele local sagrado para os judeus e, na esperança de poder estar só com o homem que amava, por quem havia se apaixonado, estende um lençol branco no chão e fica completamente nu:

Busquei agilmente um atalho para a gruta. Num recôncavo, parei. Tirei rapidamente toda minha roupa, ficando

apenas com as sandálias. Estendi o lençol grosso sobre o chão, deitei-me, e, cobrindo com uma de suas pontas apenas uma parte de minhas pernas, deixando nu o peito e o ventre, pretendi estar adormecido. Ouvi as passadas do rabi que se aproximava. Prelibei mentalmente o encontro; a surpresa do homem amado, o desejo nascente nele e meu próprio fingir acordar-me para, com gestos, convidá-lo a aproximar-se. Nisso percebi que o rabino havia parado. Mais que ter parado, voltava com passadas decidias pelo caminho que viera. Eu estava tão absorto no enigma dos movimentos do rabi que não notei que uma tropa que, apesar de calada, não teria podido se aproximar em silêncio completo. Num relance, lá estava, outra vez, o rabi ao lado dos três homens recém-acordado. Enrolado no lençol de campanha, eu havia descido a encosta para poder presenciar todo desenrolar-se da cena. (QUEIROZ, 2006, p. 92)

Então, nesse momento, Demétrio está finalmente preparado para um ato amoroso, lânguido, à espera do homem que amava e desejava. Não compreendera ele, ainda, que o amor que vira nos olhos de Jesus era um amor de outra natureza, muito mais divino e eterno. Assim, em seguida, observamos a reconstrução fiel da cena na qual um homem nu quase é preso junto a Jesus:

Eu estava tão envolvido em acompanhar os inesperados acontecimentos tão próximos de onde eu me achava que não notei que uma vintena de guardas fechava um círculo em volta de todos. Inclusive de mim. Foi, então, que, alertado para o perigo que corria, tentei rapidamente voltar ao lugar no qual havia deixado minha roupa. Entretanto, a alvura do lençol delatou-me, chamando a atenção de um dos guardas, que correram, tentando me agarrar também. Eu, porém, deixando o lençol nas mãos deles, fugi, nu, esgueirando-me morro acima. (QUEIROZ, 2006, p. 93)

A partir de um versículo aparentemente estranho ou desconexo dos outros acontecimentos narrados naquele momento, no Evangelho de Marcos, Júlio de Queiroz construiu a história de Demétrio, no conto “Enigma no Entardecer”. Percebemos, assim, o quanto o escritor escreve nas *frestas* do discurso bíblico, explorando seus silêncios, suas aber-

turas, suas fissuras, isto é, as passagens que permitem interpretações múltiplas e possibilitam que o leitor lance mão da imaginação, da ficção, para criar suas próprias leituras. Júlio de Queiroz, seguindo, claramente, a tradição literária da qual fazem parte inúmeros outros escritores, escreveu textos que estabelecem relações intertextuais com a *Bíblia*, seja para criar uma paródia ou mesmo para desvelar e explorar o caráter literário dos textos que compõem essa escritura sagrada.

Em 1991, José Saramago publica *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, romance que, sem dúvida, contribuiu para que fosse, em 1998, agraciado com o Nobel de Literatura. Nessa narrativa, o escritor português não só conta a história de Jesus de um outro modo, mas inverte completamente os acontecimentos narrados nos evangelhos. É o que identificamos, por exemplo, na cena da crucificação de Cristo, quando este diz a Pilatos que é, de fato, o Rei dos Judeus, na tentativa de frustrar os planos de Deus. No entanto, muito mais inteligente e perspicaz do que Jesus, a personagem do Criador consegue, no romance, concretizar seu sonho de poder e de criação de uma nova religião:

Jesus morre, morre, e já vai deixando a vida, quando de súbito o céu por cima da sua cabeça se abre de par em par e Deus aparece, vestido como estivera na barca, e a sua voz ressoa por toda a terra, dizendo, tu és o meu filho muito amado, em ti pus toda a minha complacência. Então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens perdoai-lhe, porque ele não sabe o que faz. Depois, foi morrendo no meio de um sonho, estava em Nazaré e ouvia o pai dizer-lhe, encolhendo os ombros e sorrindo também, nem eu posso fazer-te todas as perguntas, nem tu podes-me dar todas as respostas. (SARAMAGO, 2006, p. 444)

Nesse sentido, Salma Ferraz (2012) compreende o romance de Saramago como uma espécie de “(des)evangelho” e a cruz passa sig-

nificar algo negativo, “o afastamento definitivo dos seres humanos de Jesus” (FERRAZ, 2012, p. 200), isto é, a manobra de Deus, no desfecho da narrativa saramaguiana, frustra a humanidade que Jesus, filho do carpinteiro José, queria para si. Acreditamos, assim, que de um modo um pouco mais sutil, Júlio de Queiroz também dialoga com os Evangelhos e, embora também explore, tal como Saramago, o caráter plurissignificativo e literário da *Bíblia*, não chega a criar um texto que poderia ser considerado *herético* ou uma espécie de “desenvangelho” (FERRAZ, 2012, p. 200). Antes, o conto “Enigma no entardecer” dialoga com o Evangelho de Marcos, cita-o, cria uma história e uma identidade para a misteriosa personagem do homem nu, com a intenção de reforçar uma mensagem que pode ser lida como cristã ou evangélica, basta lembrarmos, por exemplo, de uma passagem das cartas de Paulo: “Não há judeu nem grego, escravo livre, homem ou mulher; porque vós sois um em Cristo Jesus” (GÁLATAS 3:28. Bíblia de Jerusalém). Em suma, como bem aponta Silveira Silva na lombada da edição a qual recorremos, esse conto dá conta de evidenciar a valorização por parte da obra de Júlio de Queiroz de uma fé que “transcende rituais”, de uma visão religiosa que supera e transgreda os dogmas.

A desapropriação desse episódio e dessa personagem bíblica parece ter como principal interesse chamar atenção para uma mensagem de acolhimento que é inerente a todas as narrativas bíblicas e ao próprio Cristianismo. É por isso que o narrador enfatiza o fato de Jesus retribuir o amor do soldado: “Louco ou um semideus, tornou a envolver-me em promessas de amor!” (QUEIROZ, 2006, p. 96). Jesus o acolhe com um olhar fraterno, ama-o, não num sentido sexual, evidentemente, mas como um ser humano, como seu semelhante, e nos faz lembrar de uma outra passagem, desta vez do Evangelho de Mateus: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (MATEUS 22:39. Bíblia de Jerusalém).

Conclusão

Nesta discussão, nosso objetivo foi lançar vistas para a obra de um escritor ainda pouco difundido e estudado no Brasil, o escritor Júlio de Queiroz. Acreditamos que conseguimos explicitar, ainda que de um modo breve, a relação da sua obra com a cidade de Florianópolis, onde viveu grande parte de sua vida e escreveu seus textos literários. Em muitos de seus contos, Júlio de Queiroz costuma não só evocar as paisagens e a cultura da capital catarinense, mas evidencia uma característica importante de sua literatura como um todo: a constante intertextualidade com a *Bíblia* e com o imaginário da cultura cristã. Por isso, esta análise e discussão pode ser lida, primeiramente, como um convite para que mais pessoas conheçam a sua obra e possam estudá-la, bem como continuem a discutir, no âmbito da *Teopoética* e dos Estudos Literários, as diversas relações que se pode estabelecer entre teologia e literatura.

Nesse sentido, no conto “Ecuridão no meio-dia”, Júlio de Queiroz lança mão de um sentimento anticlerical e antirreligioso, e critica, de uma maneira bastante semelhante ao que faz Eça de Queiroz em grande parte da sua obra, a conduta hipócrita e antiética de muitos membros do clero católico e de outras religiões cristãs, incluindo os intelectuais, os teólogos, ou seja, vislumbramos uma crítica à distância e à indiferença que muitos desses sujeitos apresentam com relação ao povo, às pessoas simples, humildes e marginalizadas da sociedade contemporânea. Assim, através da figura de um generoso carpinteiro, pobre e trabalhador, o narrador do conto nos faz refletir sobre a real mensagem do Cristianismo e a própria natureza de Jesus, a principal figura do *Novo Testamento* e da religião cristã.

O conto “Enigma no entardecer”, por sua vez, dá uma identidade e uma história a uma personagem enigmática e misteriosa do Evangelho de Marcos, um homem nu, que se levanta e corre no momento da prisão de Jesus, no Horto das Oliveiras. Aqui, a nosso ver, não importa tanto discutir e trazer à tona a exegese que os teólogos desenvolveram para

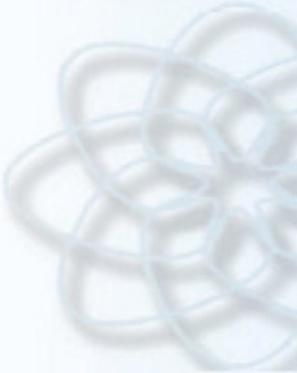
essa passagem bíblica, mas atentar para o procedimento de rasura, de fissura, que o conto apresenta, explorando a dimensão literária da *Bíblia*, as múltiplas interpretações e sentidos que podem surgir a partir da sua leitura. Escrevendo nas *frestas da Bíblia*, explorando as suas passagens ambíguas e contraditórias, Júlio de Queiroz desvela o quanto o texto bíblico é complexo e polissêmico, como qualquer texto literário.

Nesse sentido, vale enfatizar, através das releituras e dos diálogos que estabelece com as narrativas bíblicas e com a cultura cristã, acreditamos que boa parte da literatura de Júlio de Queiroz, sobretudo no que concerne a esses dois contos, atua como uma espécie de texto auxiliador dos evangelhos, em que, mais do que desconstruí-los e des-sacralizá-los, sobressai-se a tentativa de chamar atenção para uma das mensagens principais do Cristianismo: a fraternidade, a solidariedade e o acolhimento dos pobres, dos desfavorecidos e dos marginalizados – isso fica evidente tanto no conto “Escuridão no meio-dia”, através do comportamento do jovem carpinteiro, que, diferentemente dos teólogos, acolhe e auxilia os necessitados, bem como no conto “Enigma ao entardecer”, quando Jesus encara Demétrio com “amor”, com compreensão e compaixão.

Se com relação à obra de escritores como José Saramago, estamos diante de textos literários que se pretendem heréticos e podemos, em alguma medida, pensar no conceito de “desevangelho” (FERRAZ, 2012, p. 200), no caso do escritor capixaba, acreditamos que estamos diante de uma literatura que não abre mão – pelo menos não completamente – de uma mensagem comprometida com a filosofia e a ética cristãs, valorizando uma fé para além de dogmas e rituais, isto é, trata-se, sem qualquer ironia, do *Evangelho Segundo Júlio de Queiroz*.

Referências

- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BARCELLOS, José Carlos. *Teologia e Literatura*. In: CEIA, Carlos. E-Dicionário de termos literários. Lisboa: [s.n], 2019. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/7029/teologia-e-literatura/>. Acesso em 17 mar. 2019.
- Bíblia de Jerusalém*. 1ª ed. 10ª reimpressão. Tradução Benjamim Carreira de Oliveira (*Judite, Eclesiástico*); Euclides Martins Balacin (*Eclesiastes*); Luiz Inácio Stadelman (*Jó*) et al. Direção Editorial Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2015.
- CHAVES, Josué. *Versões e reverberações do sagrado em Júlio de Queiroz*. 139 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2009.
- FERRAZ, Salma. *As faces de Deus na obra de um ateu*. Blumenau: Edifurb, 2012.
- KUSCHEL, Karl - Josef. *Os Escritores e as Escrituras: retratos teológico-literários*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MAGALHÃES, Antonio. A Bíblia como obra literária. Hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: *Deuses em Poética*. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008, p. 11-24.
- NERY, Antonio Augusto. *A Relíquia (Eça de Queiroz): Anticlericalismo e (anti)religiosidade para além da paixão de Cristo*. Revista do Curso de Letras da UEPA, Belém, v. 1, n. 1, 2013. Disponível em: <https://paginas.uepa.br/seer/index.php/ribanceira/article/download/253/218>.>. Acesso em 25 mar. 2019.
- QUEIROZ, Eça de. *A Relíquia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
- QUEIROZ, Júlio. *Encontro de Abismos*. Florianópolis: Insular, 2006.
- QUEIROZ, Júlio. *Pelas frestas da caverna*. Florianópolis: Edifurb, 2014.
- SARAMAGO, José. *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Companhia das Letras: São Paulo, 2006.



Enviado em
28.02.2020
Aprovado em
02.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É mestre em Ciência da Religião e possui Pós-Graduação Especialização em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisa temas relacionados às religiosidades pós-tradicionais na música e na poesia de contracultura. Contato: vinitobias00@yahoo.com.br

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p526-548

O Nabo Vermelho: o Haicai Japonês e a Mística Literária das coisas

The Red Turnip: Japanese Haiku
and the Literary Mystic of things

*Vinicius Tobias

Resumo

O haicai japonês é uma forma poética que tem como temática principal a experiência com as coisas. O apontar das coisas no haicai está relacionado ao contexto zen em que teve origem, sendo uma representação da experiência de *satori*, iluminação súbita. Roland Barthes sistematiza no haicai três importantes operações semióticas: *isso foi, é isso!* e o *apenas isso*. Cada uma dessas operações apontam as coisas, sendo a primeira uma operação de autoridade, a segunda de insight e a terceira de naturalidade. Este artigo parte dessas reflexões em torno do haicai em busca de termos que permitam abordar poemas que expressam essa experiência religiosa e que se dão no contato com as coisas, no que proponho chamar de *mística literária das coisas*. Uma expressão que pretende reunir impulsos religiosos dentro da literatura que tenham semelhanças eletivas com aquilo que

é expresso no haikai e que tenha autoridade, insight e que busque naturalidade nas coisas.

Palavras-chave: Mística literária das coisas; Haikai; Zen; Satori; Espanto

Abstract

Japanese haiku is a poetic form whose main theme is experience with things. The pointing of things in haiku is related to the Zen context in which it originated, being a representation of the experience of *satori*, sudden enlightenment. Roland Barthes systematizes in haiku three important semiotic operations: *that was it*, *that is it!* and *just that*. Each of these operations points out things, the first being an operation for authority, the second for insight and the third for naturalness. This article, part of those reflections around haiku in search of terms that allow approach of poems that express religious experience that occur in contact with things, in what I propose to call the *literary mystic of things*. An expression that intends to gather religious impulses within literature that have elective similarities with what is expressed in haiku and that has authority, insight and search naturalness in things.

Keywords: Literary mystic of things; Haiku; Zen; Satori; Amezement

Introdução

De origem japonesa, sob forte signo zen-budista, que é amplamente praticado no Brasil, o haikai é um poema de três versos e aproximadamente 5-7-5 sílabas tônicas. A forma foi criada por Basho no séc XVII, a partir da renga haikai, poema popular Japonês que começava com um mote de três versos. Lendo Basho (2008), é observável que o haikai era a celebração de um instante de iluminação e de contato sensitivo com o mundo ao redor, encenando o preceito de atenção plena, um dos pilares da meditação budista.

Pretendo nesta reflexão alcançar o impulso simbólico do qual surge o haikai, impulso esse que o haikai enquanto símbolo ajuda a criar e a gestar. Para só então, em um momento posterior, utilizar essas opera-

ções simbólicas como termos de comparação em prol da identificação de algo que chamamos de *mística literária das coisas* para fim de estudo comparado desta experiência religiosa. O termo *mística* é escolhido aqui por se referir a certo tipo de postura religiosa extática que será identificado, que privilegia a experiência às formulações intelectuais, ou seja, algo sobre o qual é inútil explicar, falar; *literária* porque a literatura é o meio pelo qual ela se expressa, podendo ou não ser parte de uma tradição religiosa; e *das coisas* porque o contato com o que se encontra ao redor é o motivador da experiência extática. Assim, o haikai japonês, por ser literatura inserida em uma tradição pode fornecer os parâmetros centrais para a comparação com os quais poderemos medir as obras literárias no futuro e encontrar, nesse momento posterior, a *mística literária das coisas* sem o apoio de uma tradição religiosa, nesse caso, o zen-budismo.

Por isso que afirmamos que estamos atrás do que o haikai japonês é enquanto símbolo, e, enquanto símbolo, eleger maneiras de acompanhar seus diálogos e mutações em outras manifestações literárias.

Para o teólogo Paul Tillich (1985, p. 30-39) símbolos são algo mais do que sinais arbitrários. Os símbolos não só representam um conteúdo discursivo, como participam daquilo que representam. Os símbolos são, em certa medida, aquilo que representam. O símbolo institui, instaura e, em alguma medida é, uma contingência de sentido que forma e move toda a mentalidade de um povo. Um símbolo não muda de forma arbitrária, e se um símbolo muda ou morre, é com ele e por ele que o sentido social que representa muda ou morre. É por isso que dizemos que o haikai é símbolo de certa visão de mundo: ele representa, indica e é a expressão de uma consciência existencial.

O que é proposto nesse artigo é extrair categorias para perceber as semelhanças de temas entre as poesias ocidentais e as japonesas da fase de desenvolvimento do haikai no futuro. E o tema em comum são *as coisas*, os contatos com elas. Enquanto esse tema é quase que universal no haikai, compondo uma doutrina poética clara, na cultura

ocidental proporemos dizer que ela é evocada em uma mística que atravessa a literatura de maneira pouco perceptível e não sistematizada. De forma que uma sistematização e comparação podem trazer à luz certas características imperceptíveis de uma religiosidade poética quando ela se aproxima do tema das coisas em outras obras literárias na tradição literária ocidental.

Isso, obviamente, é objetivo para um conjunto de artigos não sendo possível esgotar essa comparação no espaço que dispomos. Neste primeiro esforço, entretanto, proponho percorrer o caminho proposto por Roland Barthes (2005). Em seu curso chamado *Preparação para o romance*, cuja anotação está publicada, o autor dedica-se ao haikai japonês ao compará-lo à arte romanesca de Proust. O que nos interessa nessa exposição é quando ele elenca operações semióticas que chama de *isso foi, é isso!* e *apenas isso*. Operações semióticas essas que mimetizam a experiência de iluminação súbita zen (*satori*) como contato extático com as coisas ao redor. E a partir dos estudos desses haicais e de suas operações semióticas poderemos reter modelos para pensar sobre a temática das coisas na poesia ocidental, quando aborda o tema apresentando contornos místicos.

1. O nabo vermelho e o espanto

Talvez um dos maiores exemplos do tema das coisas no haikai Japonês seja aquele que costumo chamar de “o poema do nabo vermelho”:

no rio Hiberna
arrancado e depois jogado ali
um nabo vermelho
(BUSON in BARTHES, 2005, p. 170)

Um poema que não diz nada mais do que aquilo dito. Costumamos apreciar poemas pela permanência de diversos sentidos e interpretações possíveis, apreciamos sua abertura. Não diria que esse é um poema fechado, mas é um poema que não se abre a quaisquer divagações.

Há algo além ao nabo vermelho? Há o rio Hiberna, onde o nabo vermelho está. Só? Não, sabemos que ele foi arrancado e depois jogado ali. Como sabemos? Isto é, o que indica isso? Eu, particularmente, imagino suas raízes, seu despedaçamento, sua completa falta de propósito. Que ele se mostre em um estado de vida cujo apenas o arrancar e o jogar possa gerar. Mas isso é posto: arrancado, jogado. Ele permanece. Ainda podemos imaginar, ele boia sobre o rio? Eu o vejo sempre nas margens, entre a água rasa e a areia, um lugar com água parada, sujo, qualquer. Então ele não é fechado à imaginação, ele a provoca. Esse provocar vem da forma curta, da baixa quantidade de detalhes que é possível delinear-se em três versos. Necessário para a formação de uma imagem mental (um nabo vermelho, arrancado e depois jogado ali, no rio hiberna) todo e qualquer detalhe a mais vem a reter a imaginação, a fechar as dúvidas sobre o estado exato, que atinja a imaginação. A experiência de cada leitor com algo arrancado e jogado vem à tona na impressão que se forma ao ler esse poema. Ele (o nabo vermelho) pode estar fora da água, flutuando, nas margens, na lama, no meio do mato ou das pedras. Então, sim, ele é aberto ao leitor, não é um texto que tenha apenas um sentido, que tenha recursos de extração do ruído. São abertos como poemas de forma geral o são.

Entretanto a pergunta “o que você entendeu do poema?” tão comum às aulas básicas de literatura não se aplica. É que na nossa concepção de poesia, de texto, de mundo, a poesia é algo para ser interpretado. Qual ideia há por traz das palavras, das imagens? Nesse poema as palavras são um acender de fósforo para uma imagem, ela não tem sentido, é uma imagem, entretanto, que não quer dizer nada além de que havia *no rio Hiberna, arrancado e depois jogado ali, um nabo vermelho*.

Quando falo de haicai para alguém, pessoalmente ou academicamente, costumo recitar ou mostrar o poema do nabo vermelho. É muito interessante notar que a reação da maioria das pessoas seja a de dizer “não entendi” e tomar o poema por “obscuro”. Isso diz muito sobre nossa educação de leitura, em que *outro mundo* de sentido deve ser buscado

através da comunicação. John Cage (in COX, 1975, p. 42) costumava a se referir a essa educação dos sentidos como hipotecária. Hipoteca-se o ouvir, o ler, e nesse caso a imagem poética a uma ideia que subsidia a mensagem, algo que deveria ser descoberto e guardado, como a *verdade* daquelas palavras. E assim o é com o mundo, em um mundo composto por objetos mortos, cuja vida emana do espírito e da criação, os presentes sensitivos são hipotecados em troca de um sentido único.

Apenas o nabo vermelho. Mas, por que a dignidade de um poema ao nabo vermelho? Milhares de vezes nós vimos algo jogado por aí, atravessado no meio do caminho, repousando em seus sem-propósitos. Entretanto, embora as coisas aconteçam corriqueiramente, nunca é a mesma coisa. “(...) Never / never the same leaf turn again / the same leaves burn (...)” vai dizer o poeta beat Lawrence Ferlinghetti (s/d, p. 09). O fato das coisas sempre virem-a-ser de maneira semelhante, conjugada com a percepção de sua característica única, emula um tipo de sentimento próprio do perceber da coisa viva. Não a surpresa, que é o sentimento que vêm na descoberta do sentido de um discurso ou de um objeto, mas o *espanto*¹ que é a percepção de se estar o tempo todo frente à eterna e constante criação do mundo. Frente ao modo de ser que as coisas sempre têm, mas que se organizam e acontecem o tempo todo, são também infinitas e sempre únicas.

Há uma diferença aqui entre ser surpreendido pelas coisas e ser espantado por elas. A surpresa é a moeda de especialistas que comerciam planos e previsões. Somos surpreendidos quando as coisas não saem como previstas, ou quando seus valores – como especialistas são inclinados a dizer – afastam-se “do que se pensava anteriormente”. Somente quando um resulta-

1. Alberto Pucheu (1998) resgata a noção de admiração ou espanto para dizer sobre o impulso originário tanto da filosofia como da poesia. Faz isso com referências aos diálogos de Sócrates e a Aristóteles (p. 24) nos quais contém a ideia de que o poeta é também filósofo, pois “ambos se espantam com o admirável descobrindo-o sem caminho, sem saída, perplexos diante da constante aporia que a vida nos impõe.” Entretanto, a esse trabalho se optou a incorporar o termo tal qual Tim Ingold o concebe e que será apresentado em seguida, pois aí há a diferenciação entre espanto e surpresa, como discriminação de dois paradigmas culturais.

do é surpreendente, ou talvez, contraintuitivo, supostamente nos damos conta. O que não é surpreendente é considerado desprovido de interesse ou importância histórica. Assim, a própria história torna-se um registro de falhas de previsão. Em um mundo em devir, no entanto, até mesmo o comum, o mundano, ou o intuitivo causam espanto – o tipo de espanto que advém a valorização de cada momento, como se, naquele momento, estivéssemos encontrando o mundo pela primeira vez, sentindo seu pulso, maravilhando-se com a sua beleza e nos perguntando como um mundo assim é possível. (INGOLD, 2015, p.112)

O tema das coisas, que impera no haikai japonês, parece caber bem nessa noção de espanto. Para Ingold (2015, p. 62), o espanto se dá em mentalidades que ele chama *anímicas*, que considera as coisas como vivas. Isso não seria um relativismo antropológico, e sim a maneira de ser das coisas. O tema de Ingold não é cultura e sim ontologia. A nossa cultura que considera as coisas inertes, apenas sujeitas às forças externas e carentes de espírito (mente ou alma) para viver, opera em uma lógica da inversão segundo o autor. Ingold (2015, p. 116-119) as coisas não são vivas porque alguma coisa as anima e sim porque estão mergulhadas em malhas de relações. Nenhum ser pode ser descolado de seu entorno, a isso que se refere a palavra *ser*, não há vida fora de algum contexto. A pergunta sobre o que é alguma coisa não pode ser respondida por uma definição suspensa, mas apenas pela descrição de suas relações e seus modos de ser. Assim, as coisas passam a ser entendidas como suas histórias, com o que aconteceu com elas.

Nesse sentido, o autor argumenta que esse novo sentido para animismo é diferente do que os povos animistas afirmam, mas que é um pensamento em consonância com as preocupações desses povos. Para entender isso precisaremos de uma breve abordagem de Tim Ingold, apenas deixando um trecho em que define animismo ao qual se pode notar uma forte dialogia com o que esses poemas sugerem em relação às coisas. Tim Ingold é um antropólogo inglês que, à imagem do que fazem os teólogos cristãos propondo novas interpretações da tradição

em diálogo com os novos tempos, propõe um novo conceito de animismo que possa inaugurar outro modo de relação entre o ser humano e o mundo. Segundo o autor (INGOLD, 2015, p. 62), animismo, é “trazer as coisas à vida”, reconhecê-las como parte integrante dos fluxos de materiais que caracterizam a vida. Assim, a vida é um contexto, não uma ânima interna, a vida está em toda parte, as coisas brotam da vida e a ela retornam. E é nesse sentido que se diz que as coisas têm “espírito”, pois são varridas pelo vento de seu eterno movimento:

Trazer coisas à vida, portanto, não é uma questão de acrescentar a elas uma pitada de agência, mas de restaurá-las aos fluxos geradores do mundo de materiais no qual elas vieram à existência e continuam a subsistir. Essa visão de que as coisas estão na vida ao invés de a vida nas coisas, é diametralmente oposta à compreensão antropológica convencional de animismo (...) segundo a qual implica a atribuição de vida, espírito ou agência a objetos que são realmente inertes. É, no entanto, totalmente coerente com os compromissos ontológicos reais de povos muitas vezes creditados na literatura com uma cosmologia animista. No seu mundo não há objetos como tais. As coisas estão vivas e ativas, não porque estão possuídas de espírito – seja *na* ou *da* matéria – mas porque as substâncias de que são compostas continuam a ser varridas em circulações dos meios circundantes que alternadamente anunciam a sua dissolução ou – caracteristicamente com seres *animados* – garantem sua regeneração. *O espírito é o poder de regeneração desses fluxos circulatórios que, em organismos vivos, estão ligados em feixes ou tramas firmemente tecidos de extraordinária complexidade.* Todos os organismos são feixes desse tipo. Despojados do verniz de materialidade eles se revelam não como objetos quiescentes, mas como colméias de atividade, pulsando com os fluxos de materiais que os mantêm vivos. E a este respeito os seres humanos não são exceção. Eles são, em primeiro lugar, organismos, não bolhas de matéria sólida com uma lufada adicional de mentalidade ou agência para animá-los. Como tais, eles nascem e crescem dentro da corrente de materiais, e participam desde dentro na sua posterior transformação. (INGOLD, 2015, p. 62)

Encontrando essa definição de espanto e sua relação com a no-

ção anímica de ‘coisa’ podemos seguir para apreender de forma mais completa como se dá a operação de sentido a partir da coisa dentro do haikai e buscar as relações dessa atitude de espanto com o sentimento cultural-religioso no qual está imerso.

2. O ruído da chuva de verão, isso foi

A autoridade do haikai encontra-se na operação semiótica que Barthes chama de *isso foi*. O “isso” nesta elocução do autor refere-se a uma atitude demonstrativa, e se repete nas duas definições subsequentes. Quando diz então que a autoridade do haikai reside na demonstração de algo, diz que a razão de ser de um haikai é a existência de algo que foi visto. Em uma conjugação de banal e glorioso, a experiência do ver (mais comum), mas também do viver, sentir, tatear, ou cheirar é celebrada como epifânica. Assim ele dá os seguintes exemplos comentados:

O gatinho

Fareja

O caracol

(Saimaro, Coyaud)

Vimos isso mil vezes: o espanto de um gatinho diante de um objeto que ele não conhece → Mesmo movimento dúplice: reconhecimento, repetição = signo + sensação viva, irrecusável, de que aquilo se refere a *determinada vez* (o *Semelfativo*). Haikai: signo (já que é reconhecido) e, no entanto, “espantoso”; talvez seja a definição da escritura: algo de divino (esse Signo), epifania.

Nenhum outro ruído

Salvo a chuva de verão

Na noite

(Issa, Munier)

Mesmo efeito: é reconhecido como tendo acontecido muitas vezes, mas, ao mesmo tempo, na “Glória” do “Isso aconteceu uma vez”, *tal* (repito: “Glória” = manifestação do ser). Percebe-se o *estar ali* daquela chuva, ausência de sentido, de *interpretabilidade* → Haikai: signo não tem sentido. (...)

Haikai e Fotografia são *autoridades puras*, que não precisam buscar autorização em nada, salvo nisto: *isso foi* → Talvez esse poder venha da forma breve (BARTHES, 2005, p. 149-150)

Sem sentido: qual é o sentido do nabo vermelho, do gatinho brincando, do ruído da chuva de verão? Eles representam aquilo que são. Entretanto essas coisas vêm ao leitor pelo haikai em sua glória do “uma vez acontecido”. O haikai não espera partilhar um sentido e sim uma celebração de uma epifania. De uma *manifestação do ser*, como aponta o autor.

Quando a autoridade de um haikai reside no *isso foi*, o que justifica o poema é a existência do contato do poeta com as coisas. Como na fotografia, apenas o sugerir de uma imagem. A diferença entre haikai e fotografia é a gradação de informações. Enquanto a fotografia não pode se furtar de nenhum detalhe captado pela luz em seu corte (embora selecione o que do contexto quer mostrar e sob qual perspectiva, e por qual regulação de abertura do diafragma, tempo de exposição, etc), o haikai é evasivo em detalhes. Essa evasão revela para a questão celebrativa do haikai, como um apontar de dedo de uma criança que vê e exclama: -uma vaca! Não está em jogo o que é uma coisa, sua característica, seu ser, sua definição, mas o fato dela compor o contexto, manifestar-se como realidade diante do olhar, do sentir: apesar de tudo, fruto de tudo.

3. O som da água, é isso!

Embora o *isso foi* seja onde resida a autoridade do haikai, é no é isso! que podemos encontrar seu substrato religioso mais fundamental: a iluminação súbita.

O Zen é o nome japonês da escola budista Chan, nascida na china. O nome deriva da palavra sânscrita *dhyâna*, que designa o momento de preparação para *prajna* (sabedoria), *dhyâna* corresponderia à prática e aos exercícios de meditação e concentração. O Zen japonês foi todo gestado filosoficamente na China, desenvolvendo no Japão um refinado sistema cultural, constituído por um leque de práticas e artes que levou essa escola a ser conhecida no mundo inteiro. Entre elas, o *haikku*, o *budô*, a arte marcial da espada, a arte cavalheiresca do arco e flecha, a

cerimônia do chá e o *ikebana*, arte dos arranjos florais. Embora florescendo na questão cultural e no desenvolvimento de práticas, o corpo doutrinário (se é que se pode chamar assim²) persiste o mesmo desenvolvido na China. Bashô, fundador da forma poética haikai, era monge Zen e seu mito de iluminação, que veremos adiante, se dá a partir da agudeza de percepção que desenvolveu e expressou com o haikai.

A principal contribuição do Zen³ para o Budismo é a ideia de iluminação súbita, (chamada de *satori* no Japão). Essa ideia parte de uma linha de interpretação de um texto sagrado que se tornou central na china budista: o Sutra de Lótus.

De acordo com esse sutra, que se tornou um dos textos religiosos mais populares de toda a Ásia Central, o Buda não veio a este mundo senão para trazer a salvação, ou seja, uma iluminação igual à sua destinada a todos os vivos sem discriminação. Todo homem, e mesmo todo ser animado, possuindo a natureza-de-Buda (em chinês *foxing*) pode tornar-se Buda. O universo inteiro torna-se assim Buda em potência, e tudo quanto acontece nada mais é senão a manifestação dessa natureza-de-Buda (*tathâgata-garba*). A escola (Tiantai, predecessora do Zen) está tão dominada pelo espírito de inclusão que com o nono patriarca, Zhanran (711-782), ela será levada a reconhecer que a natureza-de-

2. Alguns autores costumam referir-se ao Zen como algo não-religioso, pelo baixo grau de importância das noções mágicas e extra-mundanas. Encontramos isso no famoso *O dossel sagrado* do Berger (1985), no qual ele afirma que Zen não é religião e sim experiência pura, e no livro de consulta a esse trabalho *História do Pensamento Chinês*, de Anne Cheng (2008). Acredito que a afirmação de Cheng de que o zen não teria “nenhum caráter religioso” (p. 466) parte de uma visão estreita de religião que considera religião enquanto culto a divindades, desta maneira seria mais exato dizer que não se encontra no Zen nenhum caráter encantado. Em Berger isso se encontra em um contexto de religião enquanto construção social da realidade, o Zen em seu discurso de desconstruir a possibilidade de quaisquer realidades criadas socialmente fugiria a sua definição. Talvez isso seja comprar de início, e a partir do discurso, a ideia do Zen. Com olhos de cientista da religião o Zen não falta em nada com aqueles quesitos clássicos que caracterizam a religião, a saber, mitos, ritos, doutrina, coesão social gerada por uma ideia comum, estrutura monástica a formar uma elite detentora dos saberes daquele sistema de (anti) crenças, de forma que não há motivo por se demorar esse debate e considerar o zen, apesar do discurso dissolutivo, uma religião. Como de fato essa doutrina se coloca e é reconhecida socialmente.

3. Mesmo referindo-me à China chamarei o Chan de Zen, pois é essa a palavra usada no Brasil e em todo ocidente para essa escola, seja lá de onde venha.

-Buda não está presente apenas em todo ser vivo, mas também nas coisas inanimadas, como montanhas, rios e até no menor grão e poeira. (CHENG, 2008, p. 447-448)

Enquanto a ideia de iluminação súbita caracteriza o Zen, a noção de natureza búdica fornece a terra sobre a qual essa ideia nasce. O próprio mito de geração da escola (não atestado nos textos canônicos) exemplifica essa noção. Conta a tradição (CHENG, 2008, p. 458) que Buda reuniu seus discípulos no monte dos Abutres para dar seu ensinamento final, nele, senta-se diante a plateia e segura uma flor. Os discípulos ficam consternados, embora não se manifestem por respeito à autoridade do Iluminado. Em dado momento Kâsyapa ri emocionadamente, entendendo subitamente o que Buda queria apontar, e se ilumina. Dessa maneira ele comove Kâsyapa, sem palavras, diretamente, fora das escrituras, ensinando assim o Olho da Verdadeira Lei. Essa seria a origem da escola Lanka que teria supostamente sido levada para a China pelo fundador mítico do Zen, Bodhidarma.

Além da iluminação súbita, da reivindicação das origens indianas em contexto de Buda vivo com essa suposta origem com um discípulo direto. Além do ensinamento intuitivo e não pelas vias intelectuais (falas, textos), a partir do provocar a experiência pura. Além de tudo isso há um fato quero destacar: Kâsyapa encontra sua iluminação ao olhar para uma flor.

Ao contemplar a flor, Kâsyapa extingue-se em favor à natureza-búdica, que também pode ser chamada de vazio. Como absoluto, um vazio que permeia todas as coisas, que são todas as coisas em sua manifestação e condição de possibilidade para novas realidades.

Gary Snider, mestre zen, poeta beat e acadêmico da área de literatura, resume como essa perspectiva religiosa dita uma pedagogia do olhar e uma relação toda própria com a linguagem:

Dogen, filósofo Zen budista do século XII, expressou

isso do seguinte modo: “Impor sua própria experiência sobre o mundo dos fenômenos é ilusão. Quando o mundo dos fenômenos aparece e experimenta a si mesmo é iluminação”. Ver uma corruíra num arbusto, chamá-la de “corruíra” e continuar caminhando é (conferindo-se auto-importância) não ter visto nada. Ver um pássaro e parar, observar, sentir, esquecer de si por um momento, permanecer nas sombras do arbusto, talvez então sentir-se “corruíra” – isso é ter se fundido, num momento mais amplo, com o mundo. (SNIDER, 2005, p. 275)

De forma similar ao mito de Kâsyapa e da reflexão de Dogen comentada por Snider dá-se a exemplificação da iluminação de Basho, o inventor da forma poética haikai como a conhecemos hoje. O mestre do poeta em suas atividades monásticas chamava-se Bucchô. Leminski (2013), na biografia que escreveu de Basho, conta que Bucchô o reeprendia por dedicar-se demasiadamente ao haikai, forma poética que até a formulação de Basho, era apenas uma diversão frívola.

Basho então dizia ao seu mestre: ‘o haikai é apenas o que está acontecendo agora’. O mestre aceitava, mas via aquilo como um empecilho ao seu desenvolvimento. Certo dia, a caminho de uma visita ao monge-poeta, em que o acompanhava uma pessoa chamada Rakusô Gohei, o estado mental de Basho os atingiu como um raio. Gohei ao entrar no quintal e avistar Basho grita:

-Como vai a Lei de Buda neste jardim quieto com suas árvores e ervas?

Bashô respondeu:

-Folhas grandes são folhas grandes, folhas pequenas são folhas pequenas.

Bucchô, então, aparecendo disse:

-De uns tempos pra cá, qual tem sido seu empenho?

Bashô:

-A chuva em cima, a grama verde está fresca.

Então, Bucchô perguntou:

-O que é esta lei de Buda, antes que a grama verde começasse a crescer?

Neste momento, ouvindo o som de um sapo que pulava a água, Basho exclamou:

-O som do sapo saltando na água.

Bucchô ficou cheio de admiração a esta resposta, considerando-a uma evidência do estado de iluminação atingido por Bashô.

Deste momento data esta microilíada zen, o mais célebre haikai, o mais lembrado poema da literatura japonesa, isto de Bashô:

velha lagoa
o sapo salta
o som da água
(LEMINSKI, 2013, p. 92)

Pelo diálogo, vemos que Basho permanecia em um estado amplamente suspenso de julgamentos sobre a realidade cotidiana. As perguntas e respostas, antes do salto do sapo, soam como algo comum dentro de uma perspectiva de forma (coisas) sendo elas manifestações do vazio. Entretanto, quando a pergunta é feita sobre a Lei de Buda antes de a grama crescer, abre-se um suspenso. Antes de uma pergunta causar a reação em Basho, não havia grama na consciência, da mesma maneira que não havia Lei de Buda. E o que há antes da grama enquanto Lei de Buda a aparecer como percepção de fenômeno aos presentes a partir da pergunta de Gohei? O som do sapo pulando na lagoa.

Mais do que uma desconversa, mais do que uma fuga à ausência de sentido das coisas, mais além ainda da Lei de Buda, além da própria ideia de além, encontra-se o sapo pulando na água.

Segundo Barthes, essa experiência de iluminação súbita seria mimetizada pela própria forma do haikai. A descrição da forma do poema contém em si mesma esse princípio. O poema, no formato clássico, começaria com o *kigô*, uma expressão que remetesse à estação do ano, gerando uma liga contextual para a imagem a seguir. No segundo verso encontrar-se-ia o fato único, aquilo que chamaria a atenção a partir do contexto como descortinador, e após, o terceiro verso retoma a ordem do espanto vivido. Nem todo haikai obedece a essa organização, mas o momento do espanto, do *tilt*, como diz Barthes, permanece.

Desta maneira, a partir da operação semiótica do *tilt* o haikai mantém o horizonte de sentido do Zen de iluminação súbita, apontados a

partir de acontecidos e visualizações. É essa operação semiológica que Barthes vai chamar de *é isso!*

Na jarra de água flutua
 Uma formiga
 Sem sombra
 (Seishi, Coyaud)(...)
 “Isto, Isto”
 Foi tudo o que eu pude dizer
 Diante das flores do monte Yoshino
 (Teishitsu, Coyaud)

O “É isso” (o *tilt*) do haikai, tem uma relação evidente com o Zen: a começar pelo *satori* (= *tilt*), mas também por uma noção do Zen que é o *Wu-shi*: “Nada de especial”; as coisas são reduzidas em sua naturalidade, sem comentário = é a visão *sono-mana* = “Tal como é” (vimos, por uma citação de Michelet, que *Tal* é a palavra que designa bem o espírito do haikai), ou “Precisamente assim” → Evidentemente o contrário do realismo que é, sob pretexto de exatidão, atribuição desvairada de sentido.

O *Wu-shi*: uma maneira de frustrar o desejo de interpretação, isto é, de “dissertar seriamente sobre o sentido das coisas”. Exemplo: um monge perguntou, um dia a Feng Hsüeh: “Quando a palavra e o silêncio são ambos inadmissíveis, como se pode evitar cair no erro?” O mestre respondeu com dois versos: *Sempre me lembro de Kiangsu em março / O pio da perdiz, todas aquelas flores perfumadas!* (BARTHES, p. 165-167, 2005)

Esta definição de Barthes que relaciona o espanto construído pelo haikai com o *satori* já traz, com a noção de *wu-shi*, a última operação de sentido que o autor elenca no haikai, o *apenas isso*.

4. Ao ver um raio, apenas isso

O pensamento Budista Zen sobre o vazio tende a um monismo holista. Todas as coisas são vazias, há a natureza-de-Buda em tudo que existe, essas são afirmações de um tipo de mentalidade anímica que foi gestada dentro de certas correntes do budismo e que prevalecia na

china, principalmente entre os daoístas. O Zen, e as demais correntes do budismo que enfatizam a natureza búdica desse mundo, poderiam encaixar-se nesse tipo de racionalização se não fosse pelo fato de que no avançar da iniciação haja uma série de práticas de desaprendizado dessas premissas. Quando o *satori* é alcançado, imediatamente o constructo intelectual sobre a natureza-de-Buda (entendido como necessário para o caminhar do ainda não-iluminado) é abandonada em favor da experiência pura com a existência. Por isso, a maioria dos *mondos* e *koans*⁴ destaca o contato com as coisas ao redor.

Essa tendência, já existia na gênese indiana do conceito. Buda, já nos primeiros textos da tradição (ANDRADE, 2013) alertava para o perigo de tomar o conceito de vacuidade de maneira substancializada. Mas a defesa mais veemente do caráter utilitário da vacuidade vem de Nagãrjuna, no século II da era comum.

Todavia, o próprio Nagãrjuna lembra a importância de se relativizar o próprio conceito de vacuidade, admostando os budistas a se acautelarem com o conceito. Um fragmento tibetano do Boddhicittavivarana aponta o problema: *uma “coisa” é simplesmente uma fabricação mental; vacuidade é a ausência de fabricações mentais. Onde fabricações mentais surgem, como pode haver vacuidade?* A própria vacuidade é, ela mesma, vazia e interdependente, um mero constructo mental que serve a uma finalidade metodológica específica. “Pobre daquele que se apega à vacuidade!” é um refrão constante de Nagãrjuna. Uma vez corretamente utilizada, a própria vacuidade deve ser também superada e descartada, como um hermético que é expelido do corpo junto com o resultado. (ANDRADE, 2013, p. 143)

O Zen tenta desvencilhar-se desta premissa conceitual, como vimos, de forma diretiva e sensória e, mais importante para nós, voltando-se para as coisas.

4. *Mundos* são ditos sobre iluminação e sobre a relação mestre-discípulo onde a noção Zen de iluminação é abordada, durante esse texto foram arrolados muitos *mondos*, inclusive o da iluminação de Basho pode ser considerado um deles. *Koans* são perguntas/nós feitos pelos mestres para levar o discípulo à iluminação.

Ao lhe perguntarem: “Se todos os fenômenos retornam ao UM, para onde o Um retorna?”, o mestre zen Joshu disse simplesmente: “Quando eu morava em Seiju, fiz uma túnica de cânhamo que pesava dez libras.”

Este é um *mondo* (dito) útil e salutar para ser lembrado pelo leitor ocidental. Ele vai protegê-lo da tentação quase irresistível de pensar o zen em termos neoplatônicos. O zen *não* é um sistema de monismo panteísta. Não é nenhum tipo de sistema. Recusa-se a fazer qualquer afirmação sobre a estrutura metafísica do ser e da existência. Aponta, antes, diretamente para o próprio ser, sem se entregar à especulação.

(Comentário meu: no entanto o *mondo* parece se referir que o UM retorna ao todo, como o ciclo de Tai-gi. A diferença é que a afirmação nesse caso vai para uma esfera extra-filosófica. Ele não diz isso, o mestre que parece fugir da pergunta na verdade a demonstra de uma forma potente e realista pra onde foi que o UM retornou.) (MERTON, 2006, p. 16)

Ou seja, o Um retorna ao bastão de cânhamo. O monismo panteísta para o qual nos leva a ideia central da religião é o que o Zen luta mais incansavelmente contra a partir de suas práticas. A operação de sentido religioso é a mais sutil. Ao contrário de Nagãrjuna, não se espera contrapor um argumento com outro, mas abandonar o conceito a partir da experimentação radical do que ele aponta. Daí o foco na meditação, no esvaziamento de sentido, nos labirintos linguísticos, na infusão das coisas no líquido quente da mente fervida pela meditação.

Concordo com o comentário que Merton faz na citação acima. Acredito que essa leitura possa se aplicar ao *mondo* de iluminação de Basho. Basho não torna a Lei de Buda sobre a qual é perguntada algo inútil, ele encontra a verdade que ela contém além da conceituação. Um *antes* imediato de Natureza-Buda manifesta. Antes do pronunciamento do termo Lei de Buda, o que havia? Natureza búdica manifesta no som do sapo, sendo a conceituação de tal coisa um fenômeno derivativo de um fenômeno sempre observável ao redor. Daí a prevalência da experiência com as coisas sobre as ideias.

Alcançando esse estado (*satori*, mimetizado pelo haicai como é

isso!) a necessidade de conceituações é superada, e há um entender da naturalidade da experiência (*wu shi*, mimetizado pelo haikai como **apenas isso**).

A falta de interpretação – de “interpretabilidade” (ou o desafio à interpretação) – do haikai (ou do *Wu-shi*) não é uma ingenuidade, é antes uma *terceira volta de parafuso* dada à linguagem (linguagem sobre o fato). Eu me explico: uma parábola Zen diz, num primeiro tempo: as montanhas são montanhas; segundo momento (digamos de iniciação): as montanhas não são mais montanhas; terceiro momento: as montanhas voltam a ser montanhas → É uma volta em espiral → Poderíamos dizer: primeiro momento: o da Tolice (ela existe em todos nós), momento da tautologia arrogante, do antiintelectualismo, *um vintém é um vintém*, etc; segundo momento: o da interpretação; terceiro momento: o da naturalidade, do *Wu-shi* do haikai. –Esse processo: de certa forma, uma *volta da letra*: o haikai (a frase bem feita, a poesia) seria o termo de um encaminhamento, a assunção em direção à *letra* → como *dicção simples*, a letra é difícil.

(...)

Dialética: a exatidão, a justeza, o É isso, são atingidos – mas, por isso mesmo, o limite da linguagem: o haikai vai oscilar (evita oscilar) – ou está *em vias de oscilar* (lembremo-nos de *Utsuroi*) e cair no nada do dizer: o *nada a dizer* → o destino do “É isso” é “É apenas isso, não há mais do que isso”. (BARTHES, p. 167-168, 170, 2005)

Embora no texto do autor o poema do nabo vermelho que analisamos de saída esteja exemplificando a operação do **apenas isso**, os outros dois momentos de **isso foi**, e de é isso! estão presentes. Com o *apenas isso*, o haikai faz jus aos sistemas de desnaturalização do discurso filosófico que fundamenta a prática e que poderia permear a poesia gerando devaneios sobre coisas elevadas contidas na tradição e no senso comum como, por exemplo, a impermanência, o sentido da vida, a iluminação, a natureza...

Com essas três operações, o haikai de maneira intuitiva e enfática conjuga os vetores principais dos influxos do Zen. Pelo processual, pela glória da manifestação do ser, e finalmente pela sua naturalidade. Assim,

a superação dos discursos explicativos é realizada de uma maneira simples, breve e trovoante. Impondo a coisa frente à elaboração.

Como é admirável
Aquele que não pensa “a vida é efêmera”
Ao ver um raio
(BASHO in BARTHES, 2005, p. 164)

Conclusão

Tendo isso em mente, é possível entender o haikai como um texto que se refere à experiência extática, senão como descritivo da experiência extática, com a função de celebrá-la e, em certo sentido, educar os sentidos para ela.

Essa experiência a que se refere, entretanto, é a própria experiência com as coisas. É notável como o contato com as coisas como dispositivo de iluminação é comum a vários *mondos*, *koans*, na história de iluminação de Basho e na história de iluminação de Kâsyapa. Constando, portanto, na origem mítica do Zen. As coisas que se podem ver, cheirar, ouvir, tocar, saborear e apontar representam o *além* desse impulso religioso que quer diluir até mesmo suas próprias formulações sobre a diluição da realidade. Dessa forma, o Zen guarda suas especulações sobre o ser apenas como indutivo da experiência de iluminação súbita, tendo nessa experiência a única legitimidade possível: É isso!

Não por acaso, o tema das coisas é quase que único no haikai. Examinar o tema das coisas no haikai permite perceber como esse reencontrar com a natureza búdica se dá além de quaisquer intermediadores. É no reencontrar com as coisas, com aquilo que sempre esteve à nossa volta suportando, mediando e compondo a existência, que acontece a iluminação.

Dessa forma, o *satori* Zen pode ser um exemplo/alegoria do *espanto* segundo entendido por Ingold (2015, p. 112) como uma experiência de ver as coisas como se fosse primeira vez, em um momento onde elas

são sentidas enquanto vivas, ao experimentar o que esse autor chamou de *anímico*.

A equivalência eletiva entre satori/espanto unida à identificação do tema das coisas na poesia ocidental pode, portanto, abrir novos possíveis horizontes comparativos entre culturas que auxiliem a compreensão de místicas (experiências religiosas que levam a calar, ao *apenas isso*) expressadas por peças literárias ocidentais que guardem essas características, mas cujo sentido social seja mais difícil de alcançar, por não estarem inseridas em um contexto de hegemônico pensar religioso de um povo e uma época. Desejo explorar, em próximos trabalhos, esses horizontes comparativos utilizando as definições de *isso foi, é isso!*, e *apenas isso* para medir peças literárias exógenas à tradição Zen. É importante frisar que esse intuito comparativo já está presente na própria elaboração destes termos por Roland Barthes, que opera uma comparação entre o haikai japonês e o romance de Proust.

Assim, tendo essas três características, será possível perguntar às peças literárias se 1) Ela busca legitimidade na existência de algo, no *isso foi*. 2) Se sua razão de ser é o espanto com as coisas, o *é isso!* e 3) Se ela move o discurso em função da naturalidade daquilo percebido, exaltando o corriqueiro da manifestação contínua do ser. Perguntando assim à obra de arte se ela expressa ou não a *mística literária das coisas*.

Referências

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. 3ª Ed. Campinas: Papyrus, 1984.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (Bramãdvaita) e a não dualidade do zero (Súnyatãdvaya) na Índia antiga*. Tese de Doutorado, Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião PPCIR - UFJF, 2013.
- BARTHES, Roland. *A preparação do romance: I- Da vida à obra*. São Paulo: Martins Fontes, 2005

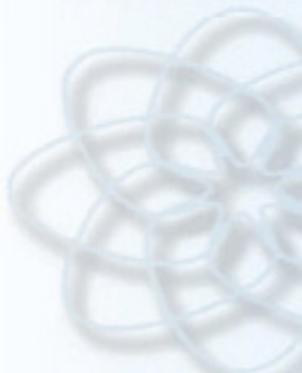
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.
- BASHO. *Trilha estreita ao confim*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos de uma sociologia da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da Arte*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, 18, n. 1, 1997. p. 5-22.
- CAMPBELL, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- COX, Harvey. *A festa dos foliões: um ensaio teológico sobre a festividade e fantasia*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- DOI, Elza Taeko; FRANCHETTI, Paulo. *Haikai – Antologia e História*. Campinas, Editora da UNICAMP, 2012.
- FERLINGHETTI, Lawrence. *Starting from San Francisco*. New York: A New Directions Paperbook, s/d. FROESE, Katrin. *Nietzsche, Heidegger and Daoist Thought: Crossing Paths In-between*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ECO, Umberto. *Obra Aberta*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção; Céu e inferno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, nº 37, 2012, pp. 25-44. INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *Fenomenologia do Haikai – Gênese, desenvolvimento e ressonâncias da poesia de Luís Antônio Pimentel*. Niterói: Nipress, 2010.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *Verdade-Metáfísica-Poesia*

- *Um ensaio a partir dos haicais de Luis Antônio Pimentel*. Niterói: Nitpress, 2007.
- LEMINSKI, Paulo. *Ensaio e Anseios Crípticos*. RUIZ, Alice. LEMINSKI, Áurea (organização e seleção). Curitiba: Pólo Editorial do Paraná, 1997.
- LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998
- LOBO, Luiza. *O haikai e a crise da metafísica*. Rio de Janeiro: Numem Ed., 1993.
- MANSUR, Guilherme; RUIZ, Alice. *Hai Kais*. Ouro Preto: Edição de Autor de Guilherme Mansur, 1998.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang-Tzu*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- MERTON, Thomas. *Místicos e Mestres Zen*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1972.
- MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- PAZ, Octávio. *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- PUCHEU, Alberto. Escritos de Admiração. In: *Poesia (e) Filosofia*. Org. Alberto Pucheu. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- RUIZ S, Alice. *Dois em um*. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SNIDER, Gary. *Re-habitar: ensaios e poemas*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005.
- TEIXEIRA, Faustino. O haikai e a revelação do instante. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 10, Belo Horizonte, Brasil, v. 10 n.17, p. 48-61Jan/Jun 2015
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1985.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TILLICH, Paul. *Textos Selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- TOBIAS, Vinicius. *Metal-Físico: Ensaio poético, crítico e fotográfi-*

co acerca do inatingível. Trabalho de Conclusão do Curso de Comunicação Social / UFSJ. São João del-Rei: 2013

TOBIAS, Vinicius. *Os yoguins do séc. XXI: o aprendiz orientalista pós-tradicional na música de BNegão e Walter Franco*. Dissertação de Mestrado, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018

WATTS, Alan. *The Way of Zen*. New York: Vintage, 1989.



Enviado em
18.03.2020
Aprovado em
07.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutor em Estudos Judaicos (Bíblia Hebraica) pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor do Centro Universitário Adventista de São Paulo. Contato: lucasigle@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p549-582

A sátira do *antiprofeta*: ironia na narrativa de Jonas

The satire of the *anti-prophet*: irony in Jonah's narrative

*Lucas Alamino Iglesias Martins

Resumo

O livro de Jonas tem sido amplamente conhecido como uma obra prima literária. Nas últimas décadas, estudiosos tem explorado os recursos narrativos do livro como um todo enfatizando sua relação entre forma e conteúdo. Contudo, dentre essas análises literárias, poucas exploram um fenômeno chave para se compreender o livro: a presença de ironia. No livro de Jonas, a ironia é central para revelar os múltiplos fatores de interconexão entre as diversas partes do livro. Essencial para a caracterização, a ironia joga com as expectativas do leitor; todos os personagens atuam de forma oposta à esperada. A ironia também aparece relacionada ao ponto de vista; o narrador a explora através das palavras inseridas na boca dos personagens. Finalmente, há ironia na maneira como essas palavras ecoam outros textos do cânon; o discurso do rei de Nínive, por exemplo, reproduz as palavras de Moisés em Êx. 32 e 34. Por meio da crítica narrativa, este artigo tem o objetivo de

explorar como a ironia opera no livro tornando-o a sátira de um *antiprofeta*.

Palavras-chave: Jonas; ironia; sátira

Abstract

The book of Jonah has been widely known as a literary masterpiece. Over the last decades, scholars have explored narrative features of the book as a whole emphasizing its form and content. However, among these literary analyses, few have mentioned a key phenomenon to comprehend the book: the presence of irony. In the book of Jonah, irony is a key to disclose the multiple levels of interconnection between the various parts of the book. Essential to the characterization, it plays with the reader's expectations; all characters act opposed to the expected. Irony is also related with point of view; the narrator explores it through the words he puts into the mouth of the characters. Finally there is irony in the way these words echo other texts from the canon; the king of Nineveh's speech, for example, reproduce the words of Moses in Ex. 32 and 34. Through a narrative criticism analysis, this article aims to explore how irony operates making this book the satire of a *anti-prophet*.

Keywords: Jonah; irony; satire

Introdução

Jonas é o livro profético mais imerso em tensão irônica¹. De acordo com Sweeney (2000, p. 304), “[...] a narrativa é permeada com elementos de ironia e paródia”². A história dissemina sua ironia, com

1. O presente artigo adotará as definições de sátira e ironia propostas por Northrop Frye na obra *Anatomia da Crítica* (2014). Para Frye (2014, p. 154), encontramos a concepção de ironia na *Ética de Aristóteles*, no qual o *eiron* é o homem que se autocensura, em oposição ao *alazon* [Ética a Nicômaco, 1108a.21]. Tal homem torna a si mesmo invulnerável, e, embora Aristóteles o desaprove, não há dúvida de que ele é um artista predestinado, do mesmo modo que o *alazon* é uma de suas vítimas predestinadas. O termo “ironia”, então, indica uma técnica de aparentar-se ser menos do que se é, que em literatura, torna-se mais comumente uma técnica de dizer o mínimo possível e significar o máximo possível, ou, de modo mais geral, um padrão de palavras que se distancia da declaração direta ou de seu próprio sentido óbvio. O escritor de ficção irônico, então, censura a si mesmo e, como Sócrates, finge não saber nada, até mesmo que é irônico. A objetividade completa e a supressão de todos os juízos morais explícitos são essenciais para seu método. Frye afirma que a principal distinção entre a ironia e a sátira é que a sátira é uma ironia militante: suas normas morais são relativamente claras e ela pressupõe padrões contra os quais o grotesco e o absurdo são medidos.
2. “*The narrative is permeated with elements of irony and parody.*”

exceção de sua oração, no capítulo 2, em prosa, e não em poesia.

Embora sejam apresentadas declarações proferidas por Jonas, a ironia que se manifesta na história é sobre o profeta. Por meio de uma narrativa artisticamente elaborada, o leitor encontra um profeta que, ironicamente, procura lutar contra o comissionamento divino. Jonas não é o ironista, mas sim a vítima da ironia.

De acordo com C. J. Ryu (2016, p. 226-227), as últimas quatro décadas têm testemunhado uma evolução nos estudos literários do livro de Jonas³. Essa evolução não aparenta ser casual, tendo em vista a sofisticação literária distinta da obra, somada ao crescente progresso dos estudos literários na Bíblia Hebraica de maneira geral.

Para Sharp (2009, p. 177), embora intérpretes insistam em leituras mais diretas, leitores de diversas tradições admitem um caráter abertamente satírico do livro. Debates com respeito aos propósitos das ironias no livro tendem a enfatizar a questão da misericórdia divina conforme apresentada em tradições pós-exílicas.

Muitos argumentam que o grande número de ironias presente na narrativa é empregado em defesa de uma misericórdia divina estendida aos gentios, ou em defesa de uma misericórdia divina concebida de forma abrangente. Contudo, outra leitura possível das ironias do livro tem sido proposta: a de que o foco principal de alojamento dessa ironia esteja no profeta. Essa leitura situa o profeta e, aparentemente, o ofício profético como alvos principais de toda sátira irônica.

Uriel Simon é cauteloso em identificar o livro com essa severa sátira irônica sobre o profeta. Apesar de considerar que a ironia possui papel importante no relato, para ele esse papel é mais gentil e bondoso do que

3. Dentre os quais se destacam, por exemplo, as obras de Magonet (1983), Sasson (1990), Trible (1994) e Craig (1993) por evidenciarem a relação entre forma e conteúdo no livro. Além dessas, merecem proeminência a obra de Gunn e Fewell (1993), por focar aspectos narrativos do livro, o trabalho de Good (1981), por abordar especificamente a ironia em Jonas, e os escritos de Ackerman (1987) e Marcus (1995), por tratarem do livro em relação à sátira.

muitos leitores supõem.

Simon (1999, p. xxii) vê em Jonas uma ironia compassiva de caráter puramente pedagógico. Para ele, a história não é irônica no sentido negativo de uma sátira irônica, mas na acepção de mostrar um profeta completamente exposto em suas falhas para, junto à pedagogia das falhas, apresentar o perdão. Simon (1999, p. xxii) afirma que a narrativa “[...] posiciona o herói em seu lugar adequado sem humilhá-lo e restaura-o à sua dignidade sem rebaixá-lo”⁴.

Contudo, supor que a calma de Jonas durante a tempestade, sua petulância quanto à sua missão e sua indignação cômica com a planta não eram vistas como algo humilhante aos olhos dos leitores implícitos do livro é algo difícil de se conceber.

Simon (1999, p. xxii) ainda argumenta a favor de uma função gentilmente didática para as ironias do livro afirmando:

[...] a ironia efetivamente intensifica o *pathos*. [...] Jonas se permite desafiar a ordem do Senhor e agarra-se à sua oposição mesmo após ser compelido a executá-la, tudo por conta de sua inabalável fidelidade à justiça estrita e sua presciência de que o Senhor certamente se arrepende de Sua intenção fatal. Ele sofre de autojustiça e presunção; esses são os traços dos quais a ironia divina o vem apartar. A ironia misericordiosa que elimina sua presunção e justiça leva Jonas a reconhecer a mão pesada, mas amável, do Senhor, que anseia por também trazê-lo de volta ao Seu seio⁵.

Aparentemente, com Simon surge questão apresentada por Sternberg (1987, p. 86-95) sobre o narrador bíblico reforçar as aparen-

4. “[...] sets the hero in his proper place without humiliating him and restores him to his dignity without abasing him.”

5. “[...] the irony actually intensifies the pathos. [...] Jonah permits himself to defy the Lord’s command and hold fast to his opposition even after being compelled to execute it, all on account of his unwavering fidelity strict justice and his foreknowledge that the Lord will indeed repent of His fatal intent. He suffers from self-righteousness and conceit; these are the traits of which the divine irony comes to wean him. [...] The merciful irony that undercuts his conceit and righteousness leads Jonah to recognize the heavy but loving hand of the Lord, who wishes to return him, too, to His bosom.”

tes oposições do texto e não buscar engrandecer figuras por meio de um anseio à imposição de coerência. O risco de se ajustar a narrativa em termos de história doutrinal para que incongruências e impossibilidades fossem anuladas deve ser ponderado. Apesar de, tradicionalmente, se esperar dos profetas bíblicos uma postura em harmonia com a divina, conforme já se viu, nem sempre essa expectativa se concretiza.

Além disso, a forma como a narrativa termina não parece concordar com a suposição de que Jonas reconhece qualquer anseio divino de trazê-lo de volta ao seu seio. O livro termina com uma pergunta retórica divina sem resposta da parte do profeta.

De qualquer modo, é importante frisar que nenhuma das abordagens quanto à interpretação da ironia na história tem figurado predominante entre os estudiosos⁶. Por outro lado, a ironia como dispositivo literário característico do livro tem sido constatada pela maioria dos estudos (SHARP, 2009, p. 177). Além disso, segundo aponta David Marcus (1995, p. 104), “[...] ironia é, talvez, a arma mais sofisticada de um satirista, e é encontrada em abundância no livro de Jonas”⁷. Assim, antes de analisar a ironia na narrativa de Jonas, deve-se ponderar sobre alguns detalhes a respeito de sua relação com a sátira.

1 Características de sátira em Jonas

Apesar de Jonas ser basicamente todo escrito em prosa, sua ironia é militante. Desde o início, depara-se com o alvo da sátira: o profeta Jonas. O profeta é o anti-herói principalmente por conta da relação entre seu nome e suas ações. Jonas é identificado, no início da história, como “Jonas, filho de Amitai” [יֹנָתָן בֶּן־אֲמִתַּי; *yônâ ben-’ămitay*], que, literal-

6. Alguns estudiosos proveem históricos oportunos sobre diferentes interpretações de Jonas que emergiram ao longo da história da interpretação do livro. Merecem destaque as obras: *A Biblical Text and Its Afterlives: the survival of Jonah in western culture* (2000), de Yvone Sherwood; *From Balaam to Jonah: anti-prophetic satire in the Hebrew Bible* (1995, p. 143-159), de David Marcus; e *Jonah* (1990, p. 323-351), de Jack M. Sasson.

7. “[...] irony is perhaps the most sophisticated weapon at the disposal of a satirist, and it's found in abundance in the book of Jonah”.

mente, significa “pombo, filho da fidelidade” (ACKERMAN, 1987 p. 234). Amitai [אַמִּיתַי; *’āmitay*], além do possível nome de um parente próximo de Jonas, é uma forma abreviada da palavra hebraica אֱמֶת [*’ēmet*; “verdade”] (HALOT, p. 69)⁸.

De acordo com Good (1981, p. 42), em algumas situações no texto bíblico a expressão “filho de” expressa uma categoria, uma espécie de qualificação. Por exemplo, em 1 Samuel 14:52 se encontra a expressão בֶּן-חַיִל [*ben-ḥayil*; “filho de capacidade”] em referência a homens valentes, e em Salmos 89:22 (heb. v. 23) se encontra בֶּן-עוֹלָה [*ben-’awlâ*; “filho da perversidade”] em referência a homens perversos. Assim, o narrador, ao apresentar o nome do personagem inicial da história, cria uma expectativa no leitor (HOLBERT, 1981, p. 63). Do filho da fidelidade não se esperaria mais nada além de fidelidade. Contudo, logo na sequência a expectativa é quebrada pela atitude completamente opostora do profeta⁹.

Além da peculiaridade literária acima, percebe-se em Jonas a presença de situações fantásticas de distorção, ridicularização, paródia e humor. É fundamental apreender que todas essas características contribuem fortemente para a feição irônica do livro. Afinal, de acordo com John C. Holbert, em seu artigo *‘Deliverance belongs to Yahweh!’: satire in the book of Jonah* (1981, p. 60), esses ingredientes figuram-se elementares na composição de uma sátira em prosa¹⁰.

É possível identificar no livro de Jonas algumas situações fantásti-

8. Deste ponto em diante, a sigla HALOT será adotada em referência a KÖEHLER, L. et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000. Electronic edition.

9. Logo na sequência, ao tratar sobre a ironia no livro de Jonas, desenvolver-se-á melhor a importância do nome do profeta para o livro.

10. Burrows (1970), Good (1981), Ackerman (1987) e Marcus (1995) harmonizam-se com Holbert quanto a essa categorização. Outro ingrediente fundamental à sátira irônica que não se encontra no livro de Jonas, mas que será abordado nos capítulos seguintes, é a presença do grotesco.

cas que, racionalmente, aparentam ser impossíveis ou irrealis¹¹: o fato de Jonas ter sido engolido por um grande peixe; o fato de o peixe responder ao comando divino e vomitar Jonas ainda com vida na praia; a planta que surge e cobre a cabeça de Jonas do sol; o verme que surge e destrói a planta; e até mesmo a conversão de toda a cidade, isso somado à atitude, inclusive dos animais, de vestírem-se em panos de saco.

Todas essas situações proporcionam uma atmosfera fantástica ou miraculosa à história principalmente devido à forma como são narradas. Tudo ocorre numa sequência praticamente instantânea na narrativa, e o leitor não tem tempo sequer para respirar. A única exceção é quando, ironicamente, Jonas está no ventre do peixe e ora, construção que provoca um ralentando na narrativa. Além disso, todos os eventos são narrados com naturalidade e sem espanto, como se fosse algo recorrente alguém ser engolido por um peixe e ser vomitado na praia.

Em Jonas, encontram-se também distorções. Noutras palavras, há minimização e exagero em abundância no livro. Em Jonas, tudo é muito grande ou muito pequeno (MARCUS, 1995, p. 101). Para alcançar seus propósitos, Deus usa tanto um peixe grande quanto um pequeno verme.

O exagero se dá, em grande parte, por intermédio da palavra-chave גָּדוֹל [gādōl; “grande”]. O adjetivo é associado, na narrativa, com a cidade (1:2; 3:2; 3:3; 4:11), o vento (1:4), a tempestade (1:4, 12), o medo dos marinheiros (1:10, 16), o peixe (2:1) e, por fim, tanto a ira quanto a alegria de Jonas (4:1, 6). Em Jonas 3:5-7, a palavra aparece como substantivo, e em Jonas 4:10, como verbo, quando, em resposta à ira de Jonas, em seu discurso final, Deus lembra ao profeta que ele não tinha feito nada para “tornar grande” [גִּדַּלְתִּיו; gidaltō] a planta. Especificamente quanto à cidade, usa-se o epíteto “grande cidade” [עִיר-גְּדוֹלָה; ‘îr-gēdōlā] quatro vezes, sendo que em Jonas 3:3 se usa uma forma de superlativo

11. De acordo com Marcus (1995, p. 10-11), por conta da desnaturalidade desses eventos, alguns leitores os denominam de milagres ou fantasias. Nota-se, comumente, a presença de animais ou objetos inanimados – tais como árvores – dialogando com algum ser humano.

que parece indicar, literalmente, que ela era uma “cidade divinamente grande” [עיר-גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים; *‘ir-gědôlâ lē’lôhîm*].

Por outro lado, o discurso que Jonas profere na cidade é um dos mais curtos de toda a Bíblia: somente cinco palavras em hebraico. Em Jonas 3:4b, lê-se:

עוֹד אַרְבָּעִים יוֹם וְנִינְוָה נִהְפָּכֶת
Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida.

E aqui, ironicamente, o efeito do discurso demonstra ser inversamente proporcional ao seu tamanho, pois os ninivitas creram e toda a cidade foi poupada.

Outro componente encontrado no livro de Jonas é a ridicularização. Jonas é ridicularizado quando retratado dormindo durante a tempestade. Marcus (1995, p. 119-120) observa que na Septuaginta o ridículo do sono é intensificado pelo fato de se declarar que Jonas não só dormia, mas também roncava enquanto ocorria a tempestade. O profeta é ridicularizado quando é vomitado pelo peixe, logo após proferir que a salvação pertence a Deus. Inclusive muitos têm identificado humor nessa situação de ser vomitado.

De acordo com Terence Fretheim (1977, p. 96), “[...] o peixe não pode suportar esse personagem Jonas. Ele é aliviado dos incômodos do estômago somente quando se livra de Jonas. Três dias do indigesto Jonas!”¹². Jonathan Magonet (1983, p. 52) observa: “[...] há uma sugestão de humor malicioso nessa cena do profeta sendo regurgitado de forma tão indigna”¹³. Para Tribble (1994, p. 172), ao invés de um termo neutro para expelir o profeta, o verbo קיא [*qî’*; “vomitar”], em Jonas 2:10 (11), sublinha a repugnância que as palavras do profeta suscitaram. Ironicamente, o peixe, instrumento potencial de morte, salvou Jonas

12. “[...] the fish can’t put up with this character Jonah. He is relieved of his stomach troubles only when he gets rid of Jonah. Three days of undigested Jonah!”

13. “[...] there is also a suggestion of malicious humour in this picture of the prophet being disgorged in a so undignified fashion [...]”.

do mar. Mas Jonas, salvo da morte, não é liberto do comando divino. Inclusive seu retorno à terra seca implica que o leitor ainda está preso ao profeta.

Jonas também é ridicularizado pelas agudas mudanças de humor. Quando está infeliz, ele deseja morrer; quando está feliz, devido à planta que o protege, ele se mostra radiante de alegria. Contudo, quando a planta morre, ele deseja novamente morrer. Essa mudança constante, fruto da visão autocentrada, irritabilidade e desconforto do profeta, salienta sua ridicularização.

Por fim, no livro de Jonas se encontram paródias. As paródias se referem ao caráter evocativo do texto, à capacidade deste de citar outros textos comuns aos ouvintes e leitores. A paródia ataca o alvo por meio do contraste. Distorcendo textos tradicionais, indivíduos conhecidos ou padrões de comportamento esperados, o narrador forja o personagem da maneira mais apropriada para suas intenções (MAGONET, 1983, p. 101).

1.1 Paralelos com as narrativas de Elias e Eliseu

Para James S. Ackerman (1987, p. 234), além de Jonas se destacar na literatura profética por ser uma narrativa, “[...] a história preferencialmente lembra as sagas proféticas em 1 e 2 Reis que focalizam Elias, Eliseu e outros”¹⁴. Apesar das singularidades do livro de Jonas dentre os profetas, narrativas na terceira pessoa também ocorrem em outros livros proféticos (ver Is 36-39; Jr 26:1-19; 28; 36-44; 52; Os 1:1-9; Am 7:10-17). Todavia, convém ressaltar que uma quantidade considerável dessas narrativas figura nos livros devido à sua relação com os oráculos incorporados a elas (GOOD, 1981, p. 40). Ademais, apesar de Jonas constituir uma narrativa profética que apresenta paralelos com as narrativas proféticas dos livros de 1 e 2 Reis, percebe-se uma diferença

14. *“The story rather recalls the prophetic legends in 1 and 2 Kings that focus on Elijah, Elisha, and others.”*

significativa entre elas: nas narrativas de 1 e 2 Reis, sempre se enfatiza a fidelidade do profeta ao chamado divino, ao passo que em Jonas o profeta é retratado como aquele que foge de sua comissão (STUART, 2002, p. 435).

Sobre a relação entre Jonas e Elias, Holbert (1981, p. 64) observa que a fuga silenciosa de um profeta não possui precedentes no texto bíblico. “Elias foge, mas é em direção ao monte de Deus, não para longe dele.”¹⁵ Nessa associação, identifica-se a intenção de fazer ecoar outra narrativa de forma a distorcer uma figura familiar.

De acordo com Marcus (1995, p. 131-132):

[...] há tantos paralelos irônicos entre o episódio em que Elias fugiu de Jezabel para salvar sua vida (1 Reis 19) e partes da história de Jonas que se pode argumentar que as ações de Jonas são simplesmente uma paródia das de Elias¹⁶.

Por exemplo, ambos os profetas se sentam à sombra de algo: Jonas de uma planta [קִיקְיֹון; *qīqāyōn* (Jn 4:6)] e Elias de um zimbro [רֹתֵם; *rōtem* (1Rs 19:4-5)]. Ambos se deitam e dormem: Elias sob o zimbro (1Rs 19:5) e Jonas no porão do navio (Jn 1:5).

Além disso, em ambas as narrativas há um diálogo entre o profeta e Deus composto de perguntas e respostas (1Rs 19:9-14; Jn 4:4-11). Somado a isso, a pergunta de Deus a Elias em 1 Reis 19:9 – “Que fazes aqui, Elias?” [מַה־לָּךְ פֹּה אֵלֵי; *ma-lēkā pōh ’ēliāhū*] – faz contraponto à pergunta do capitão do navio a Jonas (Jn 1:6): “Que fazes dormindo?”

15. “*Elijah flees, but is toward the mount of God, not away from it.*”

16. “[...] *there are so many ironic parallels between the episode of Elijah when he fled for his life from Jezebel (1Kgs. 19) and parts of the story of Jonah that a good case can be made that Jonah’s actions are but a parody of Elijah’s.*” Paralelos não irônicos entre as duas narrativas também podem ser encontrados: os dois profetas parecem perturbados e buscam solidão (Elias em Berseba [1Rs 19:3] e Jonas fora de Nínive [4:5]). Os dois profetas esperam (Elias entra em uma caverna e espera [1Rs 19:9]; Jonas se assenta ao leste da cidade sob uma tenda e espera [4:5]). Em ambas as narrativas, Deus instrui seus profetas por meio da natureza (vento, terremoto e fogo em 1Rs 19:11-12; e vento, tempestade, mar, peixe, planta e verme no livro de Jonas).

[מה־לךְ נִרְדָּם; *mā-lěḵā nirdām*]. Afinal, de acordo com Magonet (1983, p. 102), o sono de Jonas vai muito além do sono de exaustão do profeta Elias (1Rs 19:9).

Por fim, ambos solicitam a morte em linguagem similar. Enquanto Elias diz, em 1 Reis 19:4: “[...] toma agora, ó Senhor, a minha alma [...]” [עַתָּה יְהוָה קַח נַפְשִׁי; *’atā YHWH qah nafšī*], Jonas (4:3) diz: “[...] ó Senhor, tira-me a vida [...]” [וְעַתָּה יְהוָה קַח־נַגְא אֶת־נַפְשִׁי] *wě’atā YHWH qah-nā’ ’et-nafšī*]. E em relação ao pedido de morte, Jonas afirma, na sequência, no mesmo verso: “[...] porque melhor me é morrer do que viver” [כִּי טוֹב מוֹתִי מִחַיִּי; *mimenī kī ṭōb môtī mēḥayāy*].

Embora a linguagem seja sutilmente diferente, em 1 Reis 19:4, também na sequência do pedido de morte é usada a mesma estrutura de expressão na fala de Elias: “[...] porque melhor me é [...] do que [...]” [כִּי טוֹב מִי [...] - *kī ṭōb [...] mīn*]. Em 1 Reis 19:4, lê-se: “[...] pois não sou melhor do que meus pais” [כִּי־לֹא־טוֹב אֲנִי מֵאֲבוֹתַי; *kī-lō’-ṭōb ’ānōkī mē’ābōtāy*]. Contudo, as reclamações de Jonas são paródicas. Elias pede a morte por ter aparentemente falhado em sua pregação. Por outro lado, ironicamente, Jonas pede a morte por ter obtido êxito em sua pregação (GOOD, 1981, p. 51).

Dessa forma, a narrativa também evoca, por meio de contraste, um padrão de comportamento esperado por parte de um profeta. John A. Miles Jr. (1975, p. 170-180) elenca cinco situações em que o livro subverte o padrão expectável: (1) no chamado para profetizar; (2) no comportamento dos marinheiros; (3) no salmo de ação de graças; (4) na aceitação bem acolhida da mensagem por parte do rei; e (5) no desejo do profeta pela morte. Além disso, assume-se que o leitor esteja familiarizado com as fórmulas e os estilos da literatura profética em que padrões comportamentais esperados devem ocorrer. Tanto os pontos destacados por Miles quanto outros padrões esperados serão analisados na sequência em um tópico específico sobre a construção fundamentalmente

irônica da obra¹⁷.

1.2 Resistência

É importante observar que em um texto satírico nem sempre todos os componentes estarão presentes de forma clara e distinta. As fronteiras entre eles são ofuscadas, e muitas vezes o efeito provocado é intercambiável. Contudo, a mescla de recursos é uma das concepções fundamentais da sátira. O próprio termo, oriundo do latim *satura*, significa “mistura” ou “mistura completa de coisas diferentes” (MARCUS, 1995, p. 9). Sendo, originalmente, parte do vocabulário alimentício, a palavra *satura* estava relacionada a uma receita em que a mistura se destacava como principal característica: uma espécie de salada, ensopado ou picadinho (JEMIELITY, 1992, p. 58). Sendo assim, a sátira se caracteriza por mesclar estilos e características para conceber o efeito desejado¹⁸.

Além de classificá-lo como sátira, ao longo dos anos outras diversas tentativas de categorizar o livro foram propostas por diferentes estudiosos¹⁹. Em *Studies in the Book of Jonah*, por exemplo, Phyllis L. Tribble (1963, p. 177) sugere categorizar o livro como um midrash, muito embora em sua obra posterior, *Rhetorical Criticism: context, method, and the book of Jonah* (1994), ela não desenvolva essa ideia. Essa visão é confrontada por Douglas Stuart (2002, p. 436), que afirma que a história de Jonas claramente não é um midrash. Para ele (2002, p. 436), uma vez que o midrash é caracterizado como um comentário sobre um texto bíblico em particular e inclui explanação proposicional, “[...] para que Jonas fosse convincentemente identificado como um midrash, deveria ser demonstrado que a história foi composta para servir de explanação

17. Para mais detalhes de possíveis relações entre o livro de Jonas e outros textos, vale mencionar o artigo de Hyun Chul Paul Kim. Em *Jonah Read Intertextually*, Kim (2007, p. 497-528) explora possíveis diálogos intertextuais entre Jonas e narrativas sobre Noé e Jeroboão II, além de relações com os livros de Naum e Joel.

18. O mesmo se aplica à ironia, tendo em vista a definição de sátira como uma ironia militante.

19. O artigo intitulado “*The Literary Category of the book of Jonah*”, de Burrows (1970), demonstra, de forma abrangente, os resultados da tentativa de categorização do livro.

ilustrativa de algo ensinado em algum outro lugar do AT”²⁰.

Miles (1975, p. 168-181) considera Jonas como uma paródia. Aqui, o autor se refere à paródia não como uma característica evocativa que compõe a sátira irônica, mas sim como um gênero literário. Sem desenvolver muito sobre o termo, Miles (1975, p. 168) apresenta a paródia como uma “espécie de sátira”²¹ em que o comportamento ou estilo literário padronizado é exposto.

De acordo com Adele Berlin (1976, p. 229), em um artigo que critica a proposta de Miles, o rastreamento frustrado para encontrar uma categoria adequada para o livro de Jonas não ocorre devido às várias interpretações possíveis, mas por conta da natureza da interrogação primordial. Para Berlin (1976, p. 229), a pergunta crucial que deveria ser feita é: “[...] há algum sistema israelita nativo de categorização de literatura?”²². Berlin não responde à pergunta que, segundo ela mesma afirma, mereceria um artigo exclusivo, e decide categorizar Jonas de acordo com a subdivisão bíblica: literatura profética.

Aparentemente, o receio de Berlin em examinar a narrativa como paródia se deve a dois fatores. O primeiro, ideológico, envolve um questionamento feito no início do artigo em que ela afirma que não faria sentido Jonas ser considerado como uma paródia pelo fato de ter sido escolhido como o livro de leitura do *Yom Kippur*, um dia marcado pela extrema reverência. E o segundo fator tem a ver com a preocupação de que o sistema de classificação literária de obras por seus gêneros, segundo ela (1976, p. 229), originou-se em Aristóteles. E, tendo-se em conta que o sistema surgiu em um contexto literário grego e ocidental, a literatura bíblica não poderia ser enquadrada em tal contexto.

Aparentemente, Berlin vê desarmonia na relação entre reverência

20. “For Jonah to be convincingly identified as midrash, it would need to be demonstrated that the story was composed to serve as an illustrative explanation of something taught elsewhere in the OT.”

21. “breed of satire”.

22. “Is there any native Israelite system for the categorization of literature?”

e humor, visão contrária à realidade bíblica. Sobre o segundo, nenhum dos autores supracitados parece apontar que o autor de Jonas tinha em mente produzir uma paródia segundo os moldes clássicos do gênero. Simplesmente, encontram-se, no livro, os mesmos componentes do gênero – paródia, comédia, sátira e outros.

Assim, é importante observar que, ao denominar o relato como sátira, a intenção desta pesquisa não reside em informar as influências literárias do autor do livro, inferindo qualquer dependência ou presciência de estilos e gêneros. Tem-se, sim, como objetivo simplesmente pontuar que o livro em si possui os mesmos componentes do que, após Aristóteles, se denominou sátira.

Na sequência, avaliar-se-ão outras situações em que se encontram ironias na história. Inevitavelmente, em alguns casos, as situações dialogarão com as características supracitadas. A intenção é examiná-las à medida que ocorrem na narrativa para um vislumbre de como tal recurso é fundamental para a assimilação do efeito retórico que finaliza o livro. Para isso, antes de se analisar a ironia na narrativa, examinar-se-ão alguns detalhes básicos com respeito à estrutura do livro.

2 Estrutura do livro

Basicamente, a narrativa inclui dois episódios paralelos designados para sublinhar o contraste entre os dois comissionamentos divinos a Jonas. Em cada metade, Deus comissiona Jonas a proferir palavras contra Nínive, mas algo completamente inesperado acontece: na primeira metade, Jonas procura fugir de Deus (capítulos 1 e 2), e na segunda metade Deus garante misericórdia a Nínive e não a destrói (capítulos 3 e 4). Além disso, os paralelos temáticos entre as duas partes produzem uma espécie de padrão geral: chamado, resposta, conversão de pagãos, sofrimento e oração de Jonas, e resposta de Deus (MARCUS, 1995, p. 138). Ademais, os dois primeiros capítulos acontecem no mar, enquanto os dois últimos, em terra seca.

Contudo, identificam-se, ainda, outras simetrias possíveis e não excludentes na estrutura do livro. A simetria entre os capítulos 1 e 3, e entre os capítulos 2 e 4, é clara. Os capítulos 1 e 3 têm início com a resposta de Jonas à comissão divina e, em seguida, salientam a reação de estrangeiros à revelação divina – marinheiros e ninivitas. Nos capítulos 2 e 4, percebe-se uma espécie de diálogo ou oração de Jonas a Deus, e logo depois uma ênfase à reação do profeta diante da intervenção divina. Lembrando, contudo, que há um importante contraste entre o capítulo 2, no qual Jonas agradece a Deus sua libertação, e o capítulo 4, no qual o profeta se opõe à misericórdia divina provida aos habitantes de Nínive (CHISHOLM, 2002, p. 409).

3 Ironia na sátira do *antiprofeta*

Conforme se mencionou anteriormente, a sátira tem como essência a ironia (GOOD, 1981, p. 41). A proeminência da ironia na sátira ocorre a ponto de outros componentes da sátira – como a ridicularização, o exagero e a paródia – também apontarem para o teor irônico de um texto. Assim, mesmo que alguns traços de ironia já tenham sido notados acima, na sequência examinar-se-ão outras características fundamentais para o crescente irônico do livro. Obviamente, o propósito não é exaurir nem listar todas as ironias presentes em Jonas, mas discutir outros exemplos não mencionados de acordo com a ordem em que aparecem na narrativa. Lembrando que, inevitavelmente, demais componentes da sátira serão evocados ao longo da análise.

3.1 Jonas 1

Na primeira parte do livro, Jonas 1 e 2, encontram-se basicamente três episódios, cada um deles se iniciando com um ato de Deus que serve como base de ação para outros protagonistas da narrativa. O primeiro episódio (Jn 1:1-3) apresenta a comissão inicial a Jonas e sua tentativa de fuga.

A narrativa carece de um cabeçalho formal, contudo a comissão divina é expressa por meio de um exemplo típico de fórmula da palavra profética: “[...] veio a palavra do Senhor a [...]” (1:1). A fórmula combina “palavra de Deus” [דְּבַר־יְהוָה; *děbar-YHWH*] com o verbo הָיָא [*hāyā*; “vir, ocorrer”] e a preposição אֶל [*’el*; “para; a”]. De acordo com Sweeney (2000, p. 208-209), normalmente essa fórmula desponta com a intenção de: apresentar a recepção de uma palavra divina pelo profeta em um contexto narrativo (1Sm 15:10; 1Rs 6:11); introduzir a citação de um oráculo profético na sequência (Jr 7:1; 11:1); indicar uma declaração na primeira pessoa por um profeta (Jr 1:4, 11; Ez 6:1); e atuar como cabeçalho de um livro profético (Os 1:1; Jl 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1). Contudo, no livro de Jonas essa frase inicial não funciona como cabeçalho, pois serve para iniciar a ação narrativa dentro do contexto literário do livro.

Para Stuart (2002, p. 445), o “e veio” [וַיָּהִי; *wayěhī*] inicial é o equivalente funcional do “era uma vez”, uma forma estilizada de se iniciar uma narrativa. Booth (1975, p. 53) acrescenta que comumente nomes, títulos e epítetos dados a personagens podem indicar a feição irônica da obra. Conforme já visto acima, no livro de Jonas o nome do profeta é fundamental para o início irônico da história. Contudo, a ironia parece não estar somente relacionada ao epíteto “filho da fidelidade”, segundo também já mencionado acima, mas também ao significado de “pombo”.

Dos vários traços bíblicos de uma pomba²³, um específico, quando aplicado Jonas, carrega uma conotação irônica (MARCUS, 1995, p. 105). Enquanto um pombo voa para o alto no céu, Jonas, no decorrer da narrativa, só desce. O verbo יָרַד [*yārad*; “descer”] figura como uma palavra-guia no início do livro. Jonas desce para Jope (1:3), desce para

23. De acordo com Ackerman (1987, p. 234), as principais características de um pombo na Bíblia Hebraica são: voar facilmente e procurar refúgio nas montanhas (Ez 7:16; Sl 55:6-8) e a capacidade de se queixar e lamentar quando em angústia (Na 2:7; Is 38:14; 59:11). Além desses, Marcus (1995, p. 105) adiciona: passividade (Os 11:11), ingenuidade (Os 7:11), lealdade ao seu parceiro e beleza (Ct 2:14; 5:2; 6:9). Em Salmos 55:6, Jeremias 48:28 e Ezequiel 7:16, o pombo aparece com conotação de um voo de fuga do adversário e do perigo. Para mais discussões, ver Lacocque; Lacocque (1981, p. 6-7).

o porão do navio (1:5), deita-se e dorme profundamente²⁴. Além disso, no ventre do grande peixe Jonas desce às profundezas do mar (2:2, 7), chegando às bases da terra, o extremo oposto do voo de um pombo.

Após a ordem divina $\eta\lambda \text{ ן}\text{ׁ}\text{ׁ}$ [*qûm lēk*; “dispõe-te e vai”], no verso 2, vê-se o mesmo verbo inicial $\text{ׁ}\text{ׁ}$ [*qûm*] repetido no verso 3. É dito, aqui, que Jonas “se dispôs” [$\text{ׁ}\text{ׁ}\text{ׁ}$; *wayāqām*], mas para fugir da presença do Senhor. Jonas faz exatamente o oposto do que se espera dele. Em outros quatro relatos bíblicos de chamados proféticos (Moisés [Êx 4]; Gideão [Jz 6:15]; Isaías [Is 6]; e Jeremias [Jr 1]), não é estranho encontrar relutância por parte do escolhido: Moisés afirma ser inarticulado (Êx 4:10); Gideão se considera pouco importante; Isaías se considera indigno (Is 6:5); e Jeremias, muito jovem (Jr 1:6). Contudo, nesses casos, quando o profeta tenta resistir ao chamado, há em discurso uma autodeclaração de indignidade diante da tarefa. Os escolhidos se sentem incapazes de executar a incumbência.

Segundo David M. Gunn e Danna N. Fewell (1993, p. 129), “Jonas, no entanto, não espera nem para argumentar o ponto”²⁵. Ele simplesmente foge sem que o narrador inclua qualquer declaração por parte do profeta. Em Jonas 4:2, o profeta argumenta que, ainda na terra dele, se empenhou em um diálogo com Deus. Contudo, o leitor não sabe disso no início do livro. Para o leitor que espera dele alguma resposta, seu silêncio produz um efeito irônico. De acordo com Miles (1975, p. 172), “[...] o silêncio de Jonas tem o impacto paródico do silêncio após a pergunta ‘Você aceita tomar esta mulher como sua legítima esposa?’”²⁶.

Enquanto, segundo Ackerman (1987, p. 235), os profetas eram conhecidos por atenderem a corte divina perante a face de Deus (1Rs 17:1), tais quais servos diante da presença do seu rei, Jonas é descrito

24. O verbo que descreve Jonas dormindo é *wayērādam* [$\text{ׁ}\text{ׁ}\text{ׁ}$], “e dormia”, um possível trocadilho com *yārad* [$\text{ׁ}\text{ׁ}$].

25. “Jonah, however, does not wait even to argue the point.”

26. “Jonah’s silence has the parodic impact of silence after the question, ‘Do you take this woman to be your lawfully wedded wife?’”

como tentando fugir para longe “da face de Deus” [מִלְפָּנֵי יְהוָה; *milipnê YHWH*], em Jonas 1:3. Fugir da face de Deus, no contexto profético, implica rejeição do chamado, assim como permanecer diante da face indica receptividade ao chamado – Elias (1Rs 17:1; 18:15), Eliseu (2Rs 3:14; 5:16) e Jeremias (Jr 15:19). Ironicamente, Jonas foge da mesma face a que chegou a malícia de Nínive²⁷, e que ocasionou seu chamado.

Ademais, os pontos cardeais auxiliam na ironia dessa viagem precipitada. Enquanto Nínive está ao leste de Jonas, Társis está ao oeste. Tivesse Jonas saído em direção ao norte ou ao sul, o efeito irônico não seria tão marcante e efetivo.

O absurdo da situação é sublinhado pelo retrato feito de Jonas a bordo do navio no segundo episódio do primeiro capítulo (Jonas 1:4-16). Tanto a palavra “lançar” quanto a expressão “sobre o mar” merecem destaque nesse bloco. No verso 4, é dito que o Senhor “lançou” [הֵטִיל; *hētîl*] “sobre o mar” [אֶל-הַיָּם; *‘el-hayām*] uma grande tempestade, e em resposta (v. 5) os marinheiros “lançavam” [וַיִּטְלוּ; *wayātilû*] suas cargas “ao mar” [אֶל-הַיָּם; *‘el-hayām*]. No verso 12, Jonas sugere: “lançai-me ao mar” [וְהֵטִילֵנִי אֶל-הַיָּם; *wahētîlîni ‘el-hayām*], e no verso 15, após se esforçarem evitando lançá-lo, lê-se que os marinheiros levantaram a Jonas e o “lançaram ao mar” [וַיִּטְלוּהוּ אֶל-הַיָּם; *wayētîlūhû ‘el-hayām*]. Ironicamente, a resposta dos marinheiros ao dilema da tempestade ecoa a linguagem da origem dela (a tempestade).

Em contraste com o profeta, as forças da natureza executam sua missão pontualmente de acordo com a ordem divina. Além disso, curiosamente, os marinheiros são rápidos ao identificarem que a tempestade está relacionada a algum tipo de ação divina, e não o contrário, sua ausência. Seguindo o padrão de vários salmos (29; 77:16; 97:2-5; 107:23; 148:7-8) e da oração de Habacuque (Hb 3), os marinheiros pagãos reconhecem a presença divina no fenômeno. Ironicamente, Deus responde

27. A expressão em Jonas 1:2 לְפָנַי [*lepānāy*], literalmente “até minha face” ou “diante da minha face”.

ao aparente silêncio de Jonas em sua própria linguagem. Se a reação de Jonas é fugir para o mar, Deus responde com uma tempestade no mar.

Enquanto os marinheiros temem e se esforçam para que o navio não afunde, Jonas dorme profundamente em seu porão. Curiosamente, o verbo דָּדַם [*rādam*; “dormir profundamente”], em qualquer outro lugar na Bíblia, é utilizado em relação a um sono involuntário, durante o qual ações divinas são realizadas (ver Gn 2:21; 15:12; Jz 4:21) (HOLBERT, 1981, p. 65).

Além disso, segundo Ackerman (1987, p. 235), a expressão para se referir ao porão do navio יַרְכֵתֵי הַסְפִינָה [*yarkētē hasēpīnā*; literalmente “as partes mais fundas do navio”] parece ser um jogo de palavra com a expressão יַרְכֵתֵי שָׁפוֹן [*yarkētē šāpôn*; “lados do Norte”], em Salmos 48:2 (heb. v. 3) e em Isaías 14. No salmo, a expressão faz referência ao monte Sião, cidade do grande rei e refúgio para Israel contra o ataque de outras nações. Em Isaías 14:12-19, a expressão está relacionada ao lugar de habitação de Deus nos céus. Assim, Ackerman (1987, p. 235-236) indaga: “Porque o escritor nos convida a pensar em Sião, a morada de Deus, à medida que lemos sobre a descida de Jonas ao porão do navio? É o navio tanto um (mini) *Sheol* quanto uma (mini)Sião, ou há aqui uma relação antitética?”²⁸.

No verso 6, introduz-se um novo personagem na história: o capitão do navio. Assim como os marinheiros que oram aos seus deuses lançam as cargas e se esforçam para preservar o navio e a tribulação, o capitão é descrito de forma positiva. De início, ele encontra Jonas no porão e lhe diz (v. 6): “Levanta-te e invoca o teu deus” [קוּם וְקָרָא אֶל-אֱלֹהֶיךָ; *qûm qērā`el-`ēlohēkā*]. As palavras do capitão ecoam diretamente a ordem divina ao profeta, em Jonas 1:2, que o exortava a se dispor [קוּם; *qûm*] e a clamar [קָרָא; *qārā`*]. Para Holbert (1981, p. 66), a repetição dessas palavras provoca, nesse ponto da história, três efeitos: (1) reitera o imenso abis-

28. “Why is the writer asking us to think of Zion, God’s dwelling place, as we read of Jonah’s descent into the hold of the ship? Is the ship both a mini-Sheol and a mini-Zion, or is there an antithetical relationship?”

mo entre os clementes marinheiros e o desobediente profeta; (2) informa ao leitor que Jonas não escapou de Deus e de sua ordem; e (3) indica que o capitão pagão está comandando Jonas a cumprir com sua tarefa divina, embora o capitão não tenha consciência disso.

Os leitores conscientes – assim como Jonas o era das palavras divinas – captam a ironia nas palavras do capitão. O comandante pagão reitera o chamado de Deus ao profeta fugitivo. Além disso, no início do verso 7 se ouve dos marinheiros: לָכוּ [lǎkû; “vinde”], o mesmo verbo “ir” presente na ordem divina do verso 2. Agora em sua totalidade, os três comandos divinos iniciais a Jonas [לָךְ, קוּם, e אָרָא] são repetidos, porém, ironicamente, por marinheiros pagãos.

A sorte é lançada (v. 7) para que se descubra por causa de quem sobreveio o “mal” [רָעָה; *rā`ā*] sobre a tripulação. O profeta que não obedeceu ao comando divino de proclamar contra a malícia [רָעָתָם; *rā`ātām* (v. 2) – mesma palavra com a adição de um sufixo da terceira m. s.] – de Nínive, e agora traz mal a uma tripulação inocente, é interrogado (v. 8). Porém, as respostas de Jonas (v. 9) à tempestade de perguntas dos marinheiros parecem não responder ao que foi perguntado. Primeiro, Jonas se identifica como hebreu entre não hebreus. Segundo, reivindica ser adorador do Senhor, Criador do céu, do mar e da terra. Os marinheiros, compreendendo o motivo de tudo estar acontecendo (v. 10), parecem não acreditar estarem acompanhados, no mar, de um homem ao mesmo tempo adorador e fugitivo do Deus que criou o mar.

Em vez de pular, Jonas sugere que o lancem ao mar (v. 12). Ainda assim, os marinheiros buscam uma alternativa, que é logo descartada por conta da crescente força do mar (v. 13).

No verso 14, é dito que os marinheiros “clamaram ao Senhor” [וַיִּקְרְאוּ אֶל־יְהוָה; *wayiqrē`û `el-YHWH*] Criador do Mar, suplicando que não pusessem por causa do profeta e que o sangue dele não recaísse sobre eles. Novamente, vê-se o verbo *qārā*, que aparece, inicialmente, na ordem dada a Jonas para clamar contra Nínive. Após o relato do lança-

mento de Jonas e da cessação da fúria do mar, é dito que os marinheiros pagãos temeram ao Senhor e fizeram sacrifícios e votos (v. 16).

Enquanto isso, Deus deparou [יָמַי; *wayěman*] um grande peixe para tragar o profeta, o qual desce ainda mais fundo que o porão do navio. Também é importante observar que o verbo *עָלַךְ* [*bāla* ‘; “tragar”] nunca possui uma conotação positiva na Bíblia Hebraica (ACKERMAN, 1987, p. 237)²⁹.

3.2 Jonas 2

A ironia que permeia toda a narrativa se avoluma no segundo capítulo do livro. Logo de início, o profeta Jonas, que aparentemente prefere morrer a pregar em Nínive, não morre. Após o narrador informar que o profeta passa três dias e três noites no ventre do peixe, a narrativa é interrompida por uma espécie de oração.

Muito se tem discutido sobre a possibilidade de essa oração, um salmo de ação de graças, não ter sido escrita nem incluída nesse ponto do livro pelo autor dos blocos narrativos (TRIBLE, 1994, p. 160). Contudo, não é o foco desta pesquisa fazer um exame diacrônico das possíveis interpolações nem de redações impostas ao livro. A questão apropriada para o exame da ironia é: Qual é o papel do salmo no funcionamento da história em sua forma final? Afinal, independentemente de adições, percebe-se que o segundo capítulo do livro é abundante em ironias.

A oração de Jonas é baseada no gênero dos salmos de ação de graças (SWEENEY, 2000, p. 319), nos quais ela é organizada da seguinte forma: (1) breve introdução expressando o motivo da gratidão (v. 2); (2) exposição da experiência do salmista (v. 4-6a); (3) garantia de a oração ter sido ouvida e declaração de libertação (v. 6b-8); e (4) voto de oferecer ofertas e sacrifícios (v. 9) (MARCUS, 1995, p. 110). De maneira geral, a

29. O verbo aparece, por exemplo, em referência a Corá e seus seguidores quando tragados pela terra (Nm 16:28-34) e em relação a Faraó e seu exército quando tragados pelo mar ao perseguirem Israel (Êx 15:12).

oração enfatiza a pessoa do profeta em relação às suas perspectivas sobre a situação, e as respostas de Deus a ela (oração).

É perceptível que alguns detalhes dessa oração aparentemente não correspondem com a condição presente de Jonas. Por exemplo, a oração descreve alguém que escapou de afundar nas águas, e não alguém encarcerado dentro de um peixe. Dessa forma, por meio de um uso inapropriado do agradecimento pela libertação, Jonas estaria manipulando uma oração de ação de graças para elevar sua miséria e piedade (TRIBBLE, 1994, p. 171).

Berlin (1976, p. 228) avalia de forma diferente a presença dessa oração de ação de graças, a qual lhe parece estar no lugar correto e apropriado. Ela argumenta que o salmo está no lugar correto, afinal, segundo ela, Jonas precisava ser salvo da tempestade, e não do peixe. O peixe é o meio de resgate.

Contudo, é no mínimo complexo considerar que alguém, que aparentemente desejava a morte, esteja há três dias e três noites dentro do ventre de um peixe e se considere agradecido por estar “salvo”. Sharp (2009, p. 178) é precisa ao afirmar que, mesmo que no capítulo 2 a intenção seja apresentar o profeta como pio e sincero, primeiramente, tal ideia não concorda com o retrato feito dele em nenhum outro lugar do livro. Kenneth M. Craig (1993, p. 87) adiciona:

Se a interpretação de que Jonas vê o peixe como veículo divino de resgate está correta, parece que o autor incluiu esse tema para realçar a má compreensão de Jonas quanto à deglutição. O autor dá a impressão de se deleitar na criação da discrepância de consciência tanto entre personagens, por um lado, como entre personagens e audiência por outro³⁰.

Assim como outros aspectos de enredo e caracterização em Jonas,

30. *“If the interpretation that Jonah views the fish as a vehicle of divine rescue is correct, it appears the author has included this motif to highlight Jonah’s misunderstanding of the swallowing. The author seems to delight in creating discrepancy in awareness both among characters on the one hand and characters and audience on the other.”*

aqui a ironia se desdobra em câmera lenta. A oração, que inicialmente aparenta ser positiva, começa a ser apreendida pelo leitor a partir de outra perspectiva. Em um nível primário, a deglutição de Jonas e sua oração realmente aparentam congruentes: um “resgate” seguido de um agradecimento.

Contudo, em um nível mais aprofundado, a oração demonstra constituir um estratagema irônico em busca de uma libertação aparentemente insustentável à medida que se passam três dias e três noites, e o leitor começa a considerar o aprisionamento de Jonas como prolongado.

Além disso, a oração não é o que parece. Ou melhor, não termina sendo aquilo que se esperava no início de sua leitura. Por exemplo, em Jonas 2:3 (heb. v. 4) Deus é acusado de ter lançado Jonas ao mar [וַתִּשְׁלִיכֵנִי; *wataššelikēnî*; “me lançaste”], e em Jonas 2:4 (heb. v. 5) Jonas afirma: “lançado estou” [יִגְרָשֶׁתִּי; *nigěrašēti*]. Tais afirmações proporcionam uma noção de passividade no ocorrido, sendo que em Jonas 1:5 é ele quem sugere que o joguem ao mar.

A oração é irônica por parodiar, por meio de um exagero cômico, algumas imagens utilizadas nos salmos (SHARP, 2009, p. 180). Por exemplo, Jonas afirma nas profundezas do mar: “[...] a corrente das águas me cercou; todas as tuas ondas e tuas vagas passaram por cima de mim” (Jn 2:3). Aqui, o que torna irônica a fala do profeta é simplesmente o fato de que a linguagem metafórica do salmo não parece mais metafórica. A imagética proporcionada pela fala do profeta propõe uma situação concreta. Enquanto o tema de descida ao *Sheol*, ou de ter sido lançado nas profundezas do mar, foi empregado metaforicamente para o sofrimento humano e para o sentimento de solidão e fraqueza (ver Sl 69, 88, 130), aqui ele é empregado em um contexto interpretado de forma literal (MARCUS, 1995, p. 123-124). A situação do profeta não é “como” a de um homem engolido por um grande monstro: a situação do profeta é a de um homem engolido por um grande monstro.

Ademais, a primeira palavra de Jonas na oração é קָרָאתִי [*qārā'tî*;

“clamei”], exatamente a mesma que no capítulo 1 é proferida por Deus em seu comissionamento (v. 2) e, posteriormente, relembra pelo capitão (v. 6) em meio à tempestade. Contudo, a questão central é que, na situação de Jonas, a mensagem é distorcida: até o final do capítulo 2, único momento em que Jonas clama, ele o faz em benefício próprio. Ao clamar, Jonas deturpa a situação, porque não foi Deus quem o lançou ao mar nem o distanciou de sua face. A relação entre a oração de Jonas e o salmo sublinha sua percepção distorcida da realidade. A pretensa piedade do profeta que fugiu, exemplificada por meio do desejo de ver o templo (v. 4 [heb. v. 5]), é destacada pela incongruência de sua própria fala.

A manipulação do salmo com a intenção de exaltar a própria piedade atinge o ápice quando Jonas contrasta a si mesmo favoravelmente em relação àqueles que se entregam à idolatria vã (v. 8 [heb. v. 9]). No verso 8 (heb. v. 9), as palavras de Jonas são:

מְשַׁמְרִים הַבְּלִיָּוָה וְאֵין יְעֻזָּבֹהוּ:
Os que se entregam à idolatria vã abandonam aquele
que lhes é misericordioso.

Inevitavelmente, sua fala convida o leitor a se recordar dos marinheiros e o prepara para o encontro com os ninivitas (capítulo 3). Diferentemente de Jonas, esses são modelos de verdadeira piedade. Foi Jonas aquele que tentou fugir de Deus e que, logo em seguida, repreenderá Deus. Os marinheiros apresentam-se tão louváveis, que oferecem sacrifícios e fazem votos ao Senhor. Enquanto isso, no ventre do peixe, sem saber da atitude dos marinheiros, Jonas promete sacrifício e cumprimento de votos (v. 9 [heb. v. 10]) e com um detalhe importante: em nenhum lugar do livro é dito que ele cumpriu com o prometido. Os ninivitas, humanos e animais ouvem a palavra do profeta e mudam de atitude humilhando-se perante Deus. Assim, o julgamento de Jonas contra os idólatras na oração (v. 8 [v. 9]) termina por se tornar um julgamento contra ele mesmo.

A última sentença do verso 9 (heb. v. 10) opera como arremate ao

capítulo. O profeta afirma: “Ao Senhor pertence a salvação”. Essa afirmação eleva o tom satírico do texto. Embora essas palavras resumam o cerne do livro, quando proferidas por Jonas possuem um efeito nauseante, tanto que, imediatamente, Deus fala ao peixe, que vomita o profeta. Essa ação acentua a ojeriza provocada pelas palavras do profeta.

Sobre toda essa distorção manipuladora que Jonas promove no capítulo 2, Magonet (1983, p. 91-92, grifo do autor) afirma:

Ele conhece sua tradição, e a recita em três pontos significativos (ao responder os marinheiros, em sua oração da barriga de um peixe, e na sua autojustificação perante Deus no capítulo 4). [...] a ironia reside aqui no fato de que o que ele cita possui uma relação paradoxal com o que ele realmente executa, sua própria desobediência, ilustrando a distância entre seu conhecimento formal da tradição e seu conhecimento experimental³¹.

3.3 Jonas 3

No início da segunda parte, no capítulo 3, mais uma vez se lê que “veio a palavra do Senhor” (v. 1, ecoando 1:1). E mais uma vez, no verso 2, Deus ordena a Jonas: “dispõe-te e vai [...]” [לְךָ וָיָם; *qúm lēk*]. Dessa vez, diferentemente do que aconteceu antes, Jonas se levantou e foi [וַיֵּלֶךְ וַיֵּלֶךְ; *wayāqām wayēlek*] na direção certa.

Em apenas um dia de pregação do profeta (v. 4), os ninivitas creem nas palavras de Deus e proclamam um jejum, vestindo-se de panos de saco (v. 5). O contraste irônico entre a rápida e pronta mudança da cidade em relação à hesitação do profeta realça o fato de que, com exceção de Jonas, tudo e todos na história respondem rapidamente à palavra de Deus³².

31. “He knows his tradition, and recites it at three significant points (in answering the sailors, in his prayer from the belly of the fish, and in his self-justification before God in Chapter 4). [...] the irony lies here in the fact that what he quotes has a paradoxical relationship to what he actually does, his very disobedience illustrating the distance between his formal knowledge of tradition and his experienced knowledge.”

32. O mesmo se aplicará aos componentes da natureza no capítulo 4.

Além da questão já abordada, de que o sermão de Jonas é um dos mais curtos já proferidos por um profeta bíblico, há um detalhe curioso em relação à palavra הָפַק [*hāpak*; “subverter”], no verso 4. Embora o verbo possua conotação negativa de destruição, em uma grande quantidade de textos bíblicos³³ se pode também encontrar o verbo com a conotação positiva de conversão³⁴. Desse modo, estaria Jonas anunciando a destruição? ou a conversão dos ninivitas?

De acordo com Good (1981, p. 49), certamente a segunda opção não estava na mente do profeta. E é justamente nesse ponto que se sustenta a ambiguidade irônica de sua pregação. Ao selecionar essa palavra, com seu duplo e contrastante sentido, o autor evidencia que para Jonas Nínive só merece a destruição, ao passo que, na condição de profeta, Jonas deveria compreender que inclusive o anúncio de juízo figura-se como oportunidade de arrependimento.

Ao contrário de Jonas, os ninivitas divisam a iminente destruição como oportunidade para a conversão. Segundo Miles (1975, p. 175), esse fato pode ser percebido pela não rejeição do profeta por parte do rei. Conforme o mesmo autor (1975, p. 175), o que se espera de um rei diante dessas palavras, carregadas de *pathos*, é rejeição, punição ou desprezo³⁵. Walter Brueggemann (2001, p. 21-39) argumenta que o profeta deve ser aquele que provoca uma ruptura no que ele denomina “consciência real” (*royal consciousness*).

Contudo, no capítulo 3 se nota uma reversão da tensão entre o profeta e o rei. Jonas prega de maneira aparentemente apática, proferindo uma única frase, sem fazer nenhuma menção a alguém em particular, nem a crime específico algum do rei nem da cidade, e uma resposta inesperada surge. O rei se levanta de seu trono, tira suas vestes, cobre-se

33. Cf. Gênesis 19:25, 29; Amós 4:11; Isaías 1:7.

34. Exemplos: No Qal, Sofonias 3:9, 1 Samuel 10:9, Jeremias 31:13 e Neemias 13:2. No Nifal, o tronco em que aparece o verbo de Jonas 3:4, encontram-se Oseias 11:8, Êxodo 14:5 e Esdras 9:22.

35. Cenas-padrão desse tipo de reação da parte do rei são: Moisés e Faraó, Isaías e Manassés, e Jeremias e Zedequias, dentre outras.

com pano de saco e proclama jejum para todos, inclusive para os animais. De acordo com Good (1981, p. 49-50):

Isso é uma sátira, e o autor deliberadamente exagera sua cena para sublinhar a ironia do sucesso totalmente inesperado do profeta rabugento. Espera-se o riso diante deste retrato ridículo pelo fato de Jonas ficar tão consternado³⁶.

O profeta não sugere que o rei imponha um jejum, inclusive de água, para toda a cidade. Assim, o caráter exagerado da descrição da reação do rei refina a ironia no capítulo. Por fim, a fala do rei contribui para a aura intencionada. No verso 9, é dito:

מִי־יָדַע יָשׁוּב וְנָחַם הָאֱלֹהִים וְשׁוּב מִחֶרֶן אִפּוֹ וְלֹא נֹאבֵד:
Quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se
apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos?

A fala do rei sobre o arrependimento divino ecoa diretamente a história narrada em Êxodo 32. No verso 9, ao relatar as palavras do rei “[...] se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos [...]”, o autor transporta o leitor para o episódio da intercessão de Moisés por Israel (Êx 32:12). Nessa ocasião, Moisés diz a Deus: “[...] torna-te do furor da tua ira e arrepende-te deste mal contra o teu povo” [רָחַם עַל-הַרְעָה לְעַמְּךָ; שׁוּב מִחֶרֶן אִפְךָ וְנָחַם עַל-הַרְעָה לְעַמְּךָ]. De acordo com Marcus (1995, p. 130), esses são os dois únicos textos que combinam as duas fórmulas: Deus tornando da sua ira e se arrependendo³⁷.

Além disso, ao relatar que Deus se arrependeu do mal que havia feito, no verso 10, o narrador conecta mais uma vez o episódio de Nínive

36. “This is a satire, and the author deliberately overdraws his scene to highlight the irony of the peevish prophet’s totally unexpected success. We are supposed to laugh at the ludicrous picture, because Jonah becomes so upset.”

37. A ideia de Deus tornando de sua ira [רָחַם + שׁוּב] ocorre duas vezes no livro de Jeremias, אָפוּס, חֶרֶן sem שׁוּב pode ser encontrado em: Jeremias 4:26; 12:13; 25:37, 38; 49:37; 51:45.

com o do bezerro de ouro. Dessa vez, o texto ecoa Êxodo 32:14, no qual se lê: “Então, se arrependeu o Senhor do mal que dissera havia de fazer ao povo” [וַיִּנְחֵם יְהוָה עַל-הַרְעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ; *waynāḥem YHWH ‘al-hārā ‘ā ‘āšer diber la ‘āšôt lē ‘amô*]. A única diferença é que o objeto da má intenção, naquele episódio, é Israel, e não Nínive (GUNN; FEWELL, 1993, p. 138). E de maneira contrastante, aqui, a mesma misericórdia fornecida a Israel agora é, inesperadamente, proporcionada a uma nação idólatra.

No episódio do bezerro de ouro, é Moisés quem intercede pelo povo, mas aqui em Jonas quem executa esse papel é o rei pagão (DAVIDSON, 2016, p. 522). Segundo o rei, em situação de humilhação e arrependimento cada um se converteria do seu mau caminho (v. 8), ideia constantemente repetida em Jeremias com relação a Israel (Jr 18:11; 23:14, 22; 25:5; 26:3; 35:15; 36:3, 7). Contudo, além de argumentar a favor da humilhação, ao ponderar sobre um possível arrependimento divino, na boca do rei são colocadas as mesmas palavras encontradas em Joel 2:14: “Quem sabe se voltará?” [מִי יוֹדֵעַ יְשׁוּבָ; *mî yôdē ‘a yāšûb*]. De maneira irônica, o autor fomenta a impressão de que o rei ninivita parece conhecer muito mais sobre o Deus de Israel e suas tradições do que o próprio profeta que, quando cita o texto bíblico, o distorce.

3.4 Jonas 4

No momento em que Deus se aparta de sua ira, Jonas manifesta a dele (Jn 4:1). Em Jonas 4:2, o profeta finalmente afirma os motivos de sua tentativa de fuga:

אָנָּה יְהוָה הֲלוֹא-זֶה דִּבַּרְי עַד-הַיּוֹתֵי עַל-אַדְמַתִּי עַל-כֵּן קִדַּמְתִּי לְבָרֶךְ
תְּרַשֵּׁשָׁה כִּי יִדְעֵתִי כִּי אַתָּה אֱלֹהִים וְרוּחַי אֶרְךָ אֵפִים וְרַב-חַסְדִּי
וְנָחָם עַל-הַרְעָה:

Ah! Senhor! Não foi isso que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Târsis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal.

Nesse ponto, o profeta cita os atributos divinos proferidos em Êxodo 34:6-7³⁸. Contudo, ironicamente, Jonas profere essas palavras com intenção completamente alheia à do Pentateuco. Em Êxodo, esses atributos estão envolvidos em uma atmosfera positiva, mas Jonas tem a intenção de elencá-los contra o próprio Deus, criticando-o.

Quando estava no ventre do peixe, Jonas afirmou que a salvação pertencia a Deus, porém não admite, em momento algum, que essa misericórdia salvadora possa alcançar os ninivitas. Com essa afirmação e essa omissão, o narrador cria uma situação absurda na qual um profeta hebreu está irado com a misericórdia divina a ponto de desejar a morte por ter obtido sucesso em sua pregação (v. 3).

Em vez de abandonar a cidade à qual, até então, relutou em ir, o profeta agora não quer deixá-la (v. 5). Diferentemente do rei que se assenta sobre cinzas, Jonas se assenta em um lugar confortável e espera para ver o que acontecerá à cidade.

Os diálogos seguintes, somados aos do início do capítulo 4, alcançam o ápice irônico de todo o livro. Da mesma forma que Deus enviou uma tempestade, no capítulo 1, agora Deus envia uma planta para cobrir a cabeça de Jonas. Contudo, logo em seguida Deus envia um verme que destrói a planta e um vento calmoso oriental para acabar com o conforto do profeta.

Aqui, como no capítulo 1, tudo obedece ao comando divino de forma instantânea. Na verdade, essa é uma ironia que permeia toda a narrativa. O narrador apresenta a terra e seus habitantes não humanos como testemunhas divinamente designadas e como agentes de juízo ao profeta. Criaturas e componentes da natureza são identificados como designados [o mesmo verbo *wayēman*] por Deus: o peixe (Jn 2:1), a planta (Jn 4:6), o verme (Jn 4:7) e o vento (Jn 4:8). É como se criaturas não humanas servissem de profeta para ele, o profeta (DAVIS, 2014, p. 100-104).

38. Com algumas variações, componentes desse credo ocorrem em: Salmos 86:15; 103:8; 145:8; Neemias 9:17; Joel 2:14.

Jonas, mais uma vez irado com sua situação, deseja a morte. Segundo afirma Good (1981, p. 53), pela primeira vez Jonas está comprometido com algo. Irado com a misericórdia oferecida aos ninivitas, o profeta se alegra em extremo quando a planta nasce (Jn 4:6). Ironicamente, quando esta não é poupada, Jonas deseja a morte.

Antes, o profeta desejava morrer por causa do que percebeu ser uma falta de justiça com os ninivitas (Jn 4:2), afinal eles não merecem a misericórdia. Ironicamente, agora deseja morrer pelo que percebe ser uma falta de misericórdia da parte de Deus com a planta (Jn 4:8).

As respostas de Jonas às perguntas de Deus realçam a incongruência do profeta. Nota-se a desproporção de sentimentos do profeta em relação a Nínive (Jn 4:4) e em relação à planta (Jn 4:9).

A sequência irônica de diálogo se inicia com uma reversão da fórmula de 1:1 e 3:1. Aqui, é a palavra de Jonas que vem a Deus, contudo a palavra de destaque que compõe grande parte do teor do diálogo é בּוֹט [*tôb*; “bom”, “melhor”]. A maneira como esse termo é empregado por Deus salienta a incoerência da atitude do profeta. Em 4:3, Jonas afirma que melhor lhe é morrer do que viver, pelo fato de Deus ter poupado Nínive. Na sequência, no verso 4, utilizando a raiz de בּוֹט , Deus pergunta: “É razoável [*הֲיֵטֵב*; *hahêṭēḇ*] essa tua ira?”. A resposta óbvia para a audiência à pergunta retórica de Deus seria “Não!”, mas a alternância irônica continua no verso 9. Visto que a planta havia sido destruída e o profeta ficara irado novamente, Deus pergunta: “É razoável [*הֲיֵטֵב*; *hahêṭēḇ*] essa tua ira por causa da planta?”, ao que o profeta responde: “É razoável [*הֲיֵטֵב*; *hêṭēḇ*] a minha ira até à morte”.

A inquirição divina reiterada parece questionar: Que direito você tem a se irar? As respostas exageradas do profeta conduzem o leitor de encontro com a palavra final divina (Jn 4:10-11). De acordo com Gunn e Fewell (1993, p. 143), a frase final é o *coup de grâce*: Jonas, que lamenta a morte da planta, sendo que não fez nenhum esforço para que ela crescesse, não compreende a misericórdia divina para com uma cidade

inteira que iria ser destruída, mas que mudou seus caminhos.

Curiosamente, essa indagação final é feita por meio de uma pergunta retórica, que encerra o livro. E este acaba sem que se saiba a resposta do profeta. É facultada ao leitor essa reflexão. De acordo com Muecke (1969, p. 69), uma pergunta retórica pode ser usada de maneira irônica desde que, enquanto exista somente uma resposta, sua forma, a forma de uma questão, implique a possibilidade de mais de uma. É exatamente isso que acontece ao final do livro. A resposta óbvia para a audiência à pergunta é: É verdade! O Senhor está correto em ter compaixão.

O livro todo é construído de maneira que essa resposta se torne incontestável. Contudo, pelo simples fato de ser uma pergunta, o texto indica que talvez Jonas pense diferentemente. Também como personagem do livro, Deus assume o papel do ironista. Apesar de conhecer a tradição, Jonas parece não enxergar sua situação. Assim, indagando o profeta por meio de perguntas e meios intermediários, Deus procura abrir os olhos dele para que possa voltar a ver como realmente vê um profeta.

Aqui, a relação entre ironia e conhecimento é retomada por meio do dispositivo narrativo da antecipação. Inicialmente, o meio de se expor esse recurso parece estar relacionado a esta questão: Por que o narrador espera para apresentar os motivos da fuga de Jonas somente no capítulo 4?

Sem nenhuma indicação introdutória, o leitor, por si mesmo, procura pistas para compreender o motivo da fuga em todos os episódios relatados. Contudo, além da investigação individual, começando pelas perguntas expostas no episódio da tempestade, o leitor é direcionado a se identificar com as indagações dos marinheiros, os quais também buscam explicações para o comportamento do profeta.

A pitada de humor proporcionada pela ironia presente no livro de Jonas, além de nitidamente constatável, é toda direcionada ao profeta. O profeta é ironizado. Toda ironia e todo o riso recaem sobre ele.

Conclusão

A ironia funciona como uma chave hermenêutica para examinar os múltiplos níveis de interconexão no livro de Jonas. Essencial para a caracterização dos personagens, e desenvolvimento do enredo, a ironia apresenta o tom do livro: satírico. Enquanto os marinheiros e os ninivitas são caracterizados como obedientes e fiéis, Jonas, o profeta, foge de Deus. Enquanto o peixe, a planta, o verme e o vento respondem prontamente à ordem divina, Jonas não.

O tom satírico decorre principalmente pela descrição de um alvo específico da ironia, e por conter descrições fantasiosas e desproporcionais. De acordo com Frye (2014, p. 370), essa é uma das características primordiais da sátira:

Duas coisas, então, são essenciais para a sátira; uma é o engenho ou humor fundado na fantasia ou uma percepção do grotesco ou absurdo, a outra é o objeto de ataque. O ataque sem humor, ou denúncia pura, forma um dos limites da sátira.

Essa “ironia militante”, maneira que Frye define a sátira, é caracterizada pela clareza em relação à normas morais da narrativa (2014, p. 369). Notamos em Jonas que a ironia não repousa somente no aspecto dramático e situacional da composição narrativa. Ela é corporificada no personagem divino sendo essencial na elaboração dos diálogos do livro. No diálogo final, Deus executa o papel de ironista expondo o profeta ao absurdo de seu comportamento.

Segundo Thomas Jemielity (1992, p. 90):

Nos profetas hebreus, como o texto de sua mensagem chegou até nós, há uma imaginação artística funcionando com propósito moral. A arte da linguagem trabalhando coerentemente com intuito moral provê o distanciamento necessário para tornar a crítica satírica³⁹.

39. *“In the Hebrew prophets, as the text of their message has come down to us, is a shaping artistic imagination working together with moral purpose. The art of language working coherently with moral aim provide the detachment necessary to render criticism satiric [...]”*.

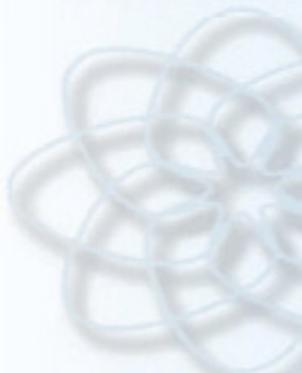
Essa crítica tem êxito porque toda comunicação irônica ocorre tendo em vista assunções, visões, preconceitos, experiências e fragmentos de conhecimento adotados. Sem um horizonte de percepção, seria difícil para a audiência captar a ironia do orador. Afinal, a ironia é essencialmente um procedimento intertextual (BRAIT, 2008, p. 16). Há, aqui, um processo de diálogos capaz de provocar efeitos de sentido como a des-sacralização do discurso oficial ou o desmascaramento de uma pretensa objetividade em discursos tidos como neutros.

Tendo como alvos o profeta Jonas e o ofício profético de forma geral, a ironia militante do livro, é essencial para a compreensão dos personagens, da trama e seus ecos intertextuais. Essa ironia nos permite cognominar o livro como uma sátira do *antiprofeta*.

Referências

- ACKERMAN, J. S. "Jonah". In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Eds.). *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. p. 234-244.
- BERLIN, A. "A Rejoinder to John A. Miles, Jr., with Some Observations on the Nature of Prophecy". *The Jewish Quarterly Review*. New Series, v. 66, n. 4, p. 227-235, April 1976.
- BRAIT, B. *Ironia em perspectiva polifônica*. Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- BRUEGGEMANN, W. *The Prophetic Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- CHISHOLM Jr., R. B. *Handbook on the Prophets*. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- CRAIG, K. M. *A Poetics of Jonah: art in the service of ideology*. Atlanta: Mercer University Press, 1993.
- DAVIDSON, S. V. "Postcolonial Readings of the Prophets". In: SHARP C. J. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Prophets*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 507-527.
- DAVIS, E. F. *Biblical Prophecy: perspectives for Christian theology, discipleship, and ministry*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014. (Interpretation).
- FRETHEIM, T. E. *The Message of Jonah: a theological commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress Pub., 1977.

- FRYE, N. *Anatomia da Crítica: quatro ensaios*. São Paulo: Realizações, 2014.
- GOOD, E. M. *Irony in the Old Testament*. Sheffield: The Almond Press, 1981.
- GUNN, D. M.; FEWELL, D. N. *Narrative in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HOLBERT, J. C. “‘Deliverance belongs to Yahweh!’: satire in the book of Jonah”. *Journal for the Study of the Old Testament*, 21, p. 59-81, October 1981.
- JEMIELITY, T. *Satire and the Hebrew Prophets*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992. (Literary Currents in Biblical Interpretation).
- KÖEHLER, L. et al. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1994-2000. Electronic edition.
- MAGONET, J. *Form and Meaning: studies in literary techniques in the book of Jonah*. Sheffield: The Almond Press, 1983.
- MARCUS, D. *From Balaam to Jonah: anti-prophetic satire in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars Press, 1995. (Brown Judaic Studies, 301).
- MILES Jr., J. A. “Laughing at the Bible: Jonah as parody”. In: *The Jewish Quarterly Review*. New Series, v. 65, n. 3, p. 168-181, January 1975.
- MUECKE, D. C. *The Compass of Irony*. London: Methuen, 1969.
- RYU, C. J. “Divine Rhetoric and Prophetic Silence in the book of Jonah”. In: FEWELL, D. N. (Ed.). *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 226-236.
- SHARP, C. J. *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2009.
- SIMON, U. *The JPS Bible Commentary: Jonah*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.
- STERNBERG, M. *The poetics of the Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- STUART, D. *Word Biblical Commentary: Hosea-Jonah*. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 31.
- SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000. (Berit Olam Series, 1).
- TRIBLE, P. *Rhetorical Criticism: context, method and the book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. (Guides to Biblical Scholarship).



Enviado em
04.06.2020
Aprovado em
20.10.2021*

V. 11 - N. 24 - 2021

* Pós-doutor em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Instituto e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia. Contato: beneditoalmeida@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p583-608

Tempo e religião na canção *Tempo Rei* de Gilberto Gil

Time and religion
in the song *Tempo Rei* by Gilberto Gil

*Jose Benedito de Almeida Júnior

Resumo

O objetivo deste trabalho é fazer uma reflexão sobre a canção *Tempo Rei* de Gilberto Gil. Nossas fontes principais são a letra da canção e um texto que se encontra no site oficial do compositor o qual, de modo sintético, apresenta os elementos filosóficos e religiosos da sua canção. Além destas fontes, utilizamos obras de estudiosos dos fenômenos da religião, como Mircea Eliade e Carl Gustav Jung, dentre outros. Tanto para estes autores, quanto para o compositor, há duas posições contraditórias em relação à percepção do tempo: a primeira se dá no profano, dentro dos limites da experiência e da razão humanas; e outra no sagrado, onde se admite o que está além da compreensão racional. A canção de Gilberto Gil assume a perspectiva do tempo sagrado em oposição à postura da canção *Oração ao Tempo*, de Caetano Veloso. Concluimos que a canção é um pedido do

poeta para que possa compreender a passagem do tempo, bem como, para consolá-lo, das perdas inevitáveis que ela acarreta, revelando o aspecto cristão de sua fé.

Palavras-Chave: Tempo Sagrado. Tempo Profano. Religião. Gilberto Gil.

Abstract

The objective of this work is to analyze the song *Tempo Rei* by Gilberto Gil. Our main sources are the lyrics of his song and a text found on the composer's official website, which, in a synthetic way, presents the philosophical and religious elements of his song. To add to these sources, we use works by research of the phenomena of religion, such as Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, among others. For these authors and the composer there are two contradictory positions regarding the perception of time: the first occurs in the profane, within the limits of human experience and reason and another in the sacred, where one admits what is beyond rational understanding. Gilberto Gil's song takes the perspective of sacred time as opposed to the posture of the song *Oração ao Tempo*, by Caetano Veloso. We conclude that music is a request by the poet so that he can understand the passage of time, as well as, to console you, of the inevitable losses that this entails, revealing the Christian aspect of your faith.

Keywords: Sacred Time. Profane Time. Religion. Gilberto Gil.

Introdução

Este trabalho nasceu das reflexões sobre as diferenças entre as noções de tempo sagrado e tempo profano, ou, em outras palavras, o tempo numa perspectiva somente humana, como nós percebemos sua passagem durante nossa existência, e o tempo na perspectiva do sagrado, destacando a importância do mito e das orações para a psique humana suportar a pesadíssima carga do fluir, inevitável, do tempo onde se desdobra nossa possibilidade de existência e onde ela também se encerra. Nosso principal objetivo é analisar a canção *Tempo Rei* de Gilberto Gil e, para tanto, valemo-nos da leitura de obras dos estudiosos do fenômeno religioso como Mircea Eliade, Joseph Campbell e Carl Gustav Jung. Desde o princípio, percebemos que, além da sua riqueza

poética, esta canção transita entre o poético e o numinoso, duas formas de expressão sobre o tempo. Posteriormente, ao pesquisar mais a fundo este fenômeno, nós encontramos no site oficial de Gilberto Gil um texto explicativo anexo à letra da canção, o qual reforçou nossa impressão de que se tratava de uma obra que traduzia um sentido profundo da existência, as ideias do poeta e filósofo sobre o tempo, religião e a existência humana. Muito humildemente, Gilberto Gil afirma sua “filosofia popular”, mas ele vai muito além de lugares comuns, seu texto é de um teor filosófico inequívoco. Começamos, pois, nossa análise por suas palavras:

Tempo Rei é a minha versão para uma questão colocada em *Oração ao Tempo*, onde a frase-chave para mim é: ‘Quando eu tiver saído para fora do teu círculo, não serei nem terás sido’ - quer dizer: o tempo desaparecerá, eu desaparecerei; o tempo e aquele que o inventa, o ego, estarão ambos desinventados, portanto. Na música do Caetano parece haver um niilismo essencial, um mergulho no nada absoluto e uma resignação plena, orgulhosa e altiva com a extinção. Na minha tem uma coisa mais cristã; uma, quem sabe, quimera; um vago desejo de permanência e de transformação. (GILBERTO GIL s/d)¹

A *Oração ao Tempo* apresenta um diálogo direto do compositor com o deus Tempo, adjetivado de várias formas positivas “tão bonito quanto a cara do meu filho”, “és um dos deuses mais lindos”. A canção descreve uma percepção de que nós surgimos e existimos no tempo, o “compositor de destinos” e que ele dita o ritmo de nossa existência: “tambor de todos os ritmos” ideia que se repete, de um modo ou de outro nas estrofes seguintes. O termo “oração” parece ter um sentido religioso que, como observou Gilberto Gil, não transparece completamente na obra a não ser nos tímidos versos: “Ainda assim acredito; ser possível reunirmo-nos, em um outro tipo de vínculo”, que parece indicar uma certa abertura para o transcendental, o que é também comum no discurso de Caetano Veloso, sempre dando possibilidade para o contraditório do que

1. No site oficial do compositor há um texto no qual há uma análise da letra da canção. O texto não tem data.

afirma, seu famoso “ou não”.² De todo forma, *Oração ao Tempo* possui menos profundidade simbólica do que encontraremos em *Tempo Rei*. Curiosamente, há uma aparente situação antagônica. A canção intitulada *Oração ao Tempo* se passa, predominantemente, na dimensão das percepções humanas, portanto, menos que uma oração é mais uma ode ao tempo, enquanto a canção intitulada *Tempo Rei* – que indicaria uma relação de dimensão humana, do título político de rei – é muito mais religiosa, especificamente cristã, como declara o próprio autor. Assim, podemos afirmar que se trata de uma *canção numinosa*, no sentido, agora de fato, de uma oração. Na verdade, creio que podemos dizer que o Tempo Rei é o Cristo Rei. Gilberto Gil assume sua fé declarada em mais de uma canção, como por exemplo, *Andar com fé* (1982): “Andar com fé eu vou, que a fé não costuma faiá. Certo ou errado até a fé vai onde quer que eu vá”. Voltando à canção *Tempo Rei*, no parágrafo seguinte, Gilberto Gil destaca o fato de que, para ele, os versos de Caetano Veloso expressam uma concepção egóica da existência:

Em todo o meu filosofar popular sobre o existente e o eterno, há sempre uma possível porta aberta pra algo pós. Para mim é muito difícil não crer no pós sem não crer no pré. Como me é absolutamente impossível anular a existência do anterior a mim, também me é muito difícil aceitar a inexistência do posterior; para mim são coisas iguais. Assim como eu ‘não posso esquecer que um dia houve em que eu não estava aqui’ (Cada Tempo em Seu Lugar), um dia haverá em que eu não estarei aqui: mas esse dia haverá; haverá o ser das coisas que serão independentes de mim então. Eu não imagino a extinção de tudo com a extinção do meu ego. A morte de todas as pessoas que nós conhecemos até aqui não extinguiu o mundo - nem o que foi anterior a elas, nem o que lhes foi posterior; por que esse milagre aconteceria justo comigo? Eu levaria tudo comigo? (GILBERTO GIL, s/d)

Sua crítica, portanto, parte da ideia de que, conceber a existência somente a partir do ego, é iludir-se de que tudo o que veio antes, e o

2. Há um blog que analisa de forma interessante as canções *Tempo Rei* e *Oração ao Tempo*, o qual pode ser consultado em: <https://tuliovallaca.wordpress.com/2015/01/30/tempo-tempo-rei>.

que virá depois nada significam, porque não são percebidos pelo ego. Como seu texto não é de um pesquisador, mas livre reflexão, então ele não se deu ao trabalho de fundamentar a noção de ego, deixando esta interpretação por conta dos leitores. Desta forma, analisaremos a expressão “ego” a partir de uma noção budista. Para fazer uma breve referência, observamos que pautar a existência somente na perspectiva do ego é um equívoco para o budismo, no livro *A doutrina de Buda, lemos*: “Impelidos pelo desejo, os homens se apegam a estas aparências; mas em sua natureza essencial, as coisas estão isentas de discriminações e apegos”. (1998, p. 55). O tempo e tudo o que foi antes, assim como tudo o que virá depois, estarão isentos dos apegos do ego. Para Gilberto Gil, os versos de Caetano Veloso nos levam a compreender que, para o ego, o tempo só existe porque ele o percebe, e que depois da morte, uma vez não percebido, o tempo nada será. Como veremos adiante, esta é uma postura bastante comum da modernidade, especialmente, do existencialismo. É uma crença na capacidade do ego se autogovernar, governar o mundo e os acontecimentos, uma hipertrofia do ego que é constantemente esvaziada, pela própria realidade, com os golpes que o narcisismo humano recebe.

1. O tempo profano

A expressão que melhor define a fundamentação de todo humanismo e existencialismo provém de Protágoras e seu princípio do *homo misura*: “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, por aquilo que são, e daquelas que não são, por aquilo que não são”. (REALE, 1990, p. 76). Por um lado, é importante destacarmos que a vida individual e coletiva deve ser orientada pelas noções de tempo fundamentalmente humanas. Para a imensa maioria das pessoas, mesmo religiosas, nem toda a existência se passa no campo do sagrado, em inúmeros aspectos e na maior parte do tempo, vivemos pela experiência do tempo profano que é, por si mesma, diversificada. Milton Santos afirma que é interessante observar pelo menos três dimensões do tempo: a

cosmológica, a histórica e a do tempo existencial. A primeira é a da natureza objetivada, matematizada; a segunda, é o tempo histórico, também objetivado pelos limites da carga humana que pode censurar o que não lhe agrada; a terceira é o tempo existencial, do mundo da subjetividade, do íntimo e, todas estas dimensões, se entrecruzam em nossa existência, pois o tempo é social. A esses acrescenta mais dois:

A cidade é o palco de atores os mais diversos: homens, firmas, instituições, que trabalham conjuntamente. Alguns movimentam-se segundo tempos rápidos, outros, segundo tempos lentos, de tal maneira que a materialidade que possa parecer como tendo uma única indicação, na realidade não a tem, porque essa materialidade é atravessada por esses atores, por essa gente, segundo os tempos, que são lentos ou rápidos. Tempo rápido é que é o tempo das firmas, dos indivíduos e das instituições hegemônicas e tempo lento que é o tempo das instituições, das firmas e dos homens hegemônizados. Quem necessita de velocidades rápidas é a economia hegemônica, são as firmas hegemônicas [...]. Já entre os bairros vai-se mais devagar, no sentido de que não há uma materialidade que favoreça o tempo rápido. Aqui, a materialidade impõe um tempo lento. Isso quer dizer que os pobres vivem dentro da cidade sob tempos lentos.” (1989, p. 24 – 15)

Sem dúvida alguma, portanto, estudos sobre as diferentes percepções do tempo são profundamente interessantes. Porém, nosso objetivo, neste trabalho, é estudar as diferenças entre o tempo profano e o tempo sagrado, sob o ponto de vista dos estudos sobre a importância dos mitos para nossa existência. Este princípio de que o homem é a medida de todas as coisas fundamenta o relativismo epistemológico e ético ocidentais, pois acabam fazendo com que o indivíduo creia que o mundo é expressão do seu ego e que, afora a experiência e as próprias ideias sobre o mundo, nada mais é significativo. Nesta mesma linha, poderíamos colocar tanto o cogito cartesiano “Penso, logo, existo” como, também, a noção kantiana de fenômeno e coisa em si. O filósofo alemão afirma que o mais significativo não são as coisas em si, inacessíveis ao ser humano – como a verdade – mas a representação que tenho em

mim, das coisas. Este princípio, levando para o campo da ética, resulta fatalmente na seguinte perspectiva: eu sou a medida de todas as coisas, uma vez que as coisas são inacessíveis a todos, então, cada um as representa a seu modo. Este relativismo, é o fundamento que sustenta o existencialismo e o humanismo. Ultrapassando o campo das ideias filosóficas e observando a sociedade em sua tessitura mais concreta, podemos dizer com Magalhães, em seu prefácio à autobiografia de Santo Inácio de Loyola: “O emotivismo individualista com que a sociedade e a cultura ocidental nos envolvem deixam-nos sem sentido de pertença e sem objetivos.” (2015, p. 8)

O Humanismo, segundo o dicionário Abbagnano, pode ser entendido como “[...] qualquer tendência filosófica que leve em consideração as possibilidades e, portanto, as limitações do homem, e que, com base nisso, redimensione os problemas filosóficos.” (2003, p. 519). Não se trata, evidentemente, do humanismo ligado ao renascimento, mas do movimento do final do século XIX, tendo Nietzsche como um de seus expoentes, e do século XX, encontrando aí nas obras de Heidegger e de Sartre sua máxima expressão, a despeito das perspectivas destes autores. Dentro desta tendência do humanismo, há duas perspectivas diversas: uma mais preocupada em demarcar a importância do ser humano como centralidade das relações éticas, sem descartar o transcendente e o sagrado, como é o caso do existencialismo cristão; e outras, que elevam ao grau máximo a dimensão humana da existência, considerando irreal tudo aquilo que esteja acima da existência humana, tudo o que esteja fora do seu campo de percepção e da razão. Assim, esta segunda corrente do humanismo conduz a uma postura extremamente radical de negar toda a transcendência espiritual, prendendo a psique do homem moderno num emotivismo individualista. Esta discussão se faz necessária neste trabalho, por conta da indicação do texto do próprio Gilberto Gil. Em primeiro lugar, ele observa, juntamente com outros estudiosos, que o existencialismo leva ao niilismo. Acreditamos que o mecanismo que liga o existencialismo/humanismo ao niilismo é seu fundamento: o

ser humano pode se admirar com a capacidade humana para fazer o bem, mas se deprimir com a mesma capacidade para fazer o mal. Além disso, destaca em suas leituras de Sartre, que o existencialismo acaba se tornando um individualismo:

Aí reside para mim um problema do existencialismo. Aí, e só aí, eu esbarro um pouco em Sartre, apesar do meu grande amor por ele, e ele não me convence. Sartre morreu e o mundo está aí! Por isso à sua filosofia eu chamaria mais de individualismo do que existencialismo. Um existencialismo individualista, não algo universalizável. (GILBERTO GIL, s/d)

Em linhas gerais, Sartre em *O existencialismo é um humanismo* responde às objeções de que o existencialismo ateu conduziria inevitavelmente ao niilismo, pois ressalta o lado malvado da humanidade, mas não o seu lado bom. Assim, ele permanece na tese de que a existência precede a essência, que é uma afirmação da liberdade humana, com base nela descarta o existencialismo cristão e, também, o ateísmo do século XVIII que ainda considerava existir uma essência ou natureza humana. Considera, ainda que o homem deve assumir total responsabilidade por sua existência. Este é o ponto em que ocorre um fenômeno semelhante ao ouroboros: a cobra que engole a si mesma. Apesar de haver gerações anteriores, uma cultura anterior e de o ser humano não poder gerar a si mesmo, o homem moderno crê, firmemente, que seu ego é fruto apenas das próprias escolhas negando, pois toda a influência exterior sobre si. Nos momentos em que reflete sobre o lado construtivo do ser humano, o existencialista se torna um otimista, porém, quando reflete o lado destrutivo do ser humano, torna-se um pessimista. E assim fica o seu pêndulo alternando entre otimismo e pessimismo, como um transtorno bipolar ou obsessivo-compulsivo, entre o êxtase e a depressão. Citando um verso da canção *Sampa* de Caetano Veloso: “Da força da grana que ergue e destrói coisas belas.” (1978). Esta é a crise espiritual do homem moderno.

Esta crise pode ser definida como o sentimento niilista diante da vida

e dos acontecimentos do mundo, um sentimento tão profundo que leva a uma postura de autodestruição ou destruição do outro. Portanto, a crise espiritual reflete-se também na vida comunitária e política: se nada vale a pena, então por que ter esperança de construir algo? Este sentimento é gerado como efeito inevitável do sentimento oposto: a crença que o ser humano, dentro das dimensões humanas, é capaz de fazer um mundo melhor inspirando um narcisismo humano. Quando olhamos o lado construtivo do ser humano, ficamos eufóricos, chegando ao ápice da curva da esperança; quando olhamos o lado destrutivo, a queda é vertiginosa, passando do ponto de equilíbrio e mergulhamos profundamente na desesperança, o niilismo. Assim, estes dois “ismos”, o humanismo e o existencialismo, são correntes filosóficas presas na roda da fortuna: ora, no alto da roda, são otimistas; quando ela gira e estamos abaixo, é o pessimismo que toma conta das emoções.

Freud observa que alguns golpes atingiram em cheio o narcisismo universal dos homens. O primeiro foi dado por Copérnico, ao qual ele chama de golpe cosmológico: a Terra não é o centro do Universo; é somente um dos astros, nem o maior, nem o mais brilhante do sistema. O segundo foi desferido por Darwin, o chamado golpe biológico: o homem não feito diretamente pelas mãos de Deus e os outros animais da natureza não foram feitos para ele. O terceiro foi o golpe psicológico desferido pelo próprio Freud:

É assim que a psicanálise tem procurado educar o ego. Essas duas descobertas - a de que a vida dos nossos instintos sexuais não pode ser inteiramente domada, e a de que os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança -, essas duas descobertas equivalem, contudo, à afirmação de que *o ego não é o senhor da sua própria casa*. Juntas, representam o terceiro golpe no amor próprio do homem, o que posso chamar de golpe *psicológico*. Não é de espantar, então, que o ego não veja com bons olhos a psicanálise e se recuse obstinadamente a acreditar nela. (FREUD, 1987, p. 89)

Para ilustrar esta crise, podemos nos valer da metáfora do barão de Münchhausen. Montado em seu cavalo, o barão ficou atolado na lama e, para sair de lá, puxa os próprios cabelos retirando a si mesmo e seu cavalo do atoleiro. Tal solução mágica não faz sentido fisicamente – e nem deveria conforme a proposta do livro – mas metaforicamente dizemos que o homem moderno, um humanista radical, está supondo que para sair dos dramas da existência nos quais está preso por conta de uma vida simbólica pauperizada, quer sair por si mesmo do impasse, o que é impossível, pois tal como o peso do cavalo e do barão é que levaram à situação de atolamento, é o peso de uma psique presa nos limites da experiência e da razão humanas que conduzem o homem moderno à esta situação de aporia, sendo que por si mesmas, não têm como tira-lo dela. O homem moderno está preso aos próprios valores nos quais se fia, assim, por vezes, eles lhe dão esperança na humanidade, por vezes, porém, se decepcionam tão profundamente que a humanidade se lhes torna um fardo, gerando, portanto, o niilismo diante da existência. É certo que tanto Nietzsche, Heidegger e Sartre propuseram soluções para que suas obras humanistas não se limitassem ao niilismo.

O homem moderno, portanto, fica à mercê dos acontecimentos, ora está eufórico, quando diante de boas obras humanas; ora, deprimido, quando diante dos acontecimentos e horrores dos quais os seres humanos são capazes, entra em crise e seus sentimentos o levam não ver significado ou sentido para vida. Alguns estudiosos, também perceberam esta crise existencial, a qual também pode ser dita, espiritual, do homem moderno e analisaram suas causas. Dentre eles destacamos Carl Gustav Jung e Mircea Eliade. Para eles, a sociedade ocidental, materialista e niilista, perdeu sua experiência do *numinoso*, expressão utilizada por Rudolf Otto, em *O Sagrado*, que é uma de nossas referências para estas reflexões. Para Otto, o sagrado não é um conceito ou uma ideia, é uma experiência de vida, e o que caracteriza o sagrado é o *numinoso* ou a manifestação do poder divino. Em breves palavras, perder o *numinoso* significa não ter o referencial sagrado da vida e da história, tudo é

reduzido ao nível humano – demasiadamente humano. Jung descreve da seguinte forma o efeito deste processo:

O homem moderno não entende o quanto seu “racionalismo” (que lhe destruiu a capacidade para reagir a ideias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo psíquico”. Libertou-se das superstições (ou pelo menos, pensa tê-lo feito), mas neste processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isto, paga agora um alto preço. Em termos de desorientação e dissociação universais. (1992, 94).

2. O terror da história

Há um quadro de Francisco Goya intitulado: *Saturno devorando seus filhos*, pintado, provavelmente, entre 1819 e 1823. Ele ilustra de modo assustadoramente forte, a narração mítica de que Saturno, com medo de que se cumprisse a profecia, segundo a qual, ele iria destronado por um dos filhos, os devora assim que nascem. Uma das formas de interpretar esta imagem é a relação entre pais e filhos, mas no caso deste trabalho, nós o interpretaremos a partir de outra experiência humana que ele ilustra: a inevitável passagem do tempo. Na mitologia grega o deus que devora os filhos é Cronos, o tempo. Assim, ela está dizendo: o tempo devora tudo o que dele nasce: as coisas, os seres e o ser humano - o único que tem consciência disso. Tudo surge no tempo e, inevitavelmente, cedo ou tarde será por ele devorado. É interessante que no quadro de Goya não é o corpo de um bebê que está sendo devorado, mas de um homem adulto, enquanto na obra similar do pintor Peter Paul Rubens, o deus devora o corpo de uma criança, representando o mesmo terror, mas dando azo à outras interpretações também.

O terror da história explica dois fenômenos. O primeiro ocorre quando se lança um olhar para a história da humanidade e se constata que os processos de construção e destruição se sucedem, restando apenas ruínas. Esta é a perspectiva de Walter Benjamin em suas *Teses sobre*

a *História* que o leva ao sentimento de terror da história. O segundo fenômeno se constata quando o indivíduo olha para o futuro e vislumbra, apenas, o fim inevitável de si, se de seu ego e o seu desaparecimento da história. Para vencer o terror da história, Aquiles, o herói grego e rei dos mirmidões, prefere uma morte gloriosa, num combate épico a ter uma vida tranquila e ver seu nome desaparecer. O dia dos mortos, no México, é uma tradição de memória, na qual os antepassados, uma vez lembrados por seus descendentes permanecem vivos em sua individualidade. Enfim, as religiões possuem narrativas míticas e rituais para a superação deste terror. Porém, ao homem moderno, o que resta senão deparar-se com o inevitável desaparecimento e esquecimento? Há, sem dúvida, filosofias como a de Epicuro que pretendem superar o terror da história por meio de uma doutrina filosófica, mas seria o suficiente?

Em outro aspecto, o homem moderno se sente superior ao *homo religiosus* por acreditar que é o senhor da própria história. Para ele, não havendo qualquer destino ou predestinação, a história é um vasto campo de possibilidades, nas palavras de Sartre o homem é um projeto, um vir-a-ser constante. Este acúmulo de tempo do homem moderno também lhe traz um problema: o fardo de ter que viver, constantemente, com a própria história, com seu passado. Se os bons momentos trazem esperanças, os maus momentos trazem o sentimento despertado por aquele primeiro fenômeno do terror da história: o acúmulo de destruições e sofrimentos. O *homo religiosus*, por sua vez, possui um meio simbólico de superar esta história, conforme Eliade:

Assim, para o homem tradicional, o homem moderno não dispõe do tipo de um ser livre, nem de um criador da história. Ao contrário, o homem das civilizações antigas pode orgulhar-se de seu modo de existência, que lhe permite ser livre e criar. Ele tem a liberdade para não ser mais o que era, livre para anular sua própria história por meio da periódica abolição do tempo e da regeneração coletiva. [...] de fato, enquanto a natureza se repete, cada nova primavera representa a mesma primavera eterna (ou seja, a repetição da Criação), a “pureza” do homem antigo, depois da periódica aboli-

ção do tempo e da recuperação de suas virtualidades intactas, permite-lhe, às portas de cada “nova vida”, uma continuada existência na eternidade, e, portanto, a abolição definitiva, *hic etc nunc*, do tempo profano” (1992, p. 134)

O homem moderno, portanto, não tem como defender-se do terror da história, seja a progressa, seja a futura, porque lhe falta a experiência da vida simbólica, pela qual estas constatações podem ser reinterpretadas e ressignificadas num plano que é psicologicamente mais profundo do que os sentimentos e muito mais profundo do que o da razão. Por mais que esta forneça argumentos para tranquilizá-lo diante do terror da história, não tem força psíquica suficiente para modificar os sentimentos, nem muito menos as emoções, tal como afirma Eliade: “O terror da história torna-se cada vez mais intolerável a partir dos pontos de vista proporcionados pelas várias filosofias historicistas”. (1992, p. 129). Claro que a razão pode ter um papel importante no processo simbólico, assim como tem a imaginação, mas em nenhuma hipótese um papel decisivo. Por isso, deixamos como questão se uma filosofia tem condições de, apenas pelos argumentos, aplacar os fenômenos do terror da história.

3. As camuflagens do sagrado no profano

Há uma outra questão ainda: será que o homem moderno se libertou mesmo da dependência do sagrado? A esperança do racionalismo e do humanismo exacerbados - da filosofia e da mentalidade ocidental desde o século XIX – era de que o ser humano poderia estabelecer seus próprios valores de existência individual e coletiva e, caso houvesse crise nestes valores, deles mesmo se retiraria a solução. Assim, totalmente libertos dos irracionalismos da religião, com seus mitos e ritos, poderia existir autonomamente. Porém, as obras de Jung, Eliade, Campbell, dentre outros, demonstram que o homem moderno sequer tem consciência de quanto ainda está no mesmo nível ontológico do *homo religiosus* que, de forma alguma, superou seu modo de ser. O problema é que, não

tendo uma vida religiosa ou simbólica consciente, acaba vivendo inconscientemente os mesmos valores. Este fenômeno é tratado por Mircea Eliade como “as camuflagens do sagrado no profano”. Na canção *Andar com fé* (1989) Gilberto Gil destaca, este fenômeno de uma fé que se manifesta, mesmo não sendo reconhecida pelo homem moderno: “Mesmo a quem não tem fé, a fé costuma acompanhar, pelo sim, pelo não”. Não é difícil, para os psicólogos, identificarem as doenças psicológicas com manifestações semelhantes da religião. Em especial, destacamos a relação entre o chamado TOC (Transtorno Obsessivo-Compulsivo) com os rituais religiosos. No TOC a pessoa se sente constrangida a realizar determinados atos com precisão, nos momentos exatos, para que tudo aconteça corretamente. Do mesmo modo, Jung percebeu que os conteúdos dos sonhos de seus pacientes se relacionam diretamente com os inúmeros mitos – narrativas sagradas – inclusive de povos dos quais não tinham conhecimentos. Há outros exemplos, mas nos restringimos a este. Para apresentar uma breve fundamentação desta perspectiva, citamos um psicólogo freudiano e bastante materialista, Jacques Lacan em sua obra *O mito individual de um neurótico* afirma:

Se ficarmos na definição do mito como certa representação objetivada de um *epos* ou de uma gesta que exprime de maneira imaginária as relações fundamentais características de certo modo de ser humano numa determinada época, se o entendermos como a manifestação social latente ou patente, virtual ou realizada, plena ou esvaziada de sentido, desse modo do ser, então é certo que poderemos encontrar sua função na vivência mesma de um neurótico. (2008, p. 15)

A vida simbólica ou a nossa relação com o símbolo não pode ser simplesmente extirpada de nossa existência por meio de um ato da vontade ou pela negação da razão que, por vezes, não vê sentido no símbolo. Assim, o sagrado emerge no comportamento do homem moderno por meio de pulsões que lhe são incontrolláveis, mas por falta de uma experiência religiosa institucional, estes se manifestam em ações simples do cotidiano, daí o fenômeno da camuflagem do sagrado em atos comuns

do profano. Não somente em casos de crises psíquicas, mas também cotidianamente o sagrado emerge na vida cotidiana do homem moderno, seja sua afeição por determinados lugares onde teve experiências emocionais, que lhe ficam na memória afetiva, e se tornam verdadeiros lugares sagrados, assim como as datas em que estas experiências ocorreram se tornam especiais em seu calendário pessoal. E, ainda em outro sentido, o sagrado se manifesta da forma mais cotidiana. Eliade, numa referência direta à Sartre afirma:

Eu não posso levar em consideração apenas o que certo homem me diz, quando ele conscientemente afirma: 'Não acredito em Deus, eu acredito na história, e assim por diante. Por exemplo, eu não acho que Jean-Paul Sartre dê tudo de si em sua filosofia, porque sei que Sartre dorme, sonha, ouve música e vai ao teatro. E no teatro ele entra numa dimensão temporal na qual ele não vive seu *moment historique*. Lá ele vive numa outra dimensão. Nós vivemos numa outra dimensão quando ouvimos Bach. Uma outra experiência é dada ao drama. Passamos duas horas assistindo a uma peça, ainda que o tempo nela representado dure anos e anos. Nós também sonhamos. Este é o homem completo. Não posso cindir este homem completo, e acreditar imediatamente em alguém quando conscientemente diz não ser um homem religioso (ELIADE, 1973, p. 104)

Nas narrativas sagradas dos mitos e nos sonhos; nas ações simbólicas dos ritos, e em nosso comportamento cotidiano estamos profundamente ligados à experiência do sagrado e, a despeito do que o racionalismo afirme, o ser humano não é somente razão, mas um conjunto de características psíquicas que incluem os sentimentos, as emoções, as intuições, pensamentos, os sonhos. Uma das formas nas quais percebemos estas múltiplas características do ser humano, são as produções artísticas. Neste trabalho, vamos analisar a canção de Gilberto Gil.

4. O Tempo Rei

No site oficial de Gilberto Gil podemos encontrar a letra da canção *Tempo Rei* juntamente com um texto, explicando alguns aspectos desta

obra, que nos fornece elementos importantíssimos para compreendermos um pouco mais da filosofia de Gilberto Gil – a qual ele chama, humildemente, de popular – e também alguns aspectos da própria canção. O que não nos impede de, irmos um pouco além da canção e das explicações do poeta/filósofo, como pretendemos fazer a partir dos referenciais dos estudos de mitologia e religião. Para iniciar nossa análise da letra, vamos, primeiramente, citar o último parágrafo do texto:

O provérbio “água mole em pedra dura etc.” fala da eficácia que as coisas acabam tendo ao durarem no tempo. Na letra, a omissão do final do ditado, “até que fura” (cujo significado é o da ação de interferência no mundo, dentro do plano do tempo “real”, cronológico), e a sua substituição pela expressão “que não restará nem pensamento”, além de servirem para romper a expectativa de enunciação completa de um dito conhecido, servem, segundo Gil,³ sobretudo ao seu propósito de sugerir a idéia de corte da dimensão do tempo enquanto duração para a dimensão do tempo “enquanto eternidade sorvedora de todas as suas dimensões, para a sua transdimensionalização”; de saída “do tempo-existência para o tempo-essência (o eterno)”; do tempo para o “atempo” - onde, nas palavras do compositor, “já nem pensar é possível”. (GILBERTO GIL, s/d)

Há aqui duas definições de tempo: o tempo existência, que representa a experiência concreta de existir no mundo e o tempo essência, que se remete à eternidade, que sobrevive ao tempo existência e, portanto, ao ego. Passemos, agora à análise da letra.

Não me iludo
Tudo permanecerá do jeito que tem sido
Transcorrendo
Transformando
Tempo e espaço navegando todos os sentidos

Os cinco primeiros versos refletem uma aceitação incondicional do poeta à constatação de que tudo passa. Há, no entanto, uma antítese

3. Neste trecho, há uma mudança na perspectiva do texto, não sabemos se é da autoria de alguém analisando a letra, ou se, trata-se do poeta falando de si mesmo na terceira pessoa.

inevitável para quem reflete sobre o tempo nesta perspectiva: se tudo permanecerá do mesmo jeito, como pode continuar transformando? O poeta Luís de Camões também escreveu um soneto sobre o tempo, cujo primeiro quarteto citamos em epígrafe a este artigo. Vale a pena ver a resposta do poeta português, pois em sua perspectiva não há uma antítese.

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades,
muda-se o ser, muda-se a confiança.
Todo mundo é composto de mudanças,
Tomando sempre novas qualidades.
Continuamente vemos novidades,
diferentes em tudo da esperança;
do mal ficam as mágoas na lembrança,
e do bem (se algum houve), as saudades.
O tempo cobre o chão de verde manto,
que já coberto foi de neve fria,
e, enfim, transforma em choro o doce canto.
E, afora este mudar-se a cada dia,
outra mudança se faz de mor espanto,
que não se muda já como soía.

O primeiro quarteto descreve a aceitação de que tudo muda, em todos os sentidos. O segundo descreve uma perspectiva sentimental desta constatação: tanto o mal, quanto o bem que vivemos passarão, o primeiro deixará mágoas e o segundo, saudades. O primeiro terceto descreve as mudanças na natureza e conclui, novamente, com a condição humana: com a fim do bem que vivemos – o doce canto - vem a tristeza, representada pelo choro. Por fim, o último terceto afirma que há uma mudança que o espanta ainda, mais: o fato de que não se muda, já como mudava antes. O verbo *soer*, quase em desuso, provém do latino *solere* que significa “estar habituado” ou “ter por costume”, isto é, a própria forma de mudar também se modifica.

Numa canção posterior a *Tempo Rei*, intitulada *O Eterno Deus Mu Dança* (1989) Gilberto Gil volta ao tema numa característica mais so-

cial, uma sociedade que clama por mudança. Há um certo tom profético: “Sente-se! Levante-se! Prepare-se para celebrar o Deus Mu Dança!”. Nota-se que, num dos textos que também se encontra no site a antítese é admitida: “Sendo que o sentido de “mudança” era, antes de tudo mais, o motivo principal da canção: a ideia paradoxal da transformação como a única constante no universo”. (GILBERTO GIL, s/d)

Em *Tempo Rei*, a antítese é igualmente admitida: a única coisa que permanece é que tudo muda, não há, pois, hipótese de paralisar o tempo e modificar a regra de ouro: o tempo devora a tudo o que é gerado por ele e sua esposa Gaia, a terra. Isto nos leva ao quinto verso, que une tempo e espaço neste processo de eterno processo de surgimento, crescimento e morte. Tudo isto se dá no tempo e no espaço, que navegam em todos os sentidos, de norte a sul, de leste a oeste, não há um só lugar em que alguma coisa permaneça. Na segunda parte da primeira estrofe temos uma dimensão das mudanças em relação à natureza e a última palavra nos lançará para a dimensão humana, que estará presente na segunda estrofe:

Pães de Açúcar
 Corcovados
 Fustigados pela chuva e pelo eterno vento
 Água mole
 Pedra dura
 Tanto bate que não restará nem pensamento

Os três primeiros versos indicam as transformações que ocorrem na natureza, trata-se do processo de erosão, provocados por agentes das intempéries, como a chuva e o vento. Evidentemente, há outras agentes naturais que não foram – e nem precisariam – ser contemplados pelo poeta, como a ação da gravidade, de agentes biológicos e químicos. Os dois últimos versos remetem a um ditado popular: água mole, em pedra dura, tanto bate até que fura; este ditado indica um processo de transformação causado pela constância de uma ação, mesmo que o agente seja, aparentemente, mais fraco que o paciente. No entanto, ele nos surpreende com a mudança do último verso para “não restará nem

pensamento”. Não restar “nem pensamento” também é uma expressão popular que significa: não restará nada, nem sequer a mais abstrata de todas as coisas humanas: o pensamento, que não está suscetível à ação da natureza, por isso, teoricamente, deveria sobreviver mais tempo.

No texto, a explicação é diferente desta nossa, ele afirma que o tempo eterno é um tempo onde “já nem pensar é possível”. Esta frase nos remete a uma ambiguidade: não é mais possível pensar quando se está mergulhado no tempo eterno e, portanto, não se está mais no tempo existência ou não é mais possível pensar, porque o nosso pensamento está limitado ao tempo existência e não pode compreender a transdimensionalidade do tempo existência? Tendemos, mais a considerar, na perspectiva do texto, a primeira. Do ponto de vista de um estudo mitológico é mais plausível a segunda interpretação, pois um dos arquétipos das relações entre deuses e seres humanos é que estes não tem condições de entender a dimensão da existência dos deuses, seus desígnios que, para nós, parecem absurdos, para eles, faz todo sentido, pois conforme lemos em 1 Coríntios 1, 25: “*Quod stultum est Dei sapientius est hominum et quod infirmum est Dei fortius est hominum*”: Pois a loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

Na segunda estrofe, a partir do final da primeira, adentramos na dimensão humana poetizada na canção.

Pensamento
Mesmo o fundamento singular do ser humano
De um momento
Para o outro
Poderá não mais fundar nem gregos nem baianos

A palavra pensamento é o motivo do início da segunda estrofe e dá sequência ao final da primeira na qual vimos que, conforme o dito popular, com a inevitável mudança, não restará absolutamente nada. A ideia dos dois primeiros versos dá a entender que o pensamento é uma característica singular do ser humano e que graças a ela, foi possível

fundar a cultura. A licença poética não precisa se preocupar com verdades científicas e filosóficas, então, deixemos de lado o fato de que os animais também pensam e assumamos a metáfora de que pensamento, na canção, é sinônimo de cultura. Novamente, há uma mudança na expectativa do leitor ou ouvinte que espera a conclusão costumeira da expressão “agradar gregos e troianos” e ele nos surpreende com gregos e baianos. Ora, mas se o pensamento – ou cultura – é capaz de fundar civilizações, como ele poderá, de um momento para outro, não mais fundar civilizações? Trata-se, a nosso ver, daquela perspectiva do terror da história: a de que a mesma potência humana que funda, destrói civilizações. Então, estes versos são o tom mais crítico ao humanismo, ao existencialismo, pois indicam que apostar somente na potência humana significa ter que conviver com a criação e a destruição de civilizações, a visão aterrorizante do anjo de Paul Klee que inspira o texto de Benjamin. Seria esta noção de pensamento equivalente à razão instrumental da Escola de Frankfurt? Em certo sentido sim, ainda que nesta tradição sociológica, haja uma hipostasia da razão, pois não é ela a única, nem a mais decisiva instância de escolhas do ser humano. Esta discussão, no entanto, deverá ficar para outro ensaio.

Mães zelosas
Pais corujas
Vejam como as águas de repente ficam sujas
Não se iludam
Não me iludo
Tudo agora mesmo pode estar por um segundo

Os três primeiros versos são uma advertência aos pais e mães: por mais que sejam zelosos, devem estar atentos, pois de repente, as águas ficam sujas, o que significa: a criança pode adoecer. Esta expressão nos lembra da mudança de aparência das secreções, especialmente a urina, do corpo humano, se a mudança indica a presença de substâncias não habituais, que refletem em sua aparência, odor, etc. indica a presença de uma doença, um alerta. Os três versos seguintes reforçam a constatação de que tudo muda, portanto quem está saudável hoje, pode estar

doente amanhã e tais mudanças podem nos surpreender; tudo pode estar por um segundo indica uma condição mental na qual o medo nos faz ficar atentos às inevitáveis surpresas do destino.

Por fim, o refrão é, com certeza, uma das mais belas poesias já escritas sobre o tempo. As chaves para a interpretação deste refrão, encontram-se no texto de Gilberto Gil, no qual afirma seu cristianismo e, também, no documentário biográfico *Tempo Rei* (1996) onde podemos constatar sua fé declarada, sincrética, que inclui elementos das religiões afro-brasileiras como o Candomblé e do cristianismo católico. No vídeo, vemos que Mãe Menininha do Gantois e Pierre Verger não concordam que o sincretismo seja algo positivo, mas Jorge Amado e Gilberto Gil, o consideram uma realidade e algo extremamente positivo e admirável. Em seu diálogo com Jorge Amado, Gil afirma: “Hoje em dia é difícil distinguir, quem está na frente ou atrás, em importância no caso de Oxalá e Senhor do Bonfim, ou seja, aquela entidade da qual não se pode muito distinguir, o Senhor do Bonfim e Oxalá, já são uma coisa só” (1996, 38’ e 48”- 39’05”). O escritor, por sua vez, afirma: “Acho que não há nada tão poderoso em matéria de sincretismo religioso do que a procissão da quinta-feira santa do Bonfim a procissão de Oxalá!” (1996, 39’ 06” – 39’ – 16”). No entanto, os versos do refrão não trazem esta perspectiva sincrética, mas, em nosso entender, totalmente cristã e especificamente católica. Nestes versos lemos:

Tempo rei, ó, tempo rei, ó, tempo rei
Transformai as velhas formas do viver
Ensinai-me, ó, pai, o que eu ainda não sei
Mãe Senhora do Perpétuo, socorrei

O refrão, além de ser uma belíssima obra poética, é, de fato, uma oração. O sentido rogatório é claro no texto e conclui o que foi dito nos versos anteriores nos quais ele descreveu que a inevitável passagem do tempo faz com que tudo se transforme, isto é, desapareça, seja os elementos da natureza, seja a cultura ou o próprio ser humano. A constatação da nossa finitude é chocante à psique humana e, para que ela

se mantenha equilibrada diante deste impacto é necessária uma vida simbólica que dê um sentido para as perdas inevitáveis pelas quais passamos ao longo da vida, inclusive a da nossa própria vida. Tudo o que é do ser humano é fadado à desaparecer! Nossa vida é constantemente defrontada com o estado de luto e o homem moderno, somente com os raciocínios não pode suportar a carga pesada desta realidade. Seu impacto provoca uma ruptura no equilíbrio psíquico e, fatalmente, dissociações. A vida simbólica pode ressignificar estas experiências constantes do luto, seja ela de qual religião – o que equivale dizer mito – for. O importante é que a pessoa se identifique psicologicamente com o mito que seguirá, budismo, cristianismo, candomblé, espiritismo, taoísmo.

No seu texto Gilberto Gil diz que sua canção é mais cristã e de fato, isto se constata e, dentro do universo do cristianismo, seu credo é mais especificamente católico. Ele roga três vezes “Tempo rei, ó tempo rei, ó tempo rei” o que, em linguagem religiosa representa um pedido muito intenso. “Transformai as velhas formas do viver”, ou seja, continue a mudar tudo como sempre, é uma aceitação da natureza do tempo. No terceiro verso ele chega ao ponto central da canção: “Ensinai-me, ó pai, o que eu ainda não sei” trata-se de um pedido de iluminação, uma epifania que o faça compreender e aceitar a passagem do tempo e a inevitabilidade das perdas que isto significa. O poeta reconhece que ainda não consegue aceitar sentimentalmente as perdas, ainda que compreenda racionalmente – conforme ficou claro ao longo da canção – que tudo acaba um dia, criado e consumido pelo tempo.

O último verso é de uma beleza infinita, demonstrando toda a genialidade poética de Gilberto Gil que, ao mudar ligeiramente a expressão original cria duas diferentes dimensões. Na primeira, podemos entender o sentido original é “Nossa Senhora do Perpétuo Socorro”. A mudança de *Nossa* para *Mãe* faz parte das expressões populares. Trata-se de uma referência à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Esta manifestação de Maria é caracterizada por um ícone bizantino clássico: Maria está com o Cristo criança no colo, ele olha assustado para dois anjos

que seguram os instrumentos da paixão que sofrerá futuramente: a cruz e a lança, com a esponja. Seu medo é patente na forma como abraça a mãe e, tensionado, acaba soltando uma das sandálias de seus pés. O título significa que Maria irá socorrer seu filho sempre que for necessário e, por extensão, todos os que tiverem necessidade de amparo num momento de dor. Assim, o poeta roga à Nossa Senhora para que, em sua disposição perpétua, console-o por alguma perda que o faz entrar no estado de aflição e que o leva à fazer a oração.

A segunda dimensão, provocada pelas mudanças que o poeta faz no título desta manifestação, invoca uma outra imagem de Maria. Ele mudou de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, para Mãe Senhora do Perpétuo. Assim, além da disposição perpétua dela em socorrer, a descreve como “mãe do Perpétuo”, isto é, a mãe do Tempo o que equivale a dizer, mãe de Deus, logo, mãe de Cristo. Este título de mãe de Deus aparece em outras orações católicas. A primeira é na Ave Maria, onde ela é apresentada como “Santa Maria, mãe de Deus” e na Salve Rainha lemos: “Rogai por nós, Santa Mãe de Deus”. Aqui, o Tempo Rei é o Cristo ou o próprio Deus e, tal como nas orações citadas, o poeta roga à mãe de Deus que o socorra: Mãe do Perpétuo, Deus e Cristo, socorrei. Desta forma, dentro do espírito mariano, ele pede ao pai, Deus, sabedoria “ensinai-me, ó Pai, o que eu ainda não sei”, mas à Maria, além dos ensinamentos, pede socorro, consolo neste momento de aflição que faz nascer a canção. Na teologia católica, apesar do importantíssimo papel de Maria, em nenhum momento se afirma que ela se torna o centro da fé, esta permanece cristocêntrica. Na fé popular Maria não ocupa o lugar central do Cristo, porém, sendo ela inteiramente humana, está mais próxima da realidade dos sofredores. Tal como, por exemplo, é retratado no *Auto da Compadecida* quando João Grilo, resolve apelar para Nossa Senhora, a fim de escapar das acusações do Encourado. Seu argumento é: “Está vendo? Isso aí é gente e gente boa, não é filha de chocadeira não! Gente como eu, pobre, filha de Joaquim e de Ana, casada com um carpinteiro, tudo gente boa!” (2013, p. 123) Quando Manuel (Jesus) lhe

pergunta se João não está se esquecendo dele, João responde: “Não é o que eu digo, Senhor? A distância entre nós e o Senhor é muito grande. Não é por nada não, mas a sua mãe é gente como eu, só que gente muito boa, enquanto que eu não valho nada”. (2013, p. 123). Ainda que Cristo esteja no centro da fé, Maria é a intercessora; se ele é o pai que ensina, ela é a mãe, que consola.

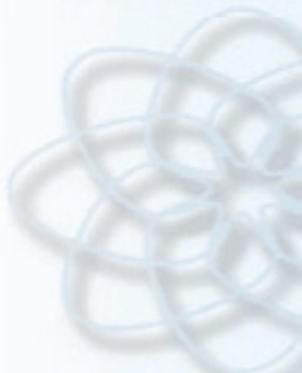
Conclusão

Nossa intenção, neste trabalho, foi analisar a letra da canção *Tempo Rei* a partir dos referenciais de estudiosos do fenômeno religioso. Em nossa perspectiva, esta canção transcende o limite do poético e transita para o numinoso, pois a referência ao Tempo Rei e à Mãe Senhora do Perpétuo são mais do que signos ou expressões poéticas, elas possuem valor simbólico para o compositor, na medida em que o elemento religioso nela presente não é apenas uma lembrança ou homenagem, mas uma verdadeira declaração de fé, conforme podemos constatar em outras canções e no documentário biográfico *Tempo Rei*. Esta impressão inicial foi reforçada quando nos deparamos com um texto no site oficial do compositor em que ele afirma que esta música é “uma coisa mais cristã”. Além disso, o próprio compositor nos explica que esta canção nasceu de um incômodo com a canção *Oração ao Tempo*, de seu amigo Caetano Veloso, pois ele identificou nela um certo ar existencialista que lhe causa certo incômodo. Assim, declara, de forma sucinta, porém muito solidamente os fundamentos filosóficos que tinha em vista. Procuramos aprofundar um pouco, na medida do possível, as indicações que o próprio Gilberto Gil aponta no seu texto e, acrescentamos algumas análises sobre a crise espiritual do homem moderno. Não sabemos se o poeta compôs esta canção em um momento que desejava compreender e assimilar a dor de uma perda ou se a compôs a partir de suas memórias ou ainda, de um exercício de imaginação. Sabemos, com certeza, que se trata de uma obra poética belíssima e, ultrapassando este limite, uma profissão de fé sincera e profundamente comovedora.

Referências

- A DOCTRINA DE BUDA. Tradução Jorge Anzai e revisão Prof. Dr. Mario Ricardo Gonçalves (FFLCH-USP): São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BENJAMIN, Walter. As teses sobre o conceito de história. *Obras Escolhidas*. Vol. 1. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CAMÕES, Luiz Vaz de. *Mudam-se os tempos mudam-se a vontades*. (Soneto). Fonte: <http://users.isr.ist.utl.pt/~cfb/VdS/camoes.html>. Acesso em 20/05/2020;
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito, com Bill Moyers*. Trad. Carlos F. Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno: cosmo e história*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, M. *The sacred in the secular world*. Cultural Hermeneutics, p. 101 – 113. Reidel Publishing Company. Dordrecht-Holland, 1973.
- FREUD, S. *História de uma neurose infantil e outros trabalhos*. Obras Completas de Freud, vol. 17. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- GILBERTO GIL. *Andar com fé (Canção)*. *Um banda Um (LP)*. EUA: WEA Discos, 1984.
- GILBERTO GIL. *O Eterno Deus Mu Dança (Canção)*. *O Eterno Deus Mu Dança (LP)*. EUA: WEA Discos, 1989.
- GILBERTO GIL. *Tempo Rei (Canção)*. *Raça Humana (LP)* Estúdio da Tuff Gong, Kingston, Jamaica; Estúdios Record Plant, Nova Iorque, Estados Unidos e Estúdios Nas nuvens, Rio de Janeiro, Brasil, 1984.
- GILBERTO Gil. Texto. Texto de Gilberto Gil sobre a canção “Tempo Rei” (<https://gilbertogil.com.br/>) acesso em 02/05/2020. (s/d) (Não há data de publicação. Em virtude da ausência de referências maiores, reproduzimos o texto em sua íntegra como anexo. Ele pode ser encontrado no site pesquisando-se pelo nome da canção.)
- JUNG, C. G. *A vida simbólica: outros escritos*. Trad. Araceli Elman. Petrópolis: Vozes, 2008.

- JUNG, C. G. (org.) *O homem e seus símbolos*. Trad. Maria L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- LACAN, Jacques. *O mito individual de um neurótico ou A poesia e verdade na neurose*. Tradução: Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- MAGALHÃES, Vasco Pinto s.j. Prefácio à 2ª edição da Autobiografia de Santo Inácio de Loyola. Tradução: Antônio José Coelho, s.j. Braga: Editora AO, 2015.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: da antiguidade à Idade Média*. Volume 1. São Paulo: Paulus, 1990.
- SANTOS, Milton. *O Tempo nas Cidades. Coleção Documentos. Série Estudos Sobre o Tempo*. Instituto de Estudos Avançados. Universidade de São Paulo, 1989.
- SUASSUNA, Ariano. *O Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Ediouro/Agir. 2013.
- VELOSO, Caetano. *Oração ao Tempo. Cinema Transcendental*. (LP). Califórnia: EUA. Verve, 1979
- VELOSO, Caetano. *Sampa. Muito (Dentro da Estrela Azulada)*. (LP). Companhia Brasileira de Discos (CDB), 1978.
- WADDINGTON, Andrucha. HOLLANDA, Lula Buarque. *Tempo Rei*. (Documentário). Duração: 105 min. Conspiração Filmes; Ravina Produções; Gegê Produções. Rio de Janeiro: Brasil, 1996.



Enviado em
06.07.2020
Aprovado em
17.10.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

*Doutoranda em
Ciências da Religião pela
Universidade Católica
de Pernambuco (2021-).

Mestrado em Teologia
pela Universidade
Católica de Pernambuco,
UNICAP (2020). Contato:
lucienelima324@gmail.com

**Doutora em Teologia
pela Faculdade Jesuíta
de Filosofia e Teologia.
Professora na Universidade
Católica de Pernambuco
(Unicap). Contato:
rita.gomes@unicap.br

Análise narrativa do livro de Jonas a partir do processo mimético de Paul Ricoeur

**Narrative analysis of Jonas's book
from Paul Ricoeur's mimetic process**

**Luciene Lima Gonçalves*

***Rita Maria Gomes*

Resumo

Neste artigo aborda-se o livro de Jonas, pelo método narrativo, utilizando o processo mimético de Paul Ricoeur, a partir da tríplice-*mimesis*: prefiguração, configuração e refiguração. O objetivo deste artigo é realçar a importância desse tipo de abordagem para a iluminação de um caráter próprio do texto de Jonas que fica obscurecido na maior parte das reflexões elaboradas sobre esse livro: o da literatura de manifesto. Para isso, analisa-se o texto de Jonas considerando seus quatro capítulos, que correspondem a quadros narrativos, principalmente por meio da refiguração, ou seja, pelo olhar do leitor. Com isso, conclui-se que esse método favorece a compreensão do livro tanto em sua condição de literatura quanto desua teologia.

Palavras-chave: Mimesis. Paul Ricoeur. Jonas. Israel. Leitor.

Abstract

In this article the book of Jonas is approached, by the narrative method, using the mimetic process of Paul Ricoeur, from the triple mimesis: prefiguration, configuration and refiguration. The purpose of this article is to highlight the importance of this type of approach for illuminating a specific character of Jonas' text that is obscured in most of the reflections elaborated on this book: that of manifesto literature. For this, Jonas's text is analyzed considering its four chapters, which correspond to narrative frames, mainly through refiguration, that is, through the reader's eyes. Thus, it is concluded that this method favors the understanding of the book both in its condition of literature and its theology.

Keywords: Mimesis. Paul Ricoeur. Jonas. Israel. Reader.

Introdução

A Bíblia é a narrativa da história do povo de Israel com seu Deus. São várias histórias, tecidas e entretecidas com experiências de alegria, tristeza, lutas, derrotas, sofrimentos, tendo como personagens principais: Deus e o povo de Israel. O Antigo Testamento é formado por essa diversidade de narrativas que foram compiladas ao longo do tempo.

No Cristianismo, desde os primeiros séculos, houve uma preocupação com a interpretação dos textos sagrados. Os Padres da Igreja foram os principais mestres dessa arte interpretativa dos textos bíblicos para os cristãos em um novo ambiente. Esse traço hermenêutico, característico do texto bíblico, e da fé cristã, justifica uma abordagem pelo método do teórico Paul Ricoeur.

O livro de Jonas é um bom exemplo dessa interpretação e reinterpretação da história do povo de Israel. Muitos autores caracterizam Jonas como um antipofeta. Para chegar a essa afirmação, eles se baseiam no vasto conhecimento da escritura bíblica e no papel dos profetas na

compreensão da fé do povo de Israel. A composição narrativa de Jonas foi possível porque se inseriu na dinâmica escriturística da tradição bíblica, na qual as histórias são narradas para uma maior apreensão de uma mensagem.

O que se pretende, aqui, é acompanhar a compreensão desse relato a partir da construção narrativa do teórico Paul Ricoeur através do processo mimético. Esse processo parte da *mimesis* I, prefiguração, na qual os elementos que compõem o mundo para o leitor estarão presentes na construção do mundo da narrativa. Passa pela *mimesis* II, configuração, na qual se tem o tecer da intriga, a reunião de personagens, acontecimentos num todo lógico. E chega a *mimesis* III, a refiguração, na qual se dá o encontro do mundo do texto com o mundo do leitor e as implicações desse encontro/embate. A leitura é a mediação desse duelo, do qual ambos, leitor e texto, não sairão ilesos. É a leitura que permite o confronto entre o leitor, com sua visão de mundo, e o mundo apresentado pela narrativa. O leitor deverá fazer esse percurso na busca pela compreensão de si pela mediação do texto através da narrativa. O leitor de Jonas é conduzido pelo processo mimético de Ricoeur nessa abordagem narrativa, numa tentativa de maior entendimento desse livro e de si, visando uma nova leitura da realidade ao seu redor, seus conceitos e sua fé.

O livro de Jonas e a compreensão narrativa de Ricoeur

Para a compreensão narrativa de Ricoeur, apresenta-se primeiro um arrazoado do processo mimético ou da tríplice *mimesis*. Na sequência, discorre-se sobre o tecer da intriga, sobre como se deu todo esse desenvolvimento no interior da narrativa de Jonas.

O processo mimético em Jonas

A compreensão narrativa de Ricoeur passa pelo entendimento do processo mimético. Porém, antes mesmo de falar do processo mimético, é necessário esclarecer o que o autor entende por *mimesis*. Ricoeur

interpreta a *mimesis* como uma representação ou imitação criativa do real realizada pela imaginação, não é uma simples imitação do real. Isso se dá por meio de um processo mimético dividido em três momentos ou tríplice *mimesis* interpretado da Poética de Aristóteles: *mimesis* I, *mimesis* II e III (RICOEUR, 1994, p. 59). Para Ricoeur, a literatura seria incompreensível se não apresentasse o que já existe na ação humana (RICOEUR, 1994, p. 101). Por isso, é essencial acompanhar esse processo mimético.

Na *mimesis* I, tem-se a representação ou imitação da ação, é a pré-compreensão do que acontece no agir humano, com sua simbólica, sua temporalidade, aquilo que é comum ao autor e ao leitor (RICOEUR, 1994, p. 101). O autor sustenta sua composição narrativa na compreensão prática do leitor. Sua percepção de mundo funda-se em uma pré-compreensão comum a ambos. Ela possibilita ao autor construir uma narrativa.

Já a *mimesis* II se refere à configuração da narrativa ou tessitura da intriga. Segundo Ricoeur, “é a operação em que se extrai de uma simples sucessão uma configuração” (1994, p.104). É o momento em que a ação se torna texto, em que se organiza a síntese do heterogêneo, os vários elementos são reunidos num todo lógico, levando em conta personagens, acontecimentos e o tempo.

A *mimesis* III é o momento da refiguração, é o ponto de encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor ou a apropriação, por parte do leitor, do mundo do texto. É o momento do impacto que a narrativa exerce sobre a visão que o leitor tem da vida, com seus valores e sua proposição de mundo. Isso se dá por meio da leitura.

Para Marguerat (2009, p.172), ao se empregar a tríplice *mimesis* de Ricoeur é importante que se façam algumas considerações. Primeira, para que a leitura seja uma experiência, é preciso que o texto (*mimesis* II) não coincida em todos os pontos com o mundo do leitor (*mimesis* III). Segunda, se os dois mundos coincidem, a leitura revelará uma seme-

lhança e o leitor encontrará a si mesmo. Terceira, quanto maior a distância entre os dois mundos, maiores serão as interrogações.

Em razão disso, Ricoeur insiste na noção de alteridade como dimensão fundamental da relação entre leitor e texto. Esse aspecto é basilar quando se trata dos textos bíblicos em geral e, de forma particular, da narrativa de Jonas. A estranheza que essa narrativa causa no leitor é condição de possibilidade para a busca de sua significação (MARGUERAT, 2009, p.172).

Na *mimesis* I, tem-se a pré-compreensão, o mundo da ação prática que é comum ao autor e ao leitor. Qual é o mundo, com sua simbólica e com sua temporalidade, que é próprio ao autor e ao leitor do livro de Jonas? O mundo judaico, com sua história, com sua compreensão e experiência de Deus.

Para construir essa narrativa, o autor se baseou na experiência de fé entre o povo de Israel e seu Deus, o chamado dos profetas, seu envio a proclamar a palavra de Deus, sua relação com os povos estrangeiros, de modo especial, a Assíria, um grande império com o qual Israel manteve uma relação de subordinação.

A relação de Deus como povo de Israel se dá por meio de uma aliança que compromete a ambos a assumirem um laço que os diferencia. Deus é o Deus de Israel, e Israel passa a ser o povo de Deus. Essa pertença os une e os singulariza perante as demais nações. A relação entre Deus e Jonas representa esse laço entre Israel e Deus.

Toda a vida de Israel está marcada por essa aliança e atestam isso seus costumes e suas festas ao se referirem a essa relação única. E, baseando-se nessa relação, nesse horizonte de sentido, o autor constrói sua narrativa. A figura do profeta era conhecida e respeitada no mundo judaico. O fato de Deus convocar alguém e enviá-lo também era conhecido pelos leitores da narrativa.

A história de Israel é marcada pelo domínio de povos estrangeiros, entre eles, egípcios, assírios, babilônios, gregos e romanos. O sofrimen-

to causado por essas nações estrangeiras era bem presente ao povo. A relação de Israel com estrangeiros sempre foi delicada, pois estava marcada profundamente em sua memória a diáspora e o exílio infringidos a Israel por povos estrangeiros (SCHÖKEL, 1980, p.1012).

Com a *mimesis* II, tem-se presente o momento da configuração, da construção da composição narrativa por meio do que Ricoeur chama tessitura da intriga. Ocorre quando todo esse conhecimento da vivência do mundo prático de Israel é reunido por meio de personagens e acontecimentos. Nessa disposição, o encadeamento dos fatos, torna-se plausível.

Narrar a história de um chamado profético e o envio em missão desse profeta, ordenado em meio às situações mais inusitadas, tudo isso orquestrado pela vontade divina, é a arte magnífica do autor da narrativa de Jonas. Ele torna plausível essa história por meio da disposição dos fatos. Tendo como horizonte de fundo as tradições de Israel foi possível compor, de modo verossímil, essa narrativa.

Na *mimesis* III se alcança o arco hermenêutico com a refiguração do real. Esse é o estágio em que ocorre o encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor, que se dá pela leitura. Ricoeur (1994, p. 87) afirma que o leitor é o operador por excelência que assume, por seu fazer, na ação de ler, o percurso da *mimesis* I à III através da *mimesis* II.

Como o leitor da narrativa de Jonas será capaz de, pelo modo como essa intriga foi tecida, confrontar o mundo de Jonas, o mundo do texto, com seu próprio mundo, com suas convicções religiosas, com sua fé, com seu sentimento de pertença a um povo e com suas implicações em relação aos estrangeiros? Essa questão terá mais chance de ser respondida quando for considerado o lugar do leitor na compreensão hermenêutica de Ricoeur.

O tecer da intriga em Jonas

O texto narrativo é o resultado da atividade criativa que configura a

experiência da ação humana. A noção de intriga passa pela organização que dá consistência ao texto, possibilitando uma distinção entre o que se conta, como essas ações foram construídas, e como serão interpretadas na narrativa (CARNEIRO, 2009, p. 108). A intriga tem a pretensão de mediatizar a organização textual e discursiva do texto literário.

Para Ricoeur, o termo intriga não é suficiente, ele prefere afirmar a tessitura da intriga ou o tecer da intriga, pois se trata de uma construção, de um processo que se estabelece entre a *mimesis* I e a *mimesis* III. A própria intriga tem um caráter processual (RICOEUR, 2006, p. 118). Nesse processo, o tecer da intriga extrai sua inteligibilidade da mediação que se caracteriza por conduzir a pré-compreensão ou prefiguração até a refiguração através do poder da configuração. A composição da intriga se enraíza na pré-compreensão do mundo e da ação, ou seja, de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal (RICOEUR, 1994, p. 84-86).

Como afirmado anteriormente, o tecer da intriga é a forma como a disposição dos fatos e o encadeamento das ações são organizados a partir do conhecimento prévio do mundo da ação do autor e do leitor. O tecer da intriga, além da função de mediação, tem também a função de integrar o que se conhece, a pré-compreensão e a pós-compreensão com seus traços tensionais.

O tecer da intriga medeia acontecimentos ou incidentes individuais, transforma incidentes em uma história, extrai de uma simples sucessão de fatos, uma configuração. O que se denomina síntese do heterogêneo é a unidade retirada de uma diversidade de acontecimentos, de uma totalidade temporal (RICOEUR, 1994, p. 104).

Ricoeur afirma que o tecer da intriga reúne traços heterogêneos, tais como: as circunstâncias, os atores, as interações, as intenções, os meios e os resultados acidentais. O tecer da intriga oferece a esses elementos o estatuto ambíguo de um todo concordante-discordante (RICOEUR, 2006, p. 119), como a história de um profeta desobediente, sua fuga da

presença de Deus, o fato de se esconder em um navio em meio a estrangeiros, considerados pagãos pelo povo de Israel. Também um adorador de IHWH que não apela para o seu deus em meio a uma tempestade e, quando descoberto, pede para que seja atirado ao mar. Todas essas peripécias já aparecem no primeiro capítulo!

No segundo capítulo, o profeta Jonas é engolido por um peixe e, depois de orar, é vomitado. Depois disso, finalmente, vai a Nínive anunciar a sua destruição. Com o arrependimento do povo, ocorre também o arrependimento de Deus, que volta atrás e desiste de destruir a cidade. Essa história termina com o desgosto de Jonas frente ao desenrolar dos acontecimentos.

O autor bíblico reuniu personagens fortes: Deus e o profeta Jonas; figurantes conhecidos pelo povo: marinheiros estrangeiros, um peixe gigante, ou um grande animal marinho. Acrescentou algo do imaginário popular, a repulsa de Israel pelos estrangeiros em decorrência de violências e abusos sofridos pelo povo. Tanto a crueldade dos assírios quanto a misericórdia de Deus eram bastante conhecidas dos israelitas. O tema da misericórdia de Deus aparece através de toda a Escritura. É dessa diversidade de acontecimentos históricos, de personagens e do mundo simbólico da tradição de Israel que o tecer da intriga, na narrativa de Jonas, é construído e com uma boa dose de ironia e de humor.

Para Ricoeur há outro ponto muito importante que ele nomeia “estatuto epistemológico da inteligibilidade” e que se apresenta pelo ato configuracional do tecer da intriga. Ricoeur afirma que ele possui afinidades com a sabedoria prática. O tipo de conhecimento que é apreendido por meio da narrativa, ou seja, da história contada, está relacionado com a sabedoria prática, com a busca humana pelo bem, pela felicidade que advém de uma vivência ética. A narrativa apresenta histórias que conduzem seus leitores a um aprendizado no nível prático da existência concreta (RICOEUR, 2006, p.120).

O tecer da intriga, na narrativa de Jonas, revela esse processo de

construção que se dá por intermédio da síntese do heterogêneo: personagens, ações, incidentes, os meios e o tempo. Todo esse entrelaçar de fatos é regido pela maestria do autor que organizou de modo admirável essa belíssima obra-prima da literatura bíblica.

Ricoeur aponta ainda outro aspecto importante que, segundo ele, necessita ser tematizado: o da relação entre tempo e narrativa. A dinâmica do tecer da intriga é a chave desse problema, a mediação entre tempo e narrativa se dá por meio do processo mimético. E pensa que “seguimos [...] o destino de um tempo prefigurado em um tempo refigurado, pela mediação de um tempo configurado” (RICOEUR, 1994, p. 87).

Isso significa que toda história narrada ocorre num tempo. A intriga serve de mediação à temporalidade própria da composição narrativa, que mistura duas temporalidades, de uma parte, a sucessão pura dos fatos, as peripécias da história; de outra parte, o aspecto integrativo, o cume, realizado pela configuração da história. Isso se relaciona com o duplo aspecto do tempo humano, ele é o que passa e o que permanece. Desse modo, a temporalidade na narrativa é a mediação entre o tempo como passagem e o tempo como duração (RICOEUR, 2006, p. 119).

A leitura como mediação entre texto e leitor

Todo o trabalho de construção da intriga realizado pelo autor como mediação entre a *mimesis* I (prefiguração) e a *mimesis* III (refiguração) necessita de um ator essencial nessa empreitada: o leitor. A tarefa do leitor é imprescindível na narrativa. Esse encargo será realizado por meio da leitura, é ela a mediadora necessária para a refiguração (RICOEUR, 1997, p. 273).

A leitura exige o confronto entre o mundo do texto, fictício, e o mundo do leitor, real. O destino final do texto se dá nesse encontro entre o texto e o leitor, o texto não pertence mais ao autor e nem ao seu leitor original. Esse percurso “para fora” ocorre pelo ato da leitura. Por isso, Ricoeur afirma que o texto se torna órfão de pai e se transforma em filho adotivo

da comunidade dos leitores que o acolhem (RICOEUR, 1989, p. 403). No entanto, esse encontro não se realiza de maneira pacífica, há uma tensão constante entre a solidez do texto e a infinidade de possibilidades de leituras. Essa relação é um jogo dialético que exige do texto e do leitor um encontro que transformará a ambos.

Há um grande investimento do leitor no ato de leitura, ele emprega toda a sua experiência de vida passando por diferentes sentidos da leitura: leitura-prazer, leitura-descoberta, leitura-emoção, leitura-instrutiva. O mesmo texto pode despertar diferentes ações, emoções e encontros em diferentes leitores. O texto, assim como o leitor, não sai ileso desse embate (MARGUERAT, 2009, p. 169).

Na dinâmica entre texto e leitor, a leitura faz parte do texto, ela está inscrita nele. Através dela, o texto adquire um novo sentido, já não é o que está escrito, mas o que revela a estrutura por meio da interpretação. Por intermédio da leitura, o leitor é o mediador último entre a configuração e a refiguração (RICOEUR, 1997, p. 285).

A leitura é um jogo a dois. Esse jogo realizado entre leitor e texto exige um pacto de leitura. O ato de leitura ocorre quando o leitor se apoia sobre o que afirma o texto e também sobre o que ele faz pensar. Ler é, então, um movimento constante em que se ensaiam hipóteses que a narrativa confirma ou discorda. É a memória que vai acumulando os dados que no processo da leitura da narrativa será usado e recomposto. O trabalho da memória é indispensável na leitura (MARGUERAT, 2009, p. 160).

Ricoeur discorre sobre uma operação analítica que exige do leitor atenção com relação aos sinais emitidos pelo texto, que orientam o leitor em sua decifração, processo que se dá pela explicação do texto. O confronto entre o mundo do texto e o leitor com seu próprio mundo leva a uma apreciação sobre o valor desse mundo. O significado da obra depende também desse julgamento. O texto coloca o leitor frente a uma tomada de decisão sobre a proposta de mundo que lhe é oferecida. Essa tarefa de aceitação ou rejeição cabe unicamente ao leitor, ninguém po-

derá assumir esse papel (MARGUERAT, 2009, p. 109-110).

Ler para compreender-se

O que se chama aqui projeto hermenêutico de Ricoeur refere-se à descoberta de si ou encontro de si mediante o texto visando uma ação. Ricoeur busca a compreensão de si através da compreensão diante do texto. Esse encontro se dá pela leitura. A leitura não está dirigida unicamente a uma interpretação do texto, ela deve levar o leitor a se apropriar do texto para depois se desapropriar e, então, reapropriar-se de um modo inovador de uma proposta de mundo dada pelo texto.

A leitura é o caminho percorrido pelo leitor orientado pelo texto para que haja um confronto entre o seu mundo e o mundo do texto. Por intermédio desse confronto, o leitor pode interpretar-se por meio da interpretação feita do texto. A questão central da hermenêutica é a busca de sentido de um texto. No entanto, a trajetória de interpretação de um texto só chega a seu termo quando o texto encontra o mundo do leitor.

Aqui se observa que a leitura entra em uma dinâmica que envolve o leitor de maneira existencial. A leitura tomará o leitor pela mão e o fará percorrer caminhos nunca antes percorridos. Quando Ricoeur fala em arco hermenêutico ou círculo hermenêutico, ele visa todo o processo mimético que parte de uma pré-compreensão do mundo, passa pela configuração e atinge uma refiguração, ou seja, parte do mundo conhecido do autor e do leitor até que esse leitor encontre um novo modo de ser em um novo mundo.

Para Ricoeur, isso acontece quando há o entrecruzamento pelo ato de leitura, quando o intérprete atualiza as diversas figuras de si projetadas pelo texto. Tem-se, então, uma apropriação autêntica que “exige do leitor um descentramento de sua subjetividade finita a fim de que possa receber do texto uma compreensão mais ampla de si” (RICOEUR, 2006, p. 54).

Isso implica que o leitor consinta em se desapropriar de si mesmo

para que possa encontrar novas possibilidades de ser no mundo através do texto. Os textos podem conduzir o leitor a um novo encontro consigo ancorado pelos textos, obrigando-os a uma tomada de decisão perante a vida.

O leitor de Jonas

Para se pensar sobre o leitor do livro de Jonas é necessário primeiro se perguntar de qual leitor se está falando: o leitor do tempo em que o livro foi escrito ou do leitor atual? O primeiro a esclarecer é que não se está pensando nos leitores reais hodiernos. Segundo, é necessário distinguir entre leitor real e leitor implícito. Em todo caso, o leitor do livro de Jonas deve ser situado na tradição histórica de Israel. O livro não fornece informações claras sobre a data de sua composição, menos ainda sobre seus leitores. É necessário, então, tentar reconstruir a imagem do leitor implícito, ou seja, o leitor que o autor tinha em mente ao escrever essa narrativa. Há consenso entre os estudiosos de Jonas que sua composição se deu entre o séc. IV e o séc. II a. C. O livro teria surgido como uma reação ao nacionalismo exacerbado de Esdras e Neemias. O limite é posto no séc. II porque nesse período Jonas já aparece entre os doze profetas no Antigo Testamento (MCGOWAN, 1971, p. 753).

O texto fornece alguns elementos que podem contribuir com a reconstrução de seu ambiente de nascimento, o que pode favorecer a construção do retrato de seu leitor implícito. O contexto é o do pós-Exílio e Israel já mantinha contato com povos estrangeiros. A experiência com o império assírio, que tinha por capital a cidade de Nínive, já ficou para trás há algum tempo. Por isso, é possível cogitar a suposta conversão dos habitantes dessa cidade, famosos por sua crueldade (MORA, 1981, p. 26).

A relação de Israel com os estrangeiros sempre foi conflituosa, desde o Egito até o Império Romano. Porém, para a contextualização do livro de Jonas, consideramos a tensão entre Israel e os povos estrangeiros do espaço de tempo que vai do Egito ao Exílio babilônico. Na retros-

pectiva da relação de Israel com as nações estrangeiras com as quais ele teve contato, começa-se com o Egito. Era para lá que os israelitas sempre iam quando fugiam das secas, buscando trabalho e alimento. Lá, entretanto, encontrou exploração e escravidão.

Quando Israel e Judá se estabelecem como reinos independentes os conflitos com os povos estrangeiros continuam, mas agora são mesclados com disputas por territórios e alianças com outros povos. A relação de conflito permanece. Após a destruição dos reinos de Israel e de Judá, pela força dos impérios assírio e babilônico, os exilados que retornaram da Babilônia empreenderam a restauração das muralhas da cidade e a reconstrução do Templo. Essa atitude gerou um conflito entre os que estavam voltando e a população de Jerusalém, composta pelos remanescentes já misturados com alguns estrangeiros vindos do Reino do Norte que escaparam, quando da destruição, fugindo para Jerusalém no séc. VIII a. C (ABADIE, 1998, p. 23-24). O livro de Neemias fala dos samaritanos que não concordaram com a reconstrução das muralhas e do Templo (Ne 3,33-4,5).

Os deportados que retornaram tinham a pretensão de restabelecer a configuração religiosa anterior ao exílio, mesmo tendo convivido com estrangeiros, desenvolveram uma aversão a eles. E, quanto à proposta de reconstrução da cidade e da religião, parece que não integraram o povo chamado da terra. Eles assumiram uma postura de total fechamento em relação ao povo da terra e não respeitaram sua maneira nova de se relacionar com Deus, diferente dos moldes ritualísticos anteriores.

Essas duas posturas, no retorno dos exilados, podem ser úteis na tentativa de reconstruir a imagem do autor de Jonas. Fica claro que ele parece refletir as ideias do grupo dos remanescentes, que fizeram uma experiência diferente com os estrangeiros e com a religião de Israel. No livro de Jonas, não há referência a Jerusalém nem ao Templo, nem aos sacrifícios, nem aos sacerdotes, nada disso aparece nessa narrativa. Há referência aos profetas. A história é construída revelando a livre escolha

de Deus por aqueles que contrariam as expectativas humanas (MORA, 1981, p. 27).

O autor pode, então, ter tecido essa narrativa pensando no grupo dos deportados. Seu leitor seria portador de todos os preconceitos contra estrangeiros e bastante apegado às tradições religiosas ligadas à Cidade Santa e ao Templo. Uma possível tarefa dessa narrativa é tentar desconstruir essa mentalidade xenófoba dos seus leitores ou quem sabe revelar um pouco mais da experiência profunda entre o ser humano e Deus para além das fronteiras de Israel (SCHÖKEL, 1980, p. 1008).

A partir de agora, empreende-se a tarefa de acompanhar o leitor da narrativa de Jonas e observar como ele, processualmente, é conduzido pela tríplice *mimesis* proposta por Ricoeur.

O caminho do leitor através dos quadros narrativos do livro de Jonas

É possível acompanhar o leitor de Jonas através dos quadros narrativos, observando como o narrador conduz o leitor nessa narrativa ágil e cheia de ironia teológica. Cada quadro corresponde, a um capítulo do livro de Jonas. No primeiro quadro, é apresentado ao leitor um profeta incumbido da difícil missão de anunciar à grande cidade de Nínive sua destruição. A profecia contra as nações estrangeiras era algo comum, no entanto, um profeta ser enviado a essas nações era um acontecimento inusitado. O chamado desse profeta desperta no leitor um sentimento de estranheza, mas ainda mais estranho é ver esse personagem fugindo de sua missão. O questionamento da missão por parte dos personagens que detêm um papel importante na história do povo de Deus é comum, mas, a fuga do cumprimento não havia sido vista antes.

A atenção do leitor é mantida nos vários estágios dessa fuga, apresentada em forma de descida até o ventre do peixe. A maneira como os estrangeiros são representados como piedosos, preocupados em não desagradar a Deus, oferecendo inclusive sacrifícios é também bastante inquietante. Para um judeu convicto de sua eleição, de sua fé, ver es-

trangeiros considerados pagãos de forma tão simpática parece bastante perturbador. O leitor não consegue perceber com clareza essa intenção do narrador, pois tudo é narrado de forma irônica. O leitor ainda não se vê na pele desse personagem tão contraditório.

No segundo quadro, a cena mais bizarra é a do profeta preso no ventre de um grande peixe. Aqui, o leitor se depara com a inveracidade dessa situação: um homem engolido por um animal marinho. O leitor pode prosseguir sua leitura tranquilamente pelo absurdo de toda essa narrativa. O toque de ironia continua quando Jonas, depois de orar a IHWH, é vomitado na terra. O leitor acompanha Jonas e aguarda como se sairá em sua missão.

No terceiro quadro, Jonas percorre Nínive em apenas um dia, proclamando sua destruição, e o inacreditável acontece: toda a população faz penitência e se converte de suas más ações. Outra grande ironia! Nações estrangeiras se arrependendo é certamente um acontecimento irreal, jamais poderia ocorrer. O mais espantoso ainda está por vir: IHWH também se arrepende e volta atrás de sua decisão de destruir a cidade. Nesse momento, o espanto e o riso devem tomar conta do leitor, porque é por demais absurdo que IHWH não cumpra sua palavra e revogue seus decretos em relação a uma nação pecadora, inimiga de Israel. O leitor pode ficar perplexo e não recordar sua própria história com IHWH, na qual, por várias vezes, Deus se arrependeu do castigo anunciado e mudou por compaixão ao povo, mesmo que esse povo não merecesse ou pedisse essa mudança.

No quarto e último quadro, o leitor se depara com Jonas aguardando o cumprimento da palavra de Deus. O riso pode brotar diante de um profeta tentando salvar sua reputação, esperando a destruição da cidade. Novamente, Deus vem até Jonas para uma conversa franca e aberta. O leitor já se impacienta com tamanha compreensão da parte de Deus em relação ao personagem, que se mostra ranzinza e irritadiço com toda essa situação de salvação de Nínive. O leitor supõe que, nessa con-

versa, Deus vai conseguir mudar a opinião de Jonas, abrir-lhe a mente, fazer com que ele tenha um pouco de compaixão por esse povo pecador como teve do arbusto.

Jonas segue resolutivo em suas convicções religiosas e nem mesmo Deus consegue mudar seu pensamento. O leitor encerra a narrativa perplexo com tamanha teimosia. Como Jonas pode ser tão cabeça dura? Deus tenta persuadi-lo de várias formas, mas sem êxito. Os questionamentos lançados a Jonas permanecem sem resposta, são questões abertas endereçadas ao leitor. Se Jonas não responde porque não consegue, essas perguntas ficam esperando, do leitor, um posicionamento, uma resposta.

Pensar no leitor implícito do séc. IV a.C. e como ele reagiu diante dessa narrativa possibilita indagar sobre o que fazer agora, o que pensar e como entender essa história. Afinal, o que pensar de Jonas, mas quem é Jonas? Como confrontar esse mundo com o seu e como pensar em outro mundo depois de percorrer esse caminho com Jonas? São indagações que só podem ser respondidas pelo leitor, se ele se desapropriar de si pelo ato de leitura da narrativa, para após a leitura se reapropriar de um novo olhar de si e de suas convicções religiosas.

Considerações finais

Ricoeur pensa a hermenêutica como a compreensão de si mediada pelos textos, visando um agir ético, sendo assim não uma simples interpretação de textos. Partindo dessa compreensão, analisar uma narrativa bíblica pelo processo mimético é muito pertinente. A leitura dos textos bíblicos pelos crentes supõe uma conformação à vontade divina expressa pelos textos, uma mudança de mentalidade, ou seja, uma conversão.

O livro de Jonas é bastante simbólico porque representa o protótipo do processo de conversão dos crentes em todos os tempos, a fuga da presença de Deus e a rejeição de sua presença perturbadora. Jonas tem muita dificuldade de entender os desígnios divinos, mais que isso, ele se

aferra as suas próprias certezas, não aceitando a possibilidade de olhar o mundo com um olhar diferente do seu, não considera descartar sua visão de mundo.

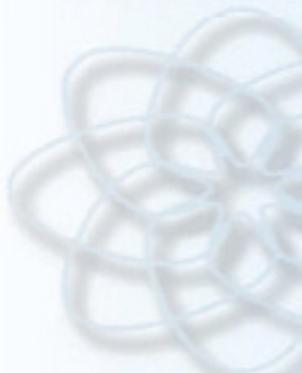
Promover o encontro desse processo mimético de Ricoeur no livro de Jonas é uma tentativa de conduzir o leitor a fazer o seu caminho junto com esse personagem buscando novos horizontes. O final da narrativa é aberto, os questionamentos colocados por Deus não são respondidos por Jonas, eles devem reverberar no seu leitor, inquietá-lo, desinstalá-lo de sua mentalidade fechada, para abri-lo a uma nova compreensão de si, do mundo e do próprio Deus.

Nesse sentido, a leitura do livro de Jonas com o aporte do processo mimético de Ricoeur lança o desafio para todo leitor hodierno desse texto porque vivemos em um mundo conflituoso com os “estrangeiros ideológicos”. Em um mundo globalizado, virtualizado, o estrangeiro perde um pouco seu estatuto étnico e se configura como aquele que pensa diferente e que deve ser combatido. O leitor hodierno de Jonas é convidado a responder aos questionamentos divinos dirigidos a Jonas e repensar sua resistência ao diferente.

Referências

- ABADIE, Philippe. *El libro de Esdras y de Nehemías*. Estella: Verbo Divino, 1998 (Cuadernos Bíblicos).
- BROWN, Raymond; FITZMEYER, Joseph; MURPH, Roland. E. *Comentário bíblico San Jerónimo*. EdicionesCristiandad: Madrid, 1971. II Tomo.
- CARNEIRO, Jose Vanderlei. *Por uma redefinição da narrativa à luz da narratologia contemporânea*. Fortaleza, 2009, 166f. Tese de doutorado (Doutorado em Linguística) Universidade Federal do Ceará, 2009.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação a análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.
- MORA, Vincent. *Jónas*. Estella: Verbo Divino, 1981 (Cuadernos Bíblicos).
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo I. São Paulo: Papyrus, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo III. São Paulo: Papyrus, 1997.
- RICOEUR, Paul. Éloge de la lecture et de l'écriture. *Études Théologiques et Religieuses*, v. 64, n. 3, p. 395-405, 1989.
- SCHOKEL, Luis Alonso; SICRE DIAZ, José Luis. *Profetas II*. Madrid: Ediciones de Cristiandad. 1980.



Enviado em
18.07.2019

Aprovado em
08.04.2021

V. 11 - N. 24 - 2021

* Doutor em Filosofia (Université Catholique de Louvain - 1970). Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: nzuben@puc-campinas.edu.

** Mestre em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Contato: anderson.siolli@gmail.com

DOI - 10.23925/2236-9937.2021v24p627-658

Alteridade, amor e fé na filosofia da religião de Miguel de Unamuno

Otherness, love and faith in Miguel de Unamuno's philosophy of religion

**Newton Aquiles von Zuben*

***Anderson da Silva Oliveira. br*

Resumo

O presente artigo apresenta um estudo sobre a relação entre o sentimento religioso e a busca de sentido para existência, a partir da filosofia da religião de Miguel de Unamuno. Procura-se explicitar como o sentimento religioso, na forma de uma fé pessoal, cria sentido para a existência. Para tal fim, empreende-se um estudo dos conceitos de alteridade, amor e fé, e sua articulação pela noção de consciência pessoal, na antropologia filosófica de Unamuno. A busca de sentido e o sentimento religioso se identificam no anseio de não morrer. Estão enraizados na afetividade humana, com o que contrariam a razão lógica e científica. Na contradição entre fé e razão, cabe à fé, pela palavra poética, criar sentido para a existência

Palavras-Chave: Filosofia da Religião.

Miguel de Unamuno.

Alteridade. Amor. Fé.

Abstract

This article presents a study on the relation between religious feeling and the search for meaning for existence, based on Miguel de Unamuno's philosophy of religion. This study seeks to explain how religious feeling, in the form of a personal faith, creates meaning for existence. For this, a study about alterity, love and faith and their articulation by the notion of personal conscience, in Unamuno's philosophical anthropology. The search for meaning and the religious feelings are identified in the desire to not die. They are rooted in human affectivity, which contradicts logical and scientific reason. In the contradiction between faith and reason, it is up to faith, through the poetical word, to create meaning for existence.

Keywords: Philosophy of Religion. Miguel de Unamuno. Alterity. Love. Faith.

Introdução

O cenário conceitual no qual se situa este trabalho é o da busca de sentido do religioso, no contexto da modernidade, em função da obra filosófica do pensador espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936). Unamuno teve grande relevância na inserção dos temas e questões do pensamento moderno na Espanha, entre o final do século XIX e início do XX. Ernest Curtius (1954), por esse motivo, lhe conferiu o epíteto de *Excitator Hispaniae*. Com efeito, Miguel de Unamuno é, juntamente com José Ortega y Gasset, um dos principais expoentes do pensamento filosófico espanhol do século XX.

O pensamento filosófico de Unamuno passou por muitas interpretações. Em Unamuno, teríamos uma filosofia da personalidade (MORA, 1985). Há, porém, quem não o considere um filósofo (ZAMBRANO, 2004), embora admita que sua obra literária tenha relevância e interesse filosófico, enquanto outros o tomam como um precursor do existencialismo (ABELLÁN, 1989). François Meyer (1962) e Cirilo Flórez Miguel (2014) mostram a proximidade da filosofia unamuniana com o vitalismo espiritualista de sua época, aproximando-o da abordagem filosófica de Henri Bergson (1859-1941). De fato, tanto para Bergson como para

Unamuno, “a vida transborda a inteligência” (BERGSON, 2015, p. 41). Ambos entendem a razão e seus métodos mecânicos e formais como insuficientes para dar conta dos problemas vitais. No entanto, Flórez Miguel (2014) não deixa de ressaltar que a singularidade da filosofia de Unamuno em relação ao vitalismo estaria em sua abordagem trágica. Sua filosofia também estaria, portanto, no domínio das filosofias trágicas, como as filosofias de Nietzsche e Schopenhauer (GALÁN, 1996). Para além das correntes citadas acima, Meyer (1962) aponta ainda, por exemplo, as analogias da filosofia de Unamuno com o pragmatismo, o romanticismo e o irracionalismo.

A Unamuno não desagradaria essa dificuldade de seus comentadores em acomodá-lo em alguma das correntes filosóficas de sua época. Nosso autor sempre foi avesso às classificações e buscou manter-se independente dos sistemas teóricos fechados. Mas o que dizer da interpretação que o desconsidera como filósofo? Conforme veremos, não se pode considerar Unamuno um filósofo, se tivermos um conceito de filosofia como sendo uma atividade estritamente racional, lógica ou analítica. Para Unamuno (1997), a filosofia, atividade profundamente enraizada nas inquietações humanas, está mais próxima da poesia que da ciência. Nosso autor tinha horror à filosofia profissional, encerrada nos limites da academia. Não se pode compreender a proposta filosófica unamuniana desde uma perspectiva estritamente racional do filosofar.

Esteja a razão com quem estiver – e todos a têm, em alguma medida –, o fato é que o pensamento de Unamuno é de caráter trágico. Nisto todos consentem. Estamos diante de um pensamento trágico que se expressa de múltiplas formas, podendo-se até mesmo falar da presença de várias “máscaras do trágico” (GALÁN, 1996), na reflexão unamuniana. Contudo, consideramos de extremo acerto a caracterização da filosofia unamuniana exposta na interpretação de Andrés Marcos (2008).

Marcos caracteriza a filosofia de Unamuno como estando “más de acuerdo a una fenomenología de la experiencia o mejor de una recrea-

ción o POÉTICA DE LA EXPERIENCIA”¹ (MARCOS, 2008, p. 94). Ora, que experiência Unamuno se propõe recriar poeticamente? A experiência que foi o tema do título de seu principal ensaio filosófico, publicado em 1913, o sentimento trágico da vida. Tal sentimento nasce com a descoberta da morte, e trata-se do desejo de vivermos para sempre, do anseio de imortalidade, mas conscientes de que morreremos. De se estar entre a esperança de que a vida tenha uma finalidade humana e a aterrorizante visão de que a nossa consciência termine na absoluta inconsciência, em nada. É a contradição entre o que a razão dita e o que vitalmente desejamos.

Da experiência de nossa finitude e de nossa solidão radical, nasce a fé de sua superação. É esse anseio de superação da morte, do sem sentido existencial, com todas as suas contradições, que Unamuno busca recriar com sua escrita.

Para a recriação poética de nossa experiência trágica da vida, Unamuno lança mão de vários gêneros e recursos literários. Quem se aproxima de sua obra o encontra transitando e experimentando novas formas, pelo ensaio (*Del sentimiento trágico de la vida*), pelo drama (*El otro*), pelo romance (*Niebla*), pelo conto (*El espejo de la muerte*), pela poesia (*El Cristo de Velázquez*) e por textos experimentais de difícil classificação (*Cómo se hace una novela*). Seja em prosa, seja verso, Unamuno explora as possibilidades da linguagem poética para superar os limites da linguagem lógica. Se está nos mostra a vida dissecada e fria, imóvel, a linguagem poética é capaz de nos revelar a vida palpitante desde as suas entranhas, em seu ritmo próprio.

Outro recurso, utilizado para a reflexão sobre a experiência recriada, é a inclusão dos leitores em seu texto. Unamuno (MARCOS, 2008) busca o engajamento e a cumplicidade do leitor, na criação do texto. O leitor, identificando-se com o autor pela leitura, torna-se o coautor do texto, recriando, não apenas o texto em sua coerência como também,

1. Ênfase em caixa alta feita pelo autor citado.

em si mesmo, a experiência vital de que o texto é o veículo. Em suma, Unamuno busca criar situações vitais em cuja implicação o leitor seja levado a uma vivência reflexiva do problema que propõe. Trata-se, contudo, de buscar uma reflexão dialética, dialógica, como alguns diriam, com o leitor desde a raiz afetiva do pensamento, em que cabe a discordância e a contrariedade em relação ao autor. Em outros termos, Unamuno tenta abordar juntamente com o leitor um problema vital, a partir de sua vivência recriada poeticamente, e não um problema de coerência lógica, abordado formal e abstratamente.

Usar da linguagem poética é pôr em jogo formas não delimitadas racionalmente. A literatura, a poesia, diria Unamuno, pode penetrar o que excede a razão sem cair em contradição: o ilógico e contraditório está no método científico, não na poética. A poesia não é a negação da filosofia, mas uma possibilidade para que a filosofia ultrapasse os limites da linguagem formal. O símbolo, a metáfora, enfim, a palavra poética mobiliza o imaginário na vivência afetiva do problema, buscando sua compreensão em sua concretude, despido de abstração.

Os que cobram rigor científico e lógico de Unamuno não percebem que, ao buscar esse rigor, Unamuno estaria sendo contraditório e incoerente com o que propõe a si mesmo. Conforme argumenta Andrés Marcos (2008, p. 91), teríamos a seguinte contradição lógica: “para demostrar que la realidad no ha de ser leída de forma científica se aportan pruebas científicas. Con esta acción estaríamos realizando e institucionalizando aquella forma de pensamiento que queremos desterrar”. O próprio Unamuno, em carta a seu amigo D. José A. Balseiro, datada de 27 de fevereiro de 1928, aponta: “mis supuestas contradicciones están en el lector adialéctico y clasificativo” (UNAMUNO, 2012, p. 250).

Para os que procuram provas que os guiem em segurança até uma conclusão logicamente verdadeira, ou definições e conceitos que estruturam um sistema fechado e sem contradições, a obra de Unamuno não passa de literatura com ambições filosóficas. No entanto, Unamuno não

pretendeu jamais construir um sistema filosófico, tão pouco elaborar um sistema para negar a validade dos sistemas racionais, o que não significa que sua obra esteja desprovida de continuidade e coerência. Já em 1985, nos ensaios que compõem *En torno al casticismo*, Unamuno deixa claro o método ao qual será fiel, no desenvolvimento de seu pensamento por toda a sua vida. Enfatiza o filósofo:

Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método, el de afirmación alternativa de los contradictorios, es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha. (UNAMUNO, 1916a, p. 20).

Em relação a essa perspectiva que põe a contradição como expressão da tragicidade da vida, Unamuno coincide com Kierkegaard, para quem “onde há vida, há contradição” (KIERKEGAARD, 2016, p. 229). Ainda segundo Kierkegaard (2016, p. 229), o “trágico e o cômico são o mesmo, na medida em que ambos são a contradição, mas o trágico é contradição sofredora, e o cômico é contradição indolor”. Assim, como Kierkegaard e Antero de Quental, Unamuno (1997) identifica o cômico com a razão e o trágico com a vida afetiva. Teríamos, desse modo, duas maneiras de situarmos a contradição: a cômica, via racional, vê a saída da contradição por sua resolução lógica, abstrata; e a trágica, a experiência viva da contradição, desespera da saída, pois não há resolução que não dilacere irremediavelmente quem vive a contradição.

A razão lógica vê na contradição a saída, porque o que está fora de seu sistema formal já é de antemão rejeitado como ilógico, sem sentido, e afastado do interior do sistema. Um sistema não questiona a si mesmo, pondo-se em contradição. O questionamento grave e sério, o qual o devolve à contradição, vem de fora, da vida que escapa dos limites traçados pelo sistema. Essa contradição vital já não é mais cômica,

motivo de riso e desdém. Instalada no interior da consciência como uma experiência dilacerante, torna-se um drama trágico em que as resoluções racionais são tão ilusórias quanto os sonhos que rejeita. O cômico suspende a contradição, a vê como resolvida, como irracional e ridícula, pois não pode admitir os dois extremos opostos de um problema: a razão tem que escolher. Todavia, o trágico vive a contradição na agonia, a luta, dos opostos, no ritmo da vida, sem poder escolher entre eles. O trágico se resolve, ou melhor, se dissolve apenas com a morte.

Para Unamuno, de todas as experiências a mais trágica é a consciência de finitude, refletida sobretudo em nossa morte pessoal. A tragédia não está simplesmente no fato de que morreremos, mas na ausência de sentido de nossa existência que o fato de nossa mortalidade nos revela. Se, ao morreremos tudo voltará ao nada de onde viemos, para que progresso, cultura, ciência, arte, política e religião? Para que tanto sacrifício? A tragédia está em preencher de sentido nossa vida e a que nos sobrevive. Tragédia que não pode ser solucionada pela ciência.

Estamos diante do que Ariès (2014) chama de “tentação do nada”, uma tentação presente sobretudo no século XVII e início do XVIII. Não se trata de uma simples tendência ao ateísmo ou de uma queda no niilismo. Essa tentação do nada corresponde à incerteza da fé, a qual, abalada pela razão dissolvente da modernidade em suas esperanças, não quer deixar de crer, pois a razão sóbria de ilusões apenas pode oferecer-lhe o nada. Não seria então a filosofia de Unamuno uma filosofia sem interesse para o pensamento contemporâneo? Muito embora Ariès considere a “tentação do nada” como algo característico da fase inicial da modernidade, segundo o historiador, “ainda hoje o nada pode nos interpelar com a mesma força que nos séculos XVII e XVIII.” (ARIÈS, 2014, p. 456). Para Unamuno, a interpelação do nada é o grande problema de que a ciência e a cultura moderna fogem, após trazerem a religião para os limites da razão. Assim, estamos em face de um problema religioso o qual a razão moderna não pode resolver satisfatoriamente. Conforme reconhece ainda Ariès, a vida futura “permanece o grande fato religioso

de todo o período contemporâneo.” (ARIÈS, 2014, p. 632).

É essa incursão pela tentação do nada e pela preocupação pela vida futura, pós-morte, que inscreve a filosofia de Unamuno em uma filosofia não só trágica como também religiosa. A filosofia de Unamuno é de motivação religiosa, pois aborda todo tema desde essa perspectiva religiosa de salvação de nossa consciência do nada. A religião é uma doutrina de salvação, movida pela palavra de cura. A questão, para Unamuno, é justamente esta: a de nos salvar do nada. O sentimento trágico é um sentimento que nos abre à perspectiva religiosa em que tudo se salva, tudo tem uma finalidade. Sua relação com a filosofia da religião pode ser vista em um duplo sentido, segundo París (1994, p. 428): “en cuanto el pensador vasco se ocupa directamente de religión y en cuanto — como decía Wittgenstein de sí mismo — enfoca todos los problemas desde un punto de vista religioso.” Esse ponto de vista religioso não é ponto de vista confessional ou proselitista: é, antes, profundamente laico e independente de ortodoxias. É um ponto de vista, conforme veremos, acentuadamente antropológico e está fundamentado em uma profunda reflexão acerca da consciência pessoal.

É a partir de sua ontologia da consciência que devemos analisar o tema da imortalidade da alma, na filosofia unamuniana. O “imortal anseio de imortalidade” (UNAMUNO, 1997), ao qual Unamuno dedicou inúmeras páginas de seus escritos, é uma paixão enraizada no próprio ser de cada pessoa. Unamuno costuma apoiar sua tese na leitura particular que fez de Espinosa (MEYER, 1962), afirmando que a essência do homem “no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir” (UNAMUNO, 1997, p. 26), esforço que implica tempo indefinido, o que significa, para Unamuno, que o homem não quer morrer nunca. E esse anseio de não morrer, a fome de imortalidade, o querer ser sempre, é a essência atual do homem.

Ademais, não apenas cada homem se esforça por perseverar em seu ser, como é consciente desse esforço. O que significa que ser, para

o homem, para a consciência, é, na fórmula unamuniana, *ser-se*, ser para si. Esse vínculo entre a persistência em seu ser e sua consciência ocorre de tal modo que é impossível a uma pessoa conceber-se como não existindo. O nada absoluto lhe é inimaginável e toda tentativa de trazer à consciência a representação do estado de absoluta inconsciência causa vertigem e angústia (UNAMUNO, 1997). Não existir é equivalente à ausência de consciência. E, como a consciência possui primado ontológico sobre todo o vivido e conhecido por ela, isto é, sobre a totalidade de seu campo de relação, de seu mundo, é pela consciência que o ser ganha sentido. Por conseguinte, o desaparecimento de uma consciência pessoal equivale ao desaparecimento de todo um mundo. Assim, ante a aterradora visão de seu “anonadamento”, a consciência vê desvanecer-se no nada radical, juntamente consigo mesma, todo o seu universo.

O *ser-se* é consciente não apenas de seu *conatus*, como também de sua finitude, da ameaça constante de deixar ser. Morte e vida se entrelaçam agonicamente na experiência de existir. Contudo, como sua essência é o empenho com que persiste em ser sempre o mesmo e ser mais, o homem não se resigna a morrer e tão pouco a perder sua consciência pessoal. Logo, a fome de imortalidade do *ser-se*, do homem consciente de si e de sua finitude, é ao mesmo tempo negação de sua finitude e de sua infinitude; é a busca agônica de perpetuar seu eu pessoal para além de si, no infinito, mas sem romper seu limite, sem deixar de ser ele mesmo.

De acordo com Unamuno, o religioso está enraizado na afetividade humana, e não em sua racionalidade. A ânsia de imortalidade e o desejo de Deus são, no fundo, uma só coisa. São o desejo de não morrer e a esperança de um além-morte, de imortalidade pessoal. Nosso objetivo, neste artigo, é indicar, a partir da filosofia de Unamuno, como esse anseio de não morrer, enquanto sentimento religioso, alcança a forma de uma fé pessoal que cria sentido para a existência. Para tal, veremos como a fé viva que Unamuno defende está associada intimamente com a alteridade da pessoa e o amor enquanto seu modo de ser.

A consciência pessoal como ser-se

Em sua obra mais célebre, *Del sentimiento trágico de la vida*, de 1912, Unamuno nos recorda: “Consciencia, conscientia, es conocimiento participado, es consentimiento, y con-sentir es com-padecer.” (UNAMUNO, 1997, p. 155). Toda obra da consciência se realiza e objetiva *com*, relaciona-se com o outro, de maneira que sem o outro não há o eu. Anos mais tarde, nas notas conhecidas como *Manual de quijotismo*, Unamuno (2005, p. 129) voltará a meditar sobre a mesma ideia, nos seguintes termos: “Con-sciencia saber con otro, ser convicto y confeso. La conciencia es social como el lenguaje. Verdad es aquello en que convenimos”, e mais adiante, no mesmo fragmento, afirma que a “consciencia es conciencia de algo”.

A consciência somente é, enquanto menção a algo, a outro. A intencionalidade intrínseca à consciência lhe dá caráter relacional. Não é apenas autorreferencial, contudo, também referencial a outro, determinando seu limite; é, pois, um ato de relação e desdobramento, de representação do outro; de si para o outro, e de si para si mesma. O desdobramento da consciência se dá pela consciência da própria percepção consciente. Nesse desdobramento de si mesma, a consciência se reconhece não apenas como *ego*, mas também como *alter*, um outro. O sujeito consciente, quando toma consciência de si, quando se põe como objeto, estranha de si mesmo, se vê como outro, representa-se para si mesmo. Não há introspecção pura, livre de conteúdo. A consciência é sempre um ato de objetivação, no entanto, enquanto ato, não é objetável. Fora de seu limite, da ação de seu corpo individual, a consciência jamais se encontra tangível. Segundo Unamuno (1997, p. 162), “ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.”

A existência da consciência é, portanto, uma atividade, um obrar, e só pode ser percebida enquanto obra, enquanto *ex-siste*, isto é, enquanto se coloca para fora, no mundo. A consciência é um ato, e podemos dizer que o ritmo com que se realiza esse ato, sua obra, é a personalidade,

o eu singular de um homem de carne e osso. O que existe é a pessoa, e a pessoa é representação de si no palco da história, é *ser-se*.

Em *Aforismos y definiciones*, de 1923, Unamuno faz a seguinte distinção entre ser e *ser-se*: “Ser no es lo mismo que serse. Un animal, aunque sea humano, es; una persona, se es. Serse es propio de la personalidad.” (1958a, p. 1192). E mais adiante, acrescenta:

Serse es ser para sí, y ser para sí es ser para los otros. El que no es en él otros y para los otros, el que carece de representación, no se es, y no es para sí, carece de personalidad. Y cuando se mira al espejo no se ve. Es decir, no se mira.

El animal que uno es no pasa de ser; la persona que uno es, se es. Y esta persona es el hombre histórico, el que hace su papel en su tablado, en su mundillo, el que representa el actor, el hipócrita. (UNAMUNO, 1958a, p. 1192).

Ser-se é ter consciência e de si, e ser para si, o que implica ser para os outros. Uma vez que o *ser-se* é resultado do desdobramento reflexivo da consciência, é impossível que um homem não se encontre consigo mesmo enquanto outro, representando um papel. É desse encontro consigo mesmo que nasce sua humanidade (JOHNSON, 1970) ou, em outras palavras, é desse encontro consigo mesmo e com os outros, a sociedade que representa em si, que o homem passa de simplesmente ser, de seu estado animal, para ser pessoa, um homem histórico.

No espelho de sua consciência, o homem desdobra-se em sujeito e objeto, porém, é esse desdobrar-se que é a realidade da consciência. Os dois polos do desdobramento (JOHNSON, 1970), o subjetivo e o objetivo, não podem existir um sem o outro. Essa correlação constante entre os dois polos faz com que a consciência humana seja sempre um *ser-se*, uma pessoa que representa seu papel na história para si e para os outros. A consciência é um cenário, um palco, no qual se representa o papel; no entanto, ao ator, conforme veremos, lhe é impossível tirar a máscara e deixar de representar (UNAMUNO, 2005).

A existência como problema religioso

Como podemos ver, a pessoa identifica-se com o *ser-se*, é a representação que um homem faz de si mesmo em sua consciência; e representação que faz de si e de outros para si mesma e para os outros, no drama histórico. A personalidade é constitutivamente histórica, isto é, faz-se na e pela ação histórica. Conforme Unamuno, há “en todo hombre dos, el de carne y hueso, el físico, y el de libro, el bíblico” (2005, p. 79) ou, em outros termos, há o homem real, o indivíduo, e o homem pessoa. A pessoa possui a unidade do indivíduo, porém, enquanto sujeito bíblico e histórico, a pessoa está sujeita a ser outro e relacionar-se com o outro. Em um movimento de desdobramento, a pessoa dirige-se para fora de si, ao mesmo tempo que se concentra em si mesma. Há uma alteridade intrínseca na constituição da personalidade.

Pode-se, contudo, pelo frisado anteriormente, questionar-se o seguinte: se a pessoa é o papel que se representa na história, ou seja, uma personagem ou uma máscara, então quem está por detrás da máscara, quem é o ator, o homem real? Conforme o que aqui já foi destacado sobre a natureza da consciência, sobre sua “irrealidade”, fica implícito que não há uma resposta simples a tal pergunta. É impossível saber quem é o homem real, pois este se confunde com a máscara, com o papel, ou o mito que fez ou fizeram de si. Atrás da máscara há apenas o vazio. Ao despir-se para ver-se no espelho, confronta-se com o nada, o fundo vazio da consciência. Porém, isto, para um homem consciente, que é pessoa, é impossível, pois sempre se vê representando-se, refletindo-se. Assim, “¿Hay desnudo completo?” – questiona Unamuno, para logo responder – “No, no hay más desnudo completo que el de la nada. Y esto porque todo es revestimiento, todo es traje, todo es forma.” (UNAMUNO, 1998, p. 50). Um homem não pode reconhecer-se sem seu traje, sem sua máscara, vive em si o “paradoxo del actor” (UNAMUNO, 2005, p. 80); somente pode ver-se representando desde fora de si mesmo, é “actor y espectador a la vez.” (2005, p. 80).

Desse modo, perguntar sobre o quem de alguém, por sua pessoa, não é perguntar sobre uma essência, uma natureza fixa e acabada, mas por sua existência. “Existir” – ensina Unamuno – “en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, ex-sistere.” (UNAMUNO, 1997, p. 195). Existir é, pois, estar fora de si, todavia, conforme nos lembra Unamuno, em seus monodialogos, “no se existe sino para los demás.” (1972, p. 11). O problema da existência da consciência pessoal, do eu singular de cada homem, é o problema de sua existência substancial, de sua realidade objetiva e de sua perpetuidade. O *cogito ergo sum* prova a insistência do eu, seu estar para e em si mesmo, e não sua existência, sua objetividade (UNAMUNO, 2005). O problema da existência pessoal é, no fundo, um problema religioso, pois se trata do problema de perpetuar e de dar realidade objetiva à consciência pessoal e de sua finalidade.

Em um dos fragmentos do *Manual de quijotismo*, encontramos o seguinte texto:

Yo sé quien soy! *Mihi quaestio factus sum*, Confesiones San Agustín. El problema fundamental, el único problema. No el de la felicidad, no el del deber, no el de la vida, el de la existencia. Existo o no existo? El problema religioso. Conócete a ti mismo. (UNAMUNO, 2005, p. 86).

Em Unamuno, a expressão “¡yo sé quien soy!” é equivalente a “¡yo existo!” (2005), e existir é obrar, que, nesse caso, significa expressar a pessoa, a si mesmo. Dessa forma, um homem se é obrando. Nesse sentido, Unamuno nos propõe que “el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.” (UNAMUNO, 1997, p. 162). E a obra de um homem é sua pessoa ou, em outras palavras, conhecer quem se é, é conhecer sua obra, pois “conocerse es el principio de la personalidad.” (UNAMUNO, 2005, p. 113). Logo, saber que se é, ter consciência de si, é obrar, porque todo pensamento reflexivo é ativo e possui finalidade. “Se piensa” – ressalta Unamuno – “para

algo y el para, la finalidad, supone acción y la acción realidad, es decir, externidad o exterioridad.” (UNAMUNO, 2005, p. 100). A ação de externar, de buscar dar realidade para a consciência, de existir, é obra de personalidade e sentido. Obra que se apoia no outro.

Alteridade

A alteridade intrínseca à formação da pessoa, na filosofia de Unamuno, se concretiza com outras duas esferas fundamentais para a constituição da pessoa, a do amor e a da fé. Duas esferas, cujo estudo nos levará ao que Unamuno considera o sentido autêntico do religioso.

Ora, conforme vimos, a pessoa se identifica com o *ser-se* que, por sua historicidade, está sujeito a ser outro e relacionar-se com o outro. O *ser-se* é constituído pela alteridade, o reconhecimento e a abertura para o outro. Pela alteridade, o homem não só é capaz de abrir-se à perspectiva de mundo do outro, como também essa outra perspectiva lhe revela instâncias de si mesmo até então ocultas ou obscurecidas, de tal modo que o conhecimento de si mesmo somente lhe é possível por via do conhecimento do outro. Aquele que se recusa a ouvir a voz do outro não pode compreender a si mesmo: “no comprende” – argumenta Unamuno – “uno que esa voz que cree de sus entrañas es la voz de los otros, de aquellos a quienes no quiere oír, que por sus entrañas le llega.” (1958b, p. 522). O si mesmo é conformado pelo outro, introjetado em uma pluralidade de vozes em várias instâncias representativas do eu. Cada homem leva em si uma multiplicidade de máscaras e papéis para representar, no teatro da história.

Pode-se aludir, dessa forma, a dois movimentos de alteridade que se complementam, um interior e outro exterior. Ao mesmo tempo que a pessoa se abre para o outro que está fora, num movimento de ex-sistência, ela interioriza as performances do outro, no palco do teatro interior que é a consciência. Esse outro introjetado relaciona-se com a imagem projetada de nós pelos outros, imagem esta também interiorizada e con-

frontada com o querer ser de cada um. O querer ser é que unifica e diferencia essa multidão interior. De acordo com Unamuno, a identidade do eu, o sentimento de si mesmo que constitui a personalidade singular de cada um, é resultante da relação de contraste com o outro. A alteridade possibilita olhar a vida desde o ponto de vista do outro, tendo em conta as diferenças pelo sentimento de semelhança.

Como podemos notar, em Unamuno, o tema da alteridade se desenvolve no questionamento sobre o outro que nos conforma em nossa subjetividade. É à luz desse questionamento que se deve compreender a personalização e o caráter autobiográfico do modo de Unamuno tratar os problemas abordados em sua obra. Conforme reconhece Tejada (2009, p. 110), “[...] debajo de la costra del don Miguel ‘yo-yoísta’, se puede detectar una interrogación fundamental sobre la alteridad alojada en el interior del sujeto.”

Unamuno sempre se defendeu da acusação de egolatria, feita por seus críticos. Sempre sustentou que, ao tratar de si, referia-se a cada um dos homens. Em *Del sentimiento trágico de la vida* (1997, p. 31), por exemplo, escreve: “[...] no se trata de mí tan sólo; se trata de ti, lector...; se trata del otro, se trata de todos y de cada uno”; lembremos que, para nosso autor, cada singularidade, cada consciência humana, é uma totalidade, e que, conforme suas palavras, o “singular no es particular, es universal.” (UNAMUNO, 1997, p. 31). Isso significa que cada eu singular é representativo de toda a humanidade. O “yo” unamuniano não é, pois, um “yo” histriônico, reduzível ao simples afã de notoriedade ou glória. O eu de Unamuno, o seu eu que se nos acerca e inquire por toda a sua obra, esse eu que insiste em falar sobre si mesmo, é o único pelo qual e com o qual o autor pode falar de cada eu humano. Ao falar sobre si, ao fazer “un trabajo de auto-cirurgía” (UNAMUNO, 1997, p. 321), ele nos convida a passar pela mesma experiência, isto é, a conhecer cada um dos homens, conhecendo a si mesmo. Nas palavras de Tejada (2009, p. 113): “Unamuno quiere hacer ver que el desnudamiento de su alma, lejos de mostrar unas ansias exhibicionistas o narcisistas, forma parte

eminente de un proyecto de conversión de la ciudadanía” ou, ainda, segundo Ferrater Mora (1985, p. 39): “Unamuno podía no hablar en nombre de ‘la humanidad’, pero aspiraba a hablar en nombre de cada uno de los seres humanos.”

Essa espécie de expressão lírica ou, em termos agostinianos, essa via interior para o conhecimento de si e dos demais, Unamuno a chamava de egotismo, em contraposição ao egoísmo. Em “¡Ensimismate!”, Unamuno (1972, p. 24) traça a diferença entre o egotista e o egoísta, nos seguintes termos: “El egoísta es el que defiende y exalta sus intereses, sus cosas, no a sí mismo, no al yo que es, y el egotista es el que se defiende y exalta a sí mismo, al yo que es.” O egotista não fala de suas coisas, mas de seu eu. Realiza uma reflexão sobre si mesmo e, desse modo, ao falar de seu eu, fala de cada outro eu pessoal. O eu egotista gravado nas páginas de seus escritos é um espelho para vermos nosso próprio eu, porque “el que se confiesa ante otro, de palabra o por escrito, le obliga al oyente o al lector a una confesión propia.” (UNAMUNO, 1972, p. 22). Diante da presença do outro que nos inquirir, que se aproxima e nos interpela desde um ponto de vista diferente, somos obrigados a nos expor. Conforme Unamuno, o “egotismo es una tierra común a los hombres todos” (1972, p. 23), é um eu comum que se revela um nós. É por esse “yo común” que podemos chegar mais facilmente uns aos outros e pelo qual o diferente desvela sua semelhança, isto é, sua mesma condição originária, já que “[...] lo verdaderamente original, es lo originario, lo común a todos, lo humano.” (1916c, p. 18). É esse “yo común” só é possível, em grande medida, porque somos conformados pelo outro, pelo semelhante, em nossa comum humanidade originária.

A personalidade é, pois, uma criação intersubjetiva. O indivíduo que Unamuno defende é o indivíduo aberto à comunidade, o indivíduo de alteridade, de sorte que, para o filósofo, o “propio de una individualidad que lo es, que es y existe, consiste en alimentarse de las demás individualidades y darse a ellas en alimento. En esa consistencia se sostiene su existencia y resistir a ello es desistir de la vida.” (UNAMUNO, 2005,

p. 177). Nessa perspectiva, ainda que para existir seja preciso insistir, a existência só se sustenta na con-sistência, isto é, na relação antropofágica com o outro. Os homens chegam a ser eles mesmos, a possuir obra pessoal, alimentando-se das “almas” uns dos outros. A obra individual, quando pessoal, é sempre obra comum, obra, na linguagem de Unamuno, do espírito. Essa obra pessoal fundada no “yo común”, que nos aproxima, encontra seu veículo de transmissão e sua qualidade espiritual, e se dá como alimento, pela palavra. A língua é uma atividade comunitária, a qual propicia a transmissão histórica da personalidade de uma comunidade, é a base do “yo común”, que permite o egotista ser espelho para o outro.

Ao questionar-se sobre a sua novela, o mito em que se convertia, com a obra que realizava, Unamuno ressalta:

El Unamuno de mi leyenda, de mi novela, el que hemos hecho juntos mi yo amigo y mi yo enemigo y los demás, mis amigos y mis enemigos, este Unamuno me da vida y muerte, me crea y me destruye, me sostiene y me ahoga. Es mi agonía. ¿Seré como me creo o como se me cree? (UNAMUNO, 2005, p. 187).

No íntimo da existência da pessoa, o que dá unidade ao seu obrar é a agonia, a luta, entre as múltiplas representações e narrativas de si. A realização do querer ser é agonia, pois se forja em contradição e contrariedade com o eu idealizado por si e pelos demais. Assim, a alteridade não é apenas a positividade do encontro com o que há de semelhante entre os indivíduos e dos elementos da tradição que compartilham; a alteridade é também a negatividade da irredutibilidade do outro, da diferença e distância que não podem ser superadas, de sorte que, numa pessoa, se dá a contradição entre as várias instâncias representativas de si mesma. Ao obrar, existir, a pessoa se coloca contra o outro que a situa desde fora, desde sua própria existência. Logo, entre uma pessoa e outra dá-se uma relação intersubjetiva marcada pela contrariedade de suas obras, de seus papéis históricos. Essa contrariedade e distância

do outro, a qual faz com que não possa ser reduzido, que seja sempre radicalmente outro, é causa do choque doloroso que leva um indivíduo a ter consciência de si e de sua obra. Sem o outro que está *contra*, o problema da personalidade nem mesmo seria colocado, pois tudo seria o mesmo.

Abertura para o outro: o amor

Somente conhecendo o outro, um homem conhece a si mesmo, e “puesto” – acrescenta Unamuno – “que conocer es amar, acaso convendría variar el divino precepto y decir, ‘ámate a ti mismo como amas a tu prójimo’.” (UNAMUNO, 2005, p. 224). O amor é o sentimento, o desejo, melhor dizendo, que constitui a alteridade. O amor faz com que o indivíduo rompa o narcisismo do eu e se abra ao outro. Somente aquele que ama pode chegar a ser pessoa. A fim de compreendermos a importância do amor para a constituição da vida humana, na filosofia de Unamuno, recordemos que o filósofo espanhol compreende o homem como um ser fundamentalmente sentimental, pois, em sua filosofia, o sentir-se ser é anterior ao saber-se ser. E, conforme observa Flórez Miguel (2014, p. 17), de acordo com Unamuno, “el sentimiento más originario del hombre no es el de la angustia de sentirse único y sólo, sino el sentimiento del amor, que es un sentimiento íntimamente unido al concepto de persona.” Conforme nos deixou escrito Unamuno, “el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu.” (UNAMUNO, 1997, p. 149). O amor é o modo pelo qual se sente a si e aos outros, é o modo de ser fundamental do homem que, na fórmula agostiniana, anseia “amar e ser amado” (*Confissões* II, 2, 2). Não é, por conseguinte, apenas um estado de consciência, mas o modo pelo qual a consciência rompe sua totalidade em direção ao todo que está fora de si, é o que permite sua relação com o outro, ou seja, ser pessoa.

Contudo, o amor também tem suas gradações. Há um amor sexual,

originado do instinto de conservação do indivíduo, e há um amor espiritual ou compassivo, nascido do instinto de perpetuação da pessoa.

Tomando como ponto de partida o amor sexual, o amor voltado para a satisfação dos impulsos de reprodução e deleite sexual, Unamuno procura demonstrar que o verdadeiro amor está na perpetuação do espírito dos amantes e não na perpetuação da carne. De acordo com Unamuno, somente o amor compassivo é realmente, de forma íntegra, amor. O amor, como toda a atividade da vida humana, tem sua origem na constituição biológica humana, por isso, Unamuno irá afirmar que o amor sexual é o tipo gerador de todo outro amor (UNAMUNO, 1997). Nessa forma, a relação de amor entre as pessoas é um egoísmo mútuo: busca-se mais a própria satisfação do que a relação com o outro, porque cada “uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el outro.” (UNAMUNO, 1997, p. 150). Embora, nessa fase, o amor seja essencialmente a busca de deleite pessoal, não está ausente a dor de amar, porque o “amor busca con furia, a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera.” (UNAMUNO, 1997, p. 148). Para além do prazer imediato, o amante procura perpetuar-se no outro. Esse encontro amoroso com o outro é marcado pela negatividade da dor, pois esse perpetuar-se é, ao mesmo tempo, um entregar-se ao outro.

O amor coloca ambos os amantes em sua verdadeira realidade. Os amantes, ao se relacionarem sexualmente, perpetuando-se em sua prole, sofrem a dor de perpetuar a morte, a dor de proteger e perder. É desse amor animal, e da dor que engendra, que surge o amor “espiritual y doloroso”, o amor com plena consciência de sê-lo. A dor que o amor espiritual engendra é, portanto, a dor da alteridade, a dor de saber-se distinto dos demais, ao mesmo tempo que deseja ser o outro, isto é, experimentá-lo em sua real alteridade.

A relação movida apenas pelo deleite sensual não descobre a alteridade, pelo contrário, vê o outro como igual, anulando a alteridade.

Segundo Unamuno, quando “se goza olvidase uno de sí mismo, de que existe, passa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor.” (UNAMUNO, 1997, p. 156). O gozo, o deleite, causa o alienamento de si mesmo, o qual impede o conhecimento de si e do outro. Essa passagem para outro não é a passagem pela alteridade, a qual causa dor e sofrimento, mas pelo deleite da igualdade. Este é o movimento típico do narcisista, cujo amor é sempre amor próprio, uma espécie de deleite sensual de si mesmo. O narcisista busca o igual, aquele que reflete sua imagem e, por isso, vive assim sem consciência real de si mesmo, ou negando seu real ser pela fuga da dor. O outro somente é admissível para ele, enquanto uma extensão de si mesmo, ou objeto de prazer. Dessa maneira, ele se aliena, porque, sem a alteridade, se confunde com o outro enquanto extensão de si, ou o rejeita completamente, por ser sua negação. Somente se ensimesmando, voltando-se para sua própria solidão e diferença, por meio da dor, é que volta a si mesmo e que se reconhece e conhece o outro.

A relação com o outro, o diferente, ao invés de anular o sentimento de si mesmo, alimenta-o. Apenas pela dor se chega a ser pessoa, visto que, conforme Unamuno (1997, p. 216), a dor “es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona.” O narcisista, o sujeito de amor-próprio, não será capaz de conhecer a si mesmo, de criar uma obra pessoal autêntica, enquanto não chegar a si mesmo pela dor que é amar o outro. O amor narcisista, sem sofrimento passivo, não é realmente amor, já que o “amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo y complaciente, no es tal amor.” (UNAMUNO, 1997, p. 217-218).

Vemos, portanto, que o sofrimento é a condição para ser pessoa e para o amor espiritual. Assinala Unamuno (1997, p. 151):

[...] los hombres sólo se aman en amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de em dolor común. Entonces se conocieron

y se sintieron, y se em-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

E é por esse amor compassivo que se dá a abertura para o outro. Essa abertura coloca o outro não mais como objeto, ou como inimigo, todavia, como um semelhante com quem se padece uma mesma dor. A semelhança das demais pessoas é “el lazo común que nos une con ellas en el dolor.” (UNAMUNO, 1997, p. 156). O amor revela a semelhança na diferença, por meio da alteridade, afirmando-a num campo comum. Como semelhante, o outro não perde o seu mistério, sua distância e irreducibilidade, aquilo que o torna outra pessoa. Não se cria, assim, conforme a expressão de Han (2017), o “inferno do igual” no qual a alteridade é anulada, erodindo o amor e as relações pessoais com sentido. Aos amantes, o amor compassivo lhes revela sua “común miseria y su felicidad común” (1997, p.152), a proximidade que os torna semelhantes.

Essa aproximação reveladora da semelhança entre os seres é elemento constituinte da pessoa; toda pessoa se constitui na relação com o outro. “Mi yo vivo” – escreve Unamuno – “es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás yos.” (1997, p.187). O si mesmo é, em seu palco interior, a consciência, a relação e representação de outros. Segundo Unamuno (1997, p. 154), “el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece”; ama-se somente o que é semelhante, porém, é o amor que busca e nos revela as semelhanças, porque a “compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional.” (UNAMUNO, 1997, p. 153).

Dessa forma, pelo ato de amar, os homens conhecem sua própria miséria e dependência do outro. E os que conhecem sua “aparencia-lidade”, seu estado de nonada, conhecem a “aparencialidade”, a “naderia” dos demais, se compadecem deles, os amam, isto é, vivenciam

uma mesma dor. Eles se compadecem do outro por sua semelhança em “aparencialidade”, por não serem mais que um nonada. E assim, de compadecer-se de si e do próximo, passa-se aos poucos a amar, personalizando todos os outros seres. Quando alguém sente o universo dentro de si, em sua consciência, onde “todas las cosas han dejado su dolorosa huella”, chega “al tedio de la existencia, al pozo del vanidad de vanidades.” (UNAMUNO, 1997, p. 154). Quando se conhece e se sente a finitude de todos os seres é quando se passa a compadecer de tudo, ao amor universal. Sentir o todo dentro de si é personalizar esse todo, criar um laço de relação, isto é, estabelecer uma comunidade com o todo.

O amor rompe, pois, o limite de nossa consciência, “nos hace” – salienta Unamuno – “personalizar al todo de que formamos parte” (1997, p. 165). O homem não se resigna a estar no mundo só como mais um fenômeno objetivo, entretanto, atua sobre o todo do universo, personalizando-o, dando vida e sentido ao seu mundo. É a imaginação, pela faculdade da fantasia, que é a força geradora de empatia. A fantasia, por obra do amor, nos revela a luta pela existência de todos os seres, personaliza-os, isto é, lhes confere uma vontade e consciência próprias. Pela imaginação se penetra na totalidade do outro, em seu mundo; é a imaginação que cria a consciência social e nos mantém viva a consciência do outro, não apenas como fenômeno objetivo, mas como um semelhante que padece da mesma dor e alegria.

Al oírle un grito de dolor a mi Hermano – nos fala Unamuno –, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuimiento, de visión interior (UNAMUNO, 1997, p. 157).

Por essa consciência aguda do sofrimento, próprio e dos demais, dessa dor que se converte em angústia por amar e ser amado, e por nos revelar ao mesmo tempo a morte e a vida, o vazio e a plenitude da vida, o amor se converte, na filosofia de Unamuno, no sentimento propriamen-

te trágico da vida humana. Mesmo quando só se vislumbra sofrimento e morte, o amor cria, contra toda lógica, esperança naquele que ama. O amor é o sentimento que dá sentido ao mundo, que salva a todos, indiscriminadamente, atribuindo-lhes generosamente bondade; o amor não entende de códigos e, por isso, perdoa. O amor cria esperança e por ela se mantém, porque, conforme Unamuno (1997, p. 211), o amor “mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene.” (1997, p. 211). Quem ama se compromete sem garantias, por isso, entrega-se totalmente à esperança de criar amor, isto é, de perpetuar não a morte e a carência de ser, mas vida e a esperança. Ora, a base de toda esperança, a força que a mantém, é a fé. Amor, esperança e fé vão unidos um ao outro, de maneira que, na falta de um desses elementos, o outro não se concretiza.

A Fé criadora

A fé é condição necessária para a prática de amar, pois sustenta a sua esperança. E, embora sustente a esperança, que seja a força que a mantenha, a fé é, por sua vez, fruto da esperança. Entre esperança e fé há dependência mútua. Ter fé é viver de acordo com a realidade que ela representa e que se espera ou, em outras palavras, ter fé é uma vivência de comprometimento com a concretização daquilo que se espera. De fato, conforme vimos, o amor, que é o modo fundamental pelo qual se expressa o desejo humano pela vida, seu desejo de conservar e perpetuar a vida, nos faz buscar com esperança sua conservação e perpetuação. A instância primeira do ato de crer é a esperança: a fé, mais que conectada à esperança, lhe está subordinada (UNAMUNO, 1997). Assim, Unamuno ressalta que “no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos.” (1997, p. 200). Não é a fé, portanto, que cria a esperança, mas a esperança oriunda do amor pela vida, o desejo esperançoso de perdurar nela, que cria a fé.

Nesse sentido, a fé não pode ser confundida com a adesão sem reflexão, por simples costume ou educação, a um conjunto de dogmas, isto é, de códigos. Toda fé autêntica é, para Unamuno, obra de uma experiência íntima e pessoal. Sem tal experiência, que é sempre de amor e esperança, toda fé perde seu valor e sentido. Logo, Unamuno (1997) distingue entre a fé autêntica, fruto da experiência íntima de cada pessoa, e a fé implícita ou “fe del carbonero”, como ele costumava chamá-la. Esta última, a “fe del carbonero”, é a fé dos que creem naquilo que foram educados para crer; sem qualquer reflexão; é apenas uma submissão ao que lhes chega posto por uma autoridade socialmente reconhecida. A fé autêntica, conforme Unamuno, não é dogmática, mas produtiva, isto é, ela mesma cria seu objeto.

A forte oposição que manteve Unamuno, em toda sua vida, a todo tipo de dogmatismo fez com que tecesse duras críticas à fé implícita, especialmente no modelo católico de seu tempo. No ensaio *La fe*, de 1900, defendia uma perspectiva irracional da fé, uma “fe religiosa más que teologal, fe pura, y libre todavia de dogmas” (UNAMUNO, 1916b, p. 225); fé que é, antes de tudo, *pistis*, confiança, e não *gnosis*, conhecimento. No entanto, anos mais tarde, em *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno reconhece que a “fe pura libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse.” (UNAMUNO, 1997, p. 200). A fé é interpretada, por conseguinte, como um elemento composto, no qual entram um elemento cognoscitivo e um elemento afetivo; e se apresenta como uma forma de conhecimento, ainda que não racional. Daí a dificuldade de separá-la de dogmas e doutrinas.

No entanto, esse elemento racional da fé autêntica faz com que as convicções e certezas, daquele que crê, não estejam desprovidas de incerteza. O crer, conforme recorda Unamuno (1997), possui dois sentidos contraditórios, na língua castelhana corrente: um, o de maior grau de adesão a um conhecimento tido como verdadeiro, e o outro, de adesão

vacilante. Todo ato de fé é um comprometimento que implica um risco, pois sua convicção e certeza não garantem sua verdade. Quem crê está sempre sujeito ao engano. De acordo com Unamuno, a fé, por mais convicta que esteja, leva consigo um elemento de incerteza. A fé está subordinada à esperança, e não se pode ter plena certeza do que ainda está em estado de promessa.

A dúvida é, desse modo, um elemento da fé, seja pelo elemento pessoal do engano naquilo em que se confia, seja pelo elemento racional que questiona e contradiz a fé, sobretudo quando está se faz dogmática. Assim, a fé como elaboração consciente de nossa esperança precisa ser transmissível e compreensível, e só o pode ser sob o signo de um pensamento, ou sentimento, feito ideia. Entretanto, segundo Unamuno (1997, p. 130), “si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga trasmisible -y ante todo trasmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y consciente-, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe.” A fim de melhor compreender essa relação entre fé e razão a que alude Unamuno, é preciso não perdermos de vista alguns dos pressupostos fundamentais de sua filosofia.

Lembremos que todo conhecimento surge, em primeira instância, da necessidade de conhecer para viver. O conhecimento, por mais abstrato que seja, está subordinado à vida. O mundo fenomênico nos é dado, primeiro, pelo sistema trófico, o qual nos revela o mundo objetivo, para logo depois a razão lhe dar forma, figuração; não podemos esquecer que a razão brota da fantasia, que a razão trabalha sobre o sentido social, fruto do amor, que é a imaginação. A distinção formal e objetiva da realidade, conforme já frisamos anteriormente, surge do esforço de imaginação e comunicação intersubjetiva do sentimento do mundo de cada consciência. A razão, que trabalha sobre as percepções antropomorfizadas pela linguagem, cria seu objeto tanto quanto a fé. No entanto, o fim da vida é viver e não compreender (UNAMUNO, 1997). Daí que, diante da razão, que é potência analítica e definidora, que atua sobre os fenômenos, depurando o que há de ilógico na fantasia, enfim, diante da ciência que nos

dá um mundo objetivo, matando o mundo ideal, é compreensível que a vida se apoie na fé, que cria e sustenta o mundo ideal que a consola e satisfaz seu anseio fundamental de imortalidade, este que não pode senão ser negado pela razão diante dos dados da experiência. Em outros termos, enquanto a razão afirma o limite, definindo a realidade de maneira objetiva, a fé, guiada pelas esperanças do amor, cria um mundo ideal, isto é, um mundo no qual encontra um sentido para a vida.

A fé autêntica é, para Unamuno, como podemos ver, uma fé agônica. Ainda que a razão se volte contra a fé, é graças à dúvida por ela implantada que a fé se torna ativa e pessoal. A fé sem o elemento da dúvida corre o risco de ser apenas uma fé implícita ou de se degenerar em fanatismo. Não obstante essa necessidade do elemento racional, a fé, enquanto fruto da esperança e do amor, é um elemento volitivo, que visa sempre à ação prática, e não à compreensão teórica. Aquele que crê cria o mundo pela sua vontade. Assim, para Unamuno, “creer es, en primera instancia, querer creer.” (UNAMUNO, 1997, p. 130).

A fórmula existencial dessa fé agônica, Unamuno a encontra no capítulo IX do Evangelho segundo Marcos. A passagem nos relata o pedido de um pai para que Jesus salvasse seu filho do espírito que o afligia desde criança, se Jesus pudesse fazê-lo... Esse pai angustiado, ao ouvir de Jesus que todas as coisas são possíveis a quem crê, exclama: “Eu creio! Ajuda a minha descrença!” (Marcos, IX, 24). Ao que Unamuno comenta: “Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse.” (UNAMUNO, 1997, p. 136). A fé se sobressai à razão pela ação, é flor da vontade. Os homens, por suas obras, por obrarem de acordo e em defesa daquilo que creem, é que criam a fé. Por isso, afirma Unamuno que “los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires.” (UNAMUNO, 1997, p. 204). Aquele que viveu por sua fé deixa não apenas princípios teóricos, contudo, uma obra pessoal, um testemunho de vida, para a história.

Diferentemente do conhecimento, *gnosis*, a fé aceita a incerteza em seu interior, pois a fé é essencialmente confiança, *pistis*, no que está por se concretizar. Não se crê em algo, como nas palavras de uma promessa: crê-se em alguém que promete ou assegura algo. Aquele em quem se acredita, em quem se tem fé, é o elemento pessoal objetivo da fé, “porque la fe, garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo.” (UNAMUNO, 1997, p. 200). Conforme Unamuno, esse elemento pessoal da fé, a relação de confiança, é seu elemento propriamente religioso, porque, sendo o maior desejo e esperança do homem o de viver sempre, é a confiança de que há um Ser pessoal, o qual possa concretizar esse desejo, que lhe justifica confiar nesse Ser que transcende sua situação mortal. Não se crê na ideia de Deus, mas em Deus.

A fé se refere, enquanto vontade, sempre ao porvir, subordina-se à esperança, isto é, crê-se no que se espera. Não se tem fé no que é ou no que foi, a não ser como garantia ou promessa do que virá (UNAMUNO, 1997). Todavia, embora esse elemento pessoal possa levar ao engano, é justamente “este elemento personal de la creencia le da un carácter afectivo, amoroso y sobre todo, en la fe religiosa, el referirse a lo que se espera.” (UNAMUNO, 1997, p. 204). Esse caráter afetivo da fé compromete nossa existência no mundo, configurando nosso modo de ser em vista do que esperamos, porque “la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida.” (UNAMUNO, 1997, p. 204). Assim, a fé está intimamente relacionada com a vontade de não morrer, com o que Unamuno chama de fome de imortalidade, e para salvar-se da morte, cria-se um mundo no qual a morte não exista.

Cabe observarmos que, assim como a fé não pode ser reduzida à adesão racional a algum princípio teórico, também não se identifica completamente com o querer, com a vontade. Mesmo que a fé esteja em íntima relação com a vontade e seja apresentada em forma volitiva, a fé pode ser vista, segundo Unamuno, como uma potência anímica criado-

ra distinta da vontade, porque “ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre.” (UNAMUNO, 1997, p.205). A vontade só cria quando exercida com fé, ou melhor, quando é fé.

A fé cria seu objeto e relaciona-se pessoalmente com ele, de sorte que, se o homem não vê no objeto aquilo que espera e anseia, se não encontra motivos para confiar-lhe sua vida, um consolo para sua inquietude, não poderá crer nele. Recordemos, na filosofia de Unamuno, o maior anseio do homem é viver, viver sempre, ou seja, a imortalidade. E o objeto desse anseio de nunca morrer é personificado em Deus, embora o filósofo reconheça que há religiosidades que não possuem a ideia de Deus. Pode-se replicar Unamuno, como ele mesmo o faz (UNAMUNO, 1997), arguindo que Deus, ou qualquer outra realidade transcendente não seja uma ideia objetiva e que, como objeto de fé, não teria realidade objetiva fora da fé mesma. Contudo, não podemos perder de vista que Deus é, para Unamuno, o símbolo do impulso vital que leva o homem a desejar ser, a amar e buscar viver sempre. Dessa maneira, a fé religiosa não é o simples arbítrio de uma vontade subjetiva, mas uma necessidade fundada na própria condição humana. Deus é o impulso vital personalizado, a Consciência universal que nos salva do nada. É uma verdade de fé, religiosa, porém, essa verdade de fé não é um mero capricho, fruto de um delírio, pois “llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos” (UNAMUNO, 1997, p. 205), isto é, Deus está dentro do homem em forma de desejo, como amor. “El amor” – argumenta Unamuno – “nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura” (UNMUNO, 1997, p. 212), de modo que Deus “está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciendose apetecer” (1997, p. 191).

Deus é a verdade que faz viver eternamente, que cria imortalidade. E essa verdade se afirma por amor e esperança, por fé. O amor é um ato de fé. A fé religiosa cria aquilo de que sente a ausência, porque o sente antes como desejo. Assim, “se crea a Dios, es decir se crea Dios

a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aún antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo.” (UNAMUNO, 1997, p. 205).

Essa fé religiosa, evidentemente, não é irracional, é “contra racional” (UNAMUNO, 1997). Isso significa que, por mais que leve em si uma expressão racional, a fé sempre sustentará seu objeto contra os ataques da razão. A associação entre fé e razão, em Unamuno, se dá pela luta. “La fe verdaderamente viva” – escreve Unamuno –, “la que vive de dudas y no las sobrepuja [...] es una voluntad de saber que cambia en querer amar.” (1944, p. 77). A fé que fica apenas no elemento racional, em busca da certeza, está fadada ao fracasso. Cabe ainda precisar, com Unamuno, que querer crer “no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello.” (UNAMUNO, 1997, p. 205). Somente se ama a Deus, quando a angústia por nosso destino pessoal, a finalidade da vida, recoloca a questão do sentido de maneira radical e absoluta. Por conseguinte, começa-se a vislumbrar um sentido e a buscá-lo, mesmo que contra a razão. No entanto, adverte Unamuno (1997, p. 206), “creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista.” Ao homem moderno, embebido de cultura e razão, a agonia, a luta pelo sentido, é mais intensa e dramática, porque, na modernidade, a razão tende a buscar ocupar o lugar que é próprio ao sentimento religioso. Todavia, a cultura não se sustenta por si mesma, e a razão, enquanto força analítica e dissolvente, tende a revelar o sem-sentido da vida.

Conclusão

Vimos que a fé é a esperança de ser e ser sempre do homem, que questiona por Deus desde si mesmo. Busca por Ele desde a sua necessidade de um fundamento que sustente sua vida para além de seu limite e finitude. A fé, como a poesia, é criação de sentido. Podemos afirmar,

seguindo Cerezo Galán (1996, p. 23), que, em Unamuno, “la creación genuina es la posición del sentido o finalidad del mundo, no ya desde la nada, sino contra la nada.” E a razão moderna que tende, segundo Unamuno (1997), ao nada, ao que é morto e imóvel, é incapaz por si mesma de criar um fundamento sólido que nos faça viver. Enquanto crise de sentido, a crise moderna é uma crise religiosa.

Contudo, ao descobirmos no homem a dimensão da pessoa, sua dimensão histórica, pela qual *ex-siste* sua consciência individual em relação consigo mesmo e com o outro, e, aprofundando em seu fundamento afetivo, que é o amor espiritual que lhe permite abrir-se ao outro e não cessa de esperar, nós nos deparamos com a fé e seu poder criador de sentido. “La fe” – enfatiza Unamuno – “nos hace vivir mostrándonos que la vida, aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso.” (1997, p. 204). Para o filósofo espanhol, a fé salva a vida do sem sentido racional e transforma a razão dissolvente, pelo abalo de sua palavra criadora, em pensamento vivo.

Referências

- ABELLÁN, José L. **Historia crítica del pensamiento español**, Tomo V (II): La crisis contemporánea. Madri: Espasa-Calpe, 1989.
- A BÍBLIA. **Novo testamento**: os quatro evangelhos. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.
- CEREZO GALÁN, Pedro. **Las Máscaras de lo Trágico** - Filosofía y Tragedia en Miguel de Unamuno. Madrid: Trotta, 1996.
- CURTIUS, Ernst Robert. Miguel de Unamuno, “Excitator Hispaniae”. **Cuadernos Hispanoamericanos**, v. Lx, p. 248-263, 1954.
- FERRATER MORA, José. **Unamuno**. Bosquejo de una filosofía. Madrid: Alianza, 1985.
- HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. Tradução de Enio Paulo Giachini.

Petrópolis: Vozes, 2017.

- JOHNSON, William D. La antropología filosófica de Miguel de Unamuno: La conciencia y el sentimiento trágico de la vida. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**. Salamanca, v. 20, p. 41-76, 1970.
- KIERKEGAARD, S. A. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, v. II**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- MARCOS, Luis Andrés. El lector unamuniano como clave filosófica. *In*: CHAGUACEDA TOLEDO, Ana (org.). **Miguel de Unamuno**. Estudios sobre su obra. III. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.
- MEYER, François. **La ontologia de Miguel de Unamuno**. Tradução do francês para o castelhano de Cesáreo Goicoechea. Madri, Espanha: Gredos, 1962.
- MIGUEL, Cirilo Flórez. Unamuno Filósofo: poética versus lógica. *In*: GUTIÉRREZ, J. L.; MENDES, M. (org.). **Miguel de Unamuno e o existencialismo**. São Paulo: Giostri, 2014. p. 11-28.
- PARÍS, Carlos. Unamuno: la religión como soteriología existencial *In*: FRAIJÓ, Manuel (ed.). **Filosofía de la religión**. Estudios y textos. Madrid: Trotta, 1994.
- TEJADA, Ricardo. Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano. **Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno**, Salamanca, v. 42, 2009.
- UNAMUNO, Miguel de. **Ensayos, v. I**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916a.
- UNAMUNO, Miguel de. **Ensayos, v. II**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916b.
- UNAMUNO, Miguel de. **Ensayos, v. III**. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1916c.
- UNAMUNO, Miguel de. **La agonía del cristianismo**. Buenos Aires: Colección Austral, Espasa – Calpe Argentina, 1944.
- UNAMUNO, Miguel de. **Obras Completas - tomo V**. Madrid: Afrodisio Aguado, 1958a.
- UNAMUNO, Miguel de. **Obras Completas - tomo VIII**. Madrid: Afrodisio Aguado, 1958b.
- UNAMUNO, Miguel de. **Monodialogos**. Buenos Aires: Colección Austral,

Espasa – Calpe Argentina, 1972.

UNAMUNO, Miguel de. **Inquietudes y meditaciones**. Madrid: Colección Austral, Espasa – Calpe Argentina, 1975.

UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento trágico de la vida**. Madrid: Alianza, 1997.

UNAMUNO, Miguel de. **Alrededor del estilo**. Introducción, edición y notas de Laureano Robles. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.

UNAMUNO, Miguel de. **Manual de Quijotismo**. Cómo se hace una novela. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

UNAMUNO, Miguel de. **Cartas del destierro**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

ZAMBRANO, María. **Unamuno**. Barcelona: DeBolsillo, 2004.