

**Aproximações e interpelações diversas
da literatura sobre tempo e eternidade,
amor e ódio,
identidade humana e animalidade,
espiritualidade e prática
ao fazer teológico**





Teo
Lite
rária



Projeto Gráfico e Editoração
CAPA: arte - Francisco Emílio Surian.

V. 13 - N. 30 - 2023



PUC-SP



PUCPR



UNICAMP



BRAGA - LISBOA - PORTO



Associação Latino-americana
de Literatura e Teologia

Revista de Literaturas e Teologias

teoliteraria@pucsp.br

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

[Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

[Jefferson Zeferino](#), Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCamp), Brasil

[Andréia Cristina Serrato](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Brasil

Editores Associados

[Cristina Bustamante](#), Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC-Chile); Alalite

[Daniel del Percio](#), Pontifícia Universidade Católica da Argentina (UCA); Universidad del Salvador (USAL); Alalite

[Francisco Emílio Surian](#), Universidade Católica de Santos (Unisantos), Brasil

[Glaucio Alberto Farias de Souza](#), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

[Marcos Lopes](#), Universidade Estadual de Campinas, Brasil

[Sebastião Lindoberg da Silva Campos](#), Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Comissão Editorial

[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP); Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Portugal (Alalite)

[Antonio Geraldo Cantarela](#), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Brasil (Alalite)

[Carlos Ribeiro Caldas Filho](#), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Brasil

[Cecilia Avenatti de Palumbo](#), Pontifícia Universidade Católica da Argentina (UCA) (Alalite)

[Elias Wolff](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Alalite)

[Roberto Onell](#), Pontifícia Universidade Católica do Chile (PUC-Chile) (Alalite)
[Yamil Samalot Rivera](#), (Universidad Puerto Rico), Puerto Rico (Alalite)

Conselho Científico

[Adriana Cid](#), Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), Universidad del Salvador (USAL) (Alalite)
[Agenor Brighenti](#), Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), Brasil
[Alexander Nava](#), University of Arizona, USA
[Alex Villas Boas](#), Universidade Católica Portuguesa (UCP); Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR), (Alalite)
[Camille Focant](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
[Cecilia Inés Avenatti de Palumbo](#), Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA), (Alalite)
[Christian Wehr](#), Universität Würzburg, Alemanha, (Alalite)
[Clemens August Franken Kurzen](#), Pontificia Universidad Católica de Chile (Alalite)
[Daniel López SJ](#), Universidad Católica de Córdoba, Argentina (Alalite)
[Eva Reyes Gacitúa](#), Universidad Católica del Norte, Chile, (Alalite)
[Geneviève Fabry](#), Université Catholique de Louvain, Bélgica
[Georg Langenhorst](#), Universität Augsburg (Alemanha)
[José Carlos Seabra Pereira](#), Universidade de Coimbra (UC)
[Karl Josef Kuschel](#), Universität Tübingen (Alemanha)
[Luce Lopez Baralt](#), Universidad de Puerto Rico, (Alalite)
[Luiz Rivera Pagán](#), Princeton Theological Seminary - Universidad de Princeton y Facultad de Estudios Generales -Universidad de Puerto Rico
[María Aparecida Rodrigues Fontes](#), Università di Bologna, Italia
[Maria Clara Bingemer](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (Alalite)
[Margit Eckholt](#), Universidad de Osnabrück, Alemanha.
[María Sagrario Rollán](#), Universidad de Salamanca, España
[Peter Casarella](#), Duke University, USA, (Alalite)
[Roberto Onell](#), Pontifícia Universidad Católica de Chile, Chile (Alalite)
[Wendel Farrell O’Gorman](#), De Paul University

Conselho Editorial

[Adna Candido de Paula](#), Universidade Federal de Grandes Dourados (UFGD)
[Antonio Carlos de Melo Magalhães](#), UEPB, Brasil
[Auricléa das Neves](#), Universidade Estadual do Amazonas (UEA)
[Douglas Rodrigues da Conceição](#), Universidade do Estado do Pará (UEPA).
[Eduardo Gross](#), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
[Eliana Yúnes](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Eli Brandão da Silva](#), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
[Etienne Higué](#), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
[Geraldo Luiz De Mori](#), Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia (FAJE), Brasil
[Geraldo Dondici](#), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
[Gilbraz Aragão](#), Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

[Jean Luís Lauand](#), Universidade de São Paulo (USP)

[Suzie Frankl Sperber](#), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

In Memoriam

[José Carlos Barcellos](#), (Brasil, Rio de Janeiro, Alalite)

[Afonso Ligório Soares](#), (Brasil, São Paulo)

[Agustina Serrano](#), (Chile, Santiago, Alalite)

[Alessandro Rocha](#), (Brasil, Rio de Janeiro, Alalite)

[Alfredo Bosi](#), (Brasil, São Paulo)

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@pucsp.br

T314 Teoliterária – Revista Brasileira de Literaturas e Teologias – v.13, n.30
(2º quadrim. 2023). São Paulo: PUC SP/Curitiba: PUC PR, 2023.
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



V. 13 - N. 30 - 2023

Doutor em Ciência da Religião – PUC-SP e professor do PPG em Teologia da PUC-SP. Contato: agcoliveira@pucsp.br

Editorial

Aproximações e interpelações diversas da literatura sobre tempo e eternidade, amor e ódio, identidade humana e animalidade, espiritualidade e prática ao fazer teológico.

*Antonio Genivaldo Cordeiro de Oliveira**

Editor da Teoliterária

As aproximações entre teologia e literatura neste número começam com uma análise da viagem de Dante Alighieri pelo inferno, purgatório e céu apresentada na Divina Comédia. Essa obra, marco intelectual da cultura medieval, para além dos seus aspectos literários continua a mostrar o seu vigor na reflexão teológica não somente pela simbologia que marca o imaginário popular cristão, bem como o ensinamento magisterial recente de Bento XVI e Francisco. As inspirações resultantes dos poemas levam a uma valorização das virtudes cardeais como caminho para a salvação, bem como uma reflexão sobre

a ideia de punição e castigo como instrumentos de reflexão para evitar os erros. Leonardo de Souza apresenta ainda a reflexão à luz do ensinamento do Catecismo da Igreja Católica, como um estado espiritual em busca de superar o entendimento de um espaço físico e com um entendimento de tempo cronológico que marca o entendimento das crenças populares.

As ideias de Kierkegaard também aparecem com frequência nas discussões propostas por vários autores. Paulo Abe em seu artigo, parte da obra *Temor e Tremor na Johannes de Silentio*, um dos pseudônimos utilizados pelo filósofo dinamarquês discute sobre a dimensão da fé e suas implicações para o mundo ético a partir da experiência de Abraão que nos põe diante das possibilidades do amor e do ódio. Estes dois sentimentos que podem brotar ao refletirmos sobre a atitude de fé incondicional de Abraão, se tornam um convite a “poetizar a fé” ao invés de cair no “pecado” de tentá-la explicar pelas formulações conceituais do “ser” que marcam as reflexões teológicas sistemáticas.

O artigo de Douglas Ferreira Barros e Sorel Celeste Tavarnez, embora não esteja na sequência retoma a discussão sobre o entendimento do amor no pensamento de Kierkegaard, em uma perspectiva comparativa entre o amor entendido como dever cristão em comparação com o sentimento de amor humano. A abordagem filosófica considera as limitações humanas para cumprir tal dever e se abre para a necessidade de uma inspiração divina, ou mesmo de algo sobre-humano que possibilite a concretização de tal dever. Os autores, defendem que não haveria um antagonismo entre esta vivência do amor e a vivência do amor romântico e mesmo da amizade. A prática deste dever cristão, se apresenta ainda como um “autêntico antídoto ao desespero”, mas aponta igualmente para a

dimensão prática como um convite que se passe do sentimento ao compromisso, como parte da missão da existência humana.

As reflexões sobre o “ser” das coisas ao nosso redor, considerando o caráter existencial que aponta para o metafísico e consequentemente para o eterno e a eternidade, dimensões importantes para a teologia, são consideradas por Maurício Avoletta Júnior com base nos poemas de Carlos Drummond de Andrade. A inspiração heideggeriana na composição poética, aponta para o que o autor discute como “mística da materialidade”, na qual discute questões como a individualidade e tempo, temas que repetem em outros artigos desse mesmo número.

A reflexão sobre a teopoética, muito cara para esta revista, é retomada e ampliada por Marcio Cappelli com sua proposta de uma Zooteopoética, em uma busca de aproximação entre os temas da animalidade, da religião e da literatura. Na busca de firmar uma “entrelugar” a partir dessas três temáticas, o autor trabalha com as categorias do divino, humano e animal com aproximações através de autores consagrados como Lévinas, Heidegger, Montaigne, Derrida e principalmente com os poemas de Adília Lopes, para mostrar a capacidade de interação entre a literatura e a religião/teologia. Para além das preocupações doutrinárias e institucionais, este tipo de literatura marcada pela presença dos animais tem um potencial de mediação hermenêutica à medida que apontam para os sentimentos de admiração e de contemplação da natureza, e em especial dos animais, como caminho para se chegar a pensar em Deus.

Dante Alighieri, e sua obra *Vita Nuova* será novamente interlocutor uma abordagem sobre o corpo na literatura sacro-erótica. A aproximação com Santa Teresa D’Ávila proposta por Doris Nátia

Cavallari e Anne Caroline do Nascimento Ribeiro, busca aprofundar o conceito de “erotismo espiritual”, como “expressão do valor da experiência mística e religiosa” que ultrapassa o entendimento limitante de prazer corpóreo, segundo as autoras sem malícia e sem a conotação sexual. A relação entre erotismo, religião e arte, como dimensões que podem expressar o anseio pela transcendência, levam as considerações sobre os diversos entendimentos como agápico e erótico e os desafios para a espiritualidade.

O corpo, o erotismo, os desejos e identidades como desafios à teologia aparecem no artigo de Orison Marden Bandeira de Melo Junior e Vanessa Rimbau Pinheiro ao apresentarem a obra *The day he came* do autor Nigeriano Amatesiro Dore. As vozes interiores, do seu protagonista, que enfrenta os desafios de sua identidade homossexual, revelando o potencial do discurso literário como questionador dos padrões estabelecidos e legitimados pela esfera legal que considera como crime, pela cultura dominante considerando tal identidade como *un-Africannes*, bem como pelas instituições religiosas e pela teologização que legitima a homofobia com o discurso sobre o pecado. A obra apresentada é parte da resistência aos discursos impostos como parte do projeto colonizador que impuseram também uma imagem de Deus imposta como sendo a imagem do Deus cristão.

O clássico *Alice no país das Maravilhas* de Lewis Carroll, servirá de base para Isaac Malheiros e Vanessa Meira tecerem suas reflexões sobre o tempo em paralelo com as reflexões teológicas em torno dos conceitos *chronos* e *kairós*, bem como suscita discussões a respeito da tensão entre a efemeridade da vida e o aproveitamento do tempo abordados também por autores como Agostinho e Kierkegaard. Neste texto, a questão da eternidade e

da identidade humana, são tratadas não como resultante de um amadurecimento resultante de um processo cronológico, mas acima de tudo como resultante das crises e questionamentos vividos.

A temática da espiritualidade é abordada em conexão com os dramas sociais na busca de construir diálogos sobre o cristianismo na literatura no artigo de César Martins de Souza e Weverton Castro. Os autores discorrem sobre temas como consumismo, violência, guerra e injustiças sociais aparecem nas obras de autores nacionais como Cecília Meireles, Rubem Alves e clássicos como O menino do dedo verde do francês Maurice Druon para mostrar como a literatura pode oferecer instrumentos de reflexão sobre a espiritualidade individual e seus impactos sobre a coletividade, “problematizando a espiritualidade cristã na prática social”, a partir de suas narrativas que por vezes podem justificar práticas que contradizem “as concepções fundamentais da fé que se afirma professar”. Novamente, se constata a preocupação dos autores de aplicarem algo que é próprio da reflexão que é pensar a sua dimensão prática já presente nos questionamentos de Platão sobre os modos de falar sobre os deuses nos poetas antigos como parte da reflexão necessária para a República (Diálogos IV, República II, 379a).

Além dos artigos aqui apresentados resumidamente, o presente fascículo apresenta uma resenha do livro *The Art of Bible Translation* de autoria de Robert Alter, apresentada por Petterson Brey. Para que a mensagem bíblica possa se manter viva, o desafio de tradução do texto bíblico precisa considerar muitos elementos caros da literatura: estilo poético, metáforas, símbolos e outros elementos que ultrapassam os elementos da gramática e outros aspectos técnicos presentes no trabalho de tradução textual.

Embora a presente edição não tenha um tema comum, os textos que agora são publicados terminam dialogando em especial com Dante Alighieri e Kierkegaard, passando pelas reflexões existencialistas que conectam o humano em seus questionamentos sobre sua individualidade e as possibilidades de pensar o “eterno que entra no tempo”. Como os diversos entendimentos de tempos, afetam o processo de amadurecimento do humano, dos dramas para concretizar sentimentos como o amor e como este passa a interpelar a vivência do que acredita – a fé. Essa condição básica para o fazer teológico pode encontrar diversos “lugares” que lhe sejam base: desde os questionamentos mais subjetivos até as preocupações práticas e éticas na busca da coerência entre o que se professa e o que se busca viver. Emergem temas como a corporeidade, o erotismo, as identidades sexuais que questionam as teologizações estabelecidas. Nesta busca de avançar fronteiras na aproximação entre literatura e teologia, destacamos o passo dado na aproximação que busca incluir outra categoria, a animalidade, e nestas as vozes interpeladoras da natureza expressadas pela produção literária que agora emergem como interpeladores também do fazer teológico.



Texto enviado em
03.02.2022
Aprovado em
14.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Mestre em Letras
pela Universidade
Federal de Lavras/MG.
Contato: [leonardo.letas.
claretiano@gmail.com](mailto:leonardo.letas@claretiano@gmail.com)

Teologia e Literatura.

Dante Alighieri: Uma viagem pelo inferno, purgatório e o céu na renascença medieval

Theology and Literature. Dante Alighieri: A journey through hell, purgatory and heaven in the Medieval Renaissance

**Leonardo de Souza*

Resumo

Os estudos da Literatura e Teologia têm adquirido grande espaço no meio acadêmico, tanto por parte de teóricos da literatura como por teólogos. Nesse sentido, o presente artigo buscar apresentar a relação entre Literatura e Teologia contida na obra “A Divina Comédia”, de Dante Alighieri em 1308 que marca o início do renascimento artístico. A obra é um poema composto de três partes, Inferno, Purgatório e o Paraíso, tendo o próprio Dante Alighieri como personagem central, que desce ao Inferno e ao Purgatório conduzido pelo poeta romano Virgílio (70 a.C). Em seguida Dante Alighieri é conduzido por sua amada de infância Beatriz ao Paraíso. Portanto, buscamos nos estudos literários e teológicos uma comparação entre o escrito de Dante Alighieri e seu pensamento teológico medieval com os estudos atuais da teologia. Fundamentamos como referência os autores da Teologia moderna e estudiosos da vida e obra de Dante Alighieri. A cada canto do poema é uma viagem ao pensamento

teológico medieval, com sua riqueza simbólica, como Beatriz, que para Dante Alighieri é símbolo da fé e São Bernardo, que representa a oração, a mística que no dizer de Dante a razão não é suficiente para alcançar a Deus, mas com fé e oração.

Palavras-chave: Dante Alighieri; Teologia; Literatura; Idade Média

Abstract

The studies of Literature and Theology have acquired great space in the academic environment, both by literary theorists and theologians. In this sense, this article seeks to present the relationship between Literature and Theology contained in the work “The Divine Comedy”, by Dante Alighieri in 1308, which marks the beginning of the artistic renaissance. The work is a poem composed of three parts, Hell, Purgatory, and Paradise, with Dante Alighieri himself as the central character, who descends into Hell and Purgatory led by the Roman poet Virgil (70 BC). Then Dante Alighieri is led by his childhood love Beatriz to Paradise. Therefore, we seek in literary and theological studies a comparison between Dante Alighieri’s writing and his medieval theological thought with current studies of theology. We base our reference on the authors of modern theology and scholars of the life and work of Dante Alighieri. Every corner of the poem is a journey to medieval theological thought, with its symbolic richness, like Beatriz, who for Dante Alighieri is a symbol of faith, and Saint Bernard, who represents prayer, the mystique that, in Dante’s words, the reason is not enough to reach God, but with faith and prayer.

Keywords: Dante Alighieri; Theology; Literature; Middle Ages

Introdução

Os estudos entre Literatura e Teologia iniciou-se na Europa, com os escritos de Romano Guardini, na obra “Figuras religiosas na obra de Dostoiévski”, de 1933; de Henri Bremond, com as “Histórias literárias do sentimento religioso na França”, de 1915 e do dominicano Pie Duployé com a obra “A religião de Péguy”, de 1965. Encontramos também o teólogo suíço Hans Urs Von Balthasar com sua tese de doutorado intitulado “O problema escatológico na Literatura Alemã”, de 1928. Na Alemanha temos o teólogo Karl-Josef Kuschel que

analisa obras literárias à luz da teologia com sua obra “Os escritores e as escrituras: retratos teológicos-literários”, de 1991. Na América do Norte encontramos autores e obras nessa temática, com Robert Alter, Harold Bloom, Jack Miles e Northrop Frye. O Brasil se faz presente nos caminhos teoliterários com José Carlos Barcellos, Antonio Magalhães, Alex Villas Boas, Maria Clara Bingemer etc. Contudo, a relação entre a Literatura e Teologia são bem profundas como afirma José Carlos Barcellos (BARCELLOS, 2009, s/p)

As relações entre a teologia e a literatura são muito complexas e diversificadas e só recentemente têm sido objeto de uma reflexão sistemática. No Ocidente, desde a consolidação da escolástica nos séculos XII e XIII - com teólogos do porte de Santo Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino ou São Boaventura até o século XX, a teologia acadêmica quase sempre ignorou completamente a existência e a importância da literatura, não obstante a evidente relevância das questões teológicas nas obras de autores como Dante, Gil Vicente, Camões, Calderón, Milton, Hopkins, Antero de Quental ou Dostoiévski, por um lado e, por outro, o frequente recurso à linguagem poética por parte de alguns dos mais insígnis místicos cristãos, como São João da Cruz ou Santa Teresa de Ávila, ou ainda a manifesta qualidade literária dos textos de oradores sacros como Vieira ou Bossuet. Ao longo do século XX, registra-se um paulatino e crescente interesse pelo estudo das relações entre teologia e literatura, tanto por parte de teólogos, quanto por parte de críticos literários.

O estudo das relações entre Teologia e Literatura é um campo amplo e de acordo com Manzatto e Boas (2015, p. 8) essa relação “permanece aberta porque há a necessidade de possibilitar leituras múltiplas das duas áreas de expressão”. Nessa perspectiva nosso estudo recai sobre uma das obras da Literatura do período renascentista que é marcado pelo surgimento da obra “A Divina Comédia”, de Dante Alighieri em 1308. O estudo dessa obra nos leva, conforme afirma Manzatto sobre a relação entre Literatura e Teologia, a “compreender o humano através da compreensão do mundo onde ele vive sua vida” (2012, p. 13).

Para nós é primordial entender quem somos e para onde vamos, o que podemos fazer, como podemos e devemos agir para viver uma vida livre, justa, feliz e responsável neste conturbado século XXI, mas para Dante Alighieri, segundo Carmelo Distante (1998, s/p):

Para o homem da Idade Média, tudo isso não bastava, já que o fim supremo do homem, para ele, não devia se restringir à existência mundana. Portanto, se para nós, homens modernos, tudo consiste em entender quem somos e a função que temos nesse mundo no qual vivemos, para Dante, a questão central, pelo menos para o Dante maduro da Comédia, é ver o lugar limitado que ocupa o homem no universo, criado e dominado por Deus.

1. Dante Alighieri, o homem da renascença medieval.

O poema escrito por Dante Alighieri (1265-1321) é um clássico da literatura universal. Escrito durante o período do Renascimento entre os séculos XIV e XVI. A extensa obra, toda composta em versos, é dividida em três partes escritas em épocas diferentes, sendo o Inferno, de 1304 a 1308, o Purgatório, de 1308 a 1313 e o Paraíso, de 1314 a 1320, contudo há divergências entres os estudiosos de Dante Alighieri. Cada uma das três partes possui exatamente 33 cantos, simbolismo a idade de Cristo. A Comédia foi escrita em Florentino, no início do século XIV e pretendia fazer uma síntese do conhecimento científico, filosófico e teológico da Idade Média. Nos primeiros anos de exílio por questões políticas, entre 1304 e 1305, escreveu *Convívio* e o *De vulgari eloquentia*, obras que Dante deixou inacabadas. A partir de 1307 dedicou-se a composição de sua obra-prima, Comédia. Mais tarde passa ser nomeada de A “Divina” Comédia, chama assim por Giovanni Boccaccio, em 1555, que foi grande poeta e estudioso da obra de Dante Alighieri, que requer um grande conhecimento para entender o poeta que pode ser considerado o marco intelectual de toda a cultura medieval, a qual soube produzir um poema literário e teológico.

O homem sem Deus para Dante Alighieri é uma pessoa perdida, no sentido de que jamais poderá encontrar a razão última e verdadeira da própria vida em si mesmo. O drama da vida humana perante Dante Alighieri consiste na fraqueza do homem que não sabe resistir à atração que exercem sobre ele os bens terrenos, falsos e antiquados, que, se amados por si mesmos, afastariam-no da salvação espiritual. Salvação possível apenas para quem possuir as quatro virtudes cardeais que são a força, justiça, prudência e temperança em união com as três virtudes teologais, sendo a fé, esperança e caridade, que nos conduzem a Deus.

Nesse sentido, entramos no centro da cultura medieval, ou seja, a conexão da cultura clássica com a cultura cristã. As quatro virtudes cardeais não eram desconhecidas à cultura clássica, mas certamente eram as virtudes teologais, que eram a base da vida cristã, especialmente da cristã medieval. A união clássica cristã caracteriza todo o pensamento medieval, que encontra em Dante Alighieri o seu poeta e um dos principais expoentes. Dante Alighieri é especialmente eclético, isto é, abraça e faz, sem discriminação, todas as correntes de pensamentos que haviam precedido e que estavam recorrentes em seu tempo.

Sabemos pouco de sua educação, possivelmente estudado em casa de forma autodidata. Segundo Hilário Franco Junior, Dante Alighieri passou tempo no convento franciscano de Santa Croce e no convento dominicano de Santa Maria Novella que havia vários elementos de formação universitária no qual Dante Alighieri teve contato mais profundo com a Teologia e a Filosofia (FRANCO JR, 2000, p. 53). É provável que por influência de Brunetto Latini que Dante Alighieri, no ano de 1280, tenha estudado na Universidade de Pádua. Nos anos seguintes de 1286 a 1288 e 1304 a 1306, Dante frequentou a Universidade de Bolonha e em 1309 a 1310 frequentou a Universidade de Paris, a mais importante da época, na qual Dante Alighieri deve ter tido contato com a produção intelectual dos autores do passado o que explicaria o seu vasto conhecimento aplicado na criação da Comédia. De acordo com Boccaccio (apud FRANCO JR. 2000, p. 54), Dante Alighieri apesar de ter concluído as disciplinas na

Universidade de Paris não obteve o título de doutor em Teologia.

Contudo, não sabemos ao certo se Dante realizou esses estudos, mas os estudos revelam ser uma pessoa autodidata, o que explica as citações dos vários nomes do mundo medieval, é suficiente para nos mostrar como era grande o conhecimento cultural de Dante Alighieri. E esse conhecimento é comprovado nos versos da *Comédia* a começar pelo seu guia que Dante Alighieri escolhe. No início do poema escolhe o poeta romano Virgílio (70 a.C a 19 a.C) “meu senhor, meu mestre, oceano de sabedoria” (cf. Inf. II, 2019, p. 36) autor de *Eneida*, no qual Dante Alighieri atribui a personificação da razão que guia o homem em meio a “selva escura” da vida (cf. Inf. I, 2019, p. 25).

Em síntese, apresentamos uma abordagem literária-teológica da obra de Dante Alighieri com sua linguagem simbólica. A princípio, a obra é narrada na primeira pessoa com uma narrativa simultânea, ou seja, a narração ocorre no presente. O próprio Dante Alighieri usa como voz narrativa a intradiegetica, no qual o próprio narrador também é o protagonista. A *Comédia* é narrada em ordem temporal. No início do poema Dante Alighieri retrata: “A meio caminhar de nossa vida fui me encontrar em uma selva escura” (cf. Inf. I, 2019, p. 25). Nesse verso Dante nos chama a atenção para dois fatos. O primeiro, para a idade que possui, aos 35 anos, já que Dante Alighieri nasceu em 1265. A perspectiva de vida na Idade Média era aproximadamente de 70 anos. A *Comédia* começa a ser escrita em 1300. O segundo fato, reside na expressão “selva escura” que simboliza a vida de pecados do homem. Mais adiante no poema Dante Alighieri narra estar diante de três animais que impedem a sua passagem: “uma onça” (cf. Inf. I, 2019, p. 26 v. 32); “um leão” (cf. Inf. I, 2019, p. 26 v. 45) e “uma loba” que são as personificações dos três tipos de pecados que impedem o homem de subir a colina divina: a onça simboliza a ira; o leão lembra a violência e a loba nos remete a fraude que são discutidos por Dante Alighieri e Virgílio no canto XI (cf. Inf. XI, 2019, p. 85).

Dante Alighieri narra sua viagem pelo mundo dos mortos na Semana Santa do ano de 1300. Assim Rocha (1999, p. 24) afirma:

Em várias ocasiões, no poema original, o autor descreve a posição das constelações e astros como forma de nos informar a hora e a data. Através dessas observações, podemos deduzir que o Canto I começa na noite da quinta-feira santa (quando se acreditava que as posições dos astros seriam as mesmas de quando o mundo foi criado) e termina no início da noite da sexta-feira.

2. Inferno: uma abordagem teoliterária.

A primeira parte do Inferno, Dante Alighieri narra sobre as pessoas que se encontram no limbo que forma o primeiro círculo “o mais longo e mais próximo à Terra, pois o Inferno tem a forma de um cone invertido, estão os não batizados e os pagãos” (cf. FRANCO JR., 2000 p. 70). A questão do limbo foi proposta por Santo Agostinho de Hipona no qual as crianças que morreram sem receber o Sacramento do Batismo não poderiam entrar no Paraíso. Elas ficariam à margem, como o próprio nome limbo, em latim “limbus” significa “orla” ou “margem”, portanto, as crianças que não conhecem o Evangelho de Cristo pelo Batismo ficavam à margem, na “periferia” da Salvação, sem acesso a graça Divina.

Meu mestre a mim: ‘Não te ouço perguntar que espíritos são esses que tu vês: eles, te explico antes de mais andar, não pecaram, mas não têm validez, sem batismo, seus méritos, e isto faz parte dessa fé na qual tu crês; e os que tenham vivido antes de Cristo não adoram Deus devidamente, e eu dessa condição também consisto. Somos por essa causa, essa somente, perdidos, mas nossa pena é só esta: sem esperança ansiar eternamente (cf. Inf. IV, p. 44).

Da época de Dante Alighieri até meados do século XXI ainda perdurava a mentalidade do limbo para as pessoas que morreram sem serem batizadas. O Magistério da Igreja nunca definiu o limbo como questão de fé e, portanto, não é citado pelo Catecismo da Igreja Católica. O papa

Bento XVI autorizou, em 21 de abril de 2007, a publicação do documento da Comissão Teológica Internacional que aborda a questão das crianças que morrem sem o batismo. Na conclusão da Comissão no documento assim afirma:

A nossa conclusão é que os muitos fatores que acima consideramos oferecem sérias razões teológicas e litúrgicas para esperar que as crianças que morrem sem Batismo serão salvas e poderão gozar da visão beatífica. Sublinhamos que se trata aqui de razões de esperança na oração mais do que de conhecimento certo. Existem muitas coisas que simplesmente não foram reveladas (cf. Jo 16,12). Vivemos na fé e na esperança no Deus de misericórdia e de amor que nos foi revelado em Cristo, e o Espírito nos impele a orar em gratidão e alegria constante (cf. 1Ts 5,18).

Assim, podemos entender que todos que homens, mulheres e crianças que morrem sem o Sacramento do Batismo que na “misericórdia e amor” de Deus gozam das alegrias eternas. Com a morte de Jesus é a possibilidade do homem crer e de encontrar-se com Deus. Cristo, Senhor é o caminho que possibilita o homem voltar a Deus, entregar-se a Ele e recompor a aliança tornada definitiva pelo sangue na cruz. Dante Alighieri, após passar o primeiro círculo que está o limbo, passa a caminhar em direção aos outros círculos.

O inferno de Dante Alighieri (cf. Inf. XI, 2017, p. 85) é composto de nove círculos: o primeiro é o limbo onde se encontra as almas que não conheceram Cristo ou nasceram antes que Ele se tornasse o verbo encarnado no seio da Virgem Maria (cf. Lc 1, 31). No segundo círculo estão os que cometeram o pecado da luxúria, ou seja, levaram uma vida de desejos passionais, sensuais e materiais. No terceiro estão os pecadores da gula, do desejo insaciável por comida e bebidas. No quarto círculo encontra-se os pecadores da avareza, do excesso de bens materiais, do dinheiro e colocando Deus em segundo plano. O quinto círculo os pecadores da ira: pessoas descontroladas do sentimento da raiva, ódio, rancor e o desejo de vingança. No sexto círculo encontramos os here-

ges que foram contra os dogmas da Igreja e do próprio Deus. No círculo seguinte, o sétimo (cf. Inf. XII, 2017, p. 91) é subdividido em três grupos: o primeiro estão as pessoas que cometeram violência contra o próximo, os assassinos; no segundo as pessoas que praticaram violência contra si mesma, os suicidas; no terceiro, as pessoas que foram contra Deus, “blasfemos, sodomitas e usurários”. (cf. FRANCO JR, 2000 p. 70).

O oitavo círculo (cf. Inf. XVIII, 2017, p. 127) chamado por Dante Alighieri de “Malebolge” que significa “maus bornais” é subdividido em dez grupos: o primeiro estão os rufiões, ou seja, aqueles que exploram atividades de prostituição, os alcoviteiros que intermediam as relações amorosas causando o adultério. No segundo estão os falsos aduladores (bajuladores), hipócritas e pródigos. O terceiro círculo estão os simoníacos, colocados de cabeça para baixo em buracos e sendo torturados com fogo nas plantas dos pés, são pecadores que vendiam favores divinos, bênção e cargos eclesiásticos. No círculo quarto ficam os feiticeiros e os enganadores, impostores, mentirosos etc. No quinto círculo encontram os corruptos e trapaceiros; no sexto encontram os hipócritas (pessoas falsas e fingidas); o sétimo localiza-se os ladrões; o oitavo as pessoas fraudulentas; no penúltimo círculo, o nono, ficam as pessoas que promoviam o cisma religioso e a discórdia e por fim, no décimo grupo ficam os falsários.

No último círculo do inferno (cf. Inf. XXXII, 2017, p 211) encontra-se o próprio Lúcifer e os traidores das famílias, da pátria e de amigos. Na concepção de Dante Alighieri na criação da Comédia, como víamos acima, divide o inferno em partes para cada tipo de pecado da humanidade. Em cada círculo que passa, Dante Alighieri encontra-se com conhecidos, intelectuais da época e antepassados de Renascença Medieval. Segundo o Frei Clodovis M. Boff (BOFF, 2012, p. 91):

“Por muito tempo, precisamente dos séculos XIV ao século XVIII, segundo o historiador J. Delumeau, vigorou na Igreja a ‘pastoral do medo’, apresentando o inferno com todos os seus horrores: fornalhas de fogo, diabi-

nhos torturando os condenados etc.”

No cotidiano a humanidade pode fazer as escolhas contrárias a Cristo, o homem pode se fechar no “não” a ponto de negar sua própria existência. Esse pensamento em vida nos leva, conseqüentemente, para o afastamento de Deus na eternidade. Não podemos pensar que seja uma vingança divina, mas é uma condição de escolha da própria pessoa ao longo da caminhada. Àqueles que fazem essa opção e centram sua vida, deixando de lado o amor e a misericórdia de Deus, não terá condições de desfazer suas escolhas, assim “aqueles que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia seu irmão é homicida; e sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna permanecendo nele” (cf. 1Jo 3,14-15). Na análise de Franco Jr., Dante Alighieri e Virgílio andam pelas profundezas do inferno em três dias e encontram no pé da montanha à entrada do Purgatório (cf. FRANCO JR, 2000, p. 71). Nessa perspectiva, Dante Alighieri simboliza a ressurreição de Jesus que “desceu às profundezas da terra, o que desceu é também o que subiu acima de todos os céus, a fim de plenificar todas as coisas” (cf. Ef 4,9) ressuscitando ao “terceiro dia” (cf. 1Cor. 15,4) no Domingo de Páscoa.

3. O purgatório: uma abordagem teoliterária.

Transcorrido os três dias no inferno, Dante Alighieri e Virgílio caminham por um caminho longo e tortuoso, atravessam um rio a contracorrente e chegando ao pé de um alto monte. O monte, na interpretação de Sayers (apud ROCHA, 2007, s/p):

“Representa no nível místico a ascensão da alma a Deus. No nível moral, é a imagem do arrependimento. Pode ser escalado diretamente pela estrada certa, mas não pela selva selvagem porque ali os pecados da alma são expostos e aparecem como demônios (as feras) com um poder e vontade próprios, impedindo qualquer progresso.”

Eles saem ao anoitecer, “fora da aura morta” (cf. Purg. I, 2017, p. 14)

conseguem o ver o céu estrelado, no qual Dante Alighieri narra: “voltei-me à destra, dirigindo a mente àquele polo, e avistei quatro estrelas não vistas mais fora da prima gente” (cf. Purg. I, 2017, p. 14). Nesse verso de Dante Alighieri temos dois significados, as quatro estrelas representam as virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança.

As virtudes cardeais são perfeições habituais e estáveis da inteligência e da vontade humana que controlam nossos atos, ordenam os nossos sentimentos e conduzem nossa conduta de acordo com a razão e a fé. As virtudes são adquiridas e fortalecidas por atos de bondade e repetidos, e ao mesmo tempo são elevadas pela graça de Deus. Outra expressão usada por Dante Alighieri é “prima gente”, uma referência a Adão e Eva, os primeiros vivos a contemplarem o céu na criação e faz referência a constelação da Ursa Menor do hemisfério Norte.

Os viajantes chegam às portas do Purgatório que é guardada por Catão de Útica (cf. Purg. I, 2017, p. 15; ALBERGARIA, 2010, p. 41), um legista do Império Romano. Dante estrutura sua narrativa do Purgatório em círculos semelhante ao inferno, contudo, segue uma visão mais moral e menos pessoal, com referência aos sete pecados capitais: o orgulho, a inveja, a ira, a preguiça, a avareza, a gula e a luxúria. Contudo, há um aspecto a ser levado em conta nessa parte da Comédia. Durante a narrativa do inferno, Dante Alighieri é apenas um narrador observador dos fatos, juntamente com Virgílio. Porém, ao criar a segunda parte da obra, o Purgatório, Dante Alighieri não apenas narra como também participa, tendo passado a cada círculo tem um pecado perdoado.

No primeiro círculo (cf. Purg. I-IX, 2017, p. 10 - 66) encontramos o que Dante Alighieri chama de Antepurgatório, encontramos as pessoas insensíveis, negligentes, omissos e aqueles que voltaram para Deus no fim de suas vidas. Seguindo a viagem, Dante Alighieri e Virgílio, iniciam a subida do purgatório, no primeiro círculo eles encontraram os orgulhosos (cf. Purg. X, 2017, p. 67), também conhecida como soberba ou arrogância que nasce do sentimento de superioridade em relação as

outras pessoas. Passando ao segundo círculo (cf. Purg. XIII, 2017, p. 85) encontramos os invejosos, cujas almas negam seus próprios bens materiais e passa a cobiçar os bens, status e habilidades dos outros.

No terceiro círculo (cf. Purg. XV, 2017, p. 99) os peregrinos encontram-se com o pecado da ira, mais suave que a do inferno, seria uma ira mais branda que não se apega a raiva ou ao ódio e nem gera desejo de vingança. O quarto círculo, do pecado da preguiça (cf. Purg. XVII, 2017, p. 111) que de acordo com o Catecismo da Igreja Católica (cf. CIC 2094, p. 480):

Pode-se pecar de diversas maneiras contra o amor de Deus: a indiferença, negligência ou recusa a consideração da caridade divina; menosprezar a delicadeza da caridade divina e negar a sua força. A ingratidão omite ou se recusa a reconhecer a caridade divina e a pagar amor com amor. A tibieza é uma hesitação ou uma negligência em responder ao amor divino, podendo implicar a recusa de se entregar ao dinamismo da caridade”

Passando ao quinto círculo da avareza e pródigos (cf. Purg. XIX, 2017, p. 123). A avareza consiste em um apego excessivo e descontrolado por bens materiais. Como diz o ditado popular: “quando mais se tem, mais quer ter”. O pródigo é o contrário da avareza. É a falta de controle sobre os próprios bens e gasto desequilibrado de sua riqueza (cf. Lc 15, 11-32). No sexto círculo, vemos os pecadores da gula (cf. Purg. XXII, 2017, p.143) com o desejo insaciável de comida e bebida descontrolados. Mostra o egoísmo humano de quer sempre mais além do necessário. No último e sétimo círculo do purgatório vemos os pecadores da luxúria (cf. Purg. XXV, 2017, p. 163). “A luxúria é um desejo desordenado ou um gozo desregrado do prazer venéreo. O prazer sexual é moralmente desordenado quando é buscado por si mesmo, isolado das finalidades de procriação e de união” (cf. CIC 2351, p. 530).

Segundo Frei Clodovis Boff (2012, p. 65):

A fé no Purgatório não está na Bíblia, mas surge a partir da mensagem geral da Bíblia. Nesta fala-se da ‘prova

do fogo' por que se há de passar: o 'fogo comprovará o que vale a obra de cada um': se foi feita 'com ouro, prata ou pedras preciosas' ou se foi 'com madeira, ferro ou palha' (cf. 1Cor.3,12-15).

O Deus de bondade, amor e misericórdia exige dos que o busca a santidade e pureza (cf. Is 33,14-15). “Felizes os puros de coração, porque verão a Deus” (cf. Mt 5,8). Portanto, nós precisamos de purificação para chegar à Santidade de Deus. Como disse Jesus: podemos ter tomado banho (confissão: estado na graça), mas trazemos conosco sempre uma poeira (os pecados leves ou veniais), “quem se banhou, só necessita lavar os pés” (cf. Jo 13,10). Portanto, cada um de nós que buscamos a Deus “será salgado pelo fogo” (cf. Mc 9, 49).

Em síntese, o purgatório é uma situação espiritual na busca de purificação e não um local de castigo e horrores; é uma graça particular que Deus nos concede para nos purificarmos de nossos pecados. É uma purificação exigida pelo amor e misericórdia de Deus Pai. Não é uma condição definitiva, é para nos salvar, assim afirma o Catecismo da Igreja Católica (cf. CIC 1030, p. 247):

Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não estão completamente purificados, embora tenham garantida a sua salvação eterna, passam, após a morte, por uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrarem na alegria do céu.

4.0 Paraíso: uma abordagem teoliterária

Dante Alighieri e Virgílio chegam as portas do Paraíso (cf. Purg. XXVII, 2017 p 177) guardada por um anjo e pelas chamas da purificação. Transpondo o fogo (cf. Purg. XXIX, 2017, p. 189, chegam a um jardim florido e perfumado. Carregado de simbologia, Dante Alighieri vê uma procissão no qual há um candelabro de setes velas que fazem referência aos sete dons do Espírito Santo que iluminam o céu com cores do arco-íris (“sete listras” cf. Purg. XXIX, 2017, p. 191); “vinte quatro senhores,

com a prescrita coroa de lírios” (cf. Purg. XXIX, 2017, p. 192); em seguida vê “quatro animais coroados” (cf. Purg. XXIX, 2017, p. 192) que para Mauro é uma referência ao Antigo Testamento; “um carro, triunfal, no colo de um grifo era puxado” simboliza Cristo que guia a sua Igreja; “três damas à direita” que são as virtudes teologais; “outras quatro na esquerda” são as virtudes cardeais; dois anciãos que seriam Lucas e Paulo; outros sete senhores que simboliza os Atos dos Apóstolos e as Epístolas e ao final João, Evangelho e o Apocalipse, e um trovão fecha a marcha. (cf. MAURO, 2017, p. 189)

Durante sua narrativa, Dante Alighieri é guiado por Virgílio, poeta e mestre da antiguidade que escreveu Eneida. Dante Alighieri provavelmente conheceu as obras de Virgílio que pode ter influenciado no seu estilo poético. Portanto, aqui Virgílio é a representação da razão que torna a humanidade conhecedora das virtudes cardeais, que ajuda os homens no que é justo e correto. Contudo, a razão não é suficiente para chegar até Deus, é preciso ter fé, simbolizada por Beatriz e pela mística e oração, na figura de São Bernardo, doutor da Igreja, que serão seus guias no Paraíso.

Na última parte de sua peregrinação no céu, Dante Alighieri nos mostra o pensamento filosófico-teológico da Idade Média, a relação entre fé e razão. Ao escolher o poeta Virgílio, Dante Alighieri o personifica como sendo a razão (“oceano de sabedoria”, cf. Inf. II, 2017, p. 36) que o guia no inferno e no purgatório. Agora, para guiá-lo pelo céu temos Beatriz que representa a fé e São Bernardo, a oração e a mística. Dante Alighieri nos revela que somente a razão não é suficiente para alcançar a Deus. Percebe também os limites da razão se não estiver acompanhada pela fé e oração. Dante Alighieri segue a interação entre fé e razão que Santo Tomás de Aquino propunha em seus escritos na Suma Teológica.

Nesse pensamento nos recorda os escritos de São João Paulo II em sua Encíclica *Fides et Ratio*, de 14 de setembro de 1998, que assim expressa na introdução:

A fé e a razão (fides et ratio) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer a Ele, para que, conhecendo-O e amando-O, possa chegar também à verdade plena sobre si próprio (cf. Ex 33, 18; Sal 2726, 8-9; 6362, 2-3; Jo 14, 8; 1 Jo 3, 2).

O céu, assim como o inferno e o purgatório, é dividido em nove círculos até chegar ao Empíreo, que segundo [Santo Tomás de Aquino](#), na [Summa Theologiae](#) (I, q. 61, 4), identifica-o como o lugar em que Deus criou os anjos, a “morada” de Deus, “que não é visto como um céu material, mas pura fonte de luz, iluminando e movendo as esferas abaixo” (cf. FRANCO JR., 2000, p. 73). No primeiro círculo do céu (cf. Par. III, 2017, p. 25), Dante Alighieri encontra-se com religiosos que não puderam cumprir seus votos. Passando ao segundo céu (cf. Par. V, 2017, p. 37) estão em viva luz as almas dos ambiciosos, que têm agido com bondade, mas sempre com intuito de fama e honras. No terceiro círculo ficam “as almas sensíveis ao amor físico, mas que conseguiram se salvar” (cf. FRANCO JR., 2000 p. 73).

No quarto círculo (cf. Par. X, 2017, p. 71), Dante Alighieri coloca os teólogos, no qual encontra-se Tomás de Aquino e seu amigo e mestre Alberto de Colônia (cf. Par. X, v.97, 2017, p.74), Santo Isidoro, Beda e Ricardo de San Vittore etc. No quinto círculo (cf. Par. XVIII, 2017, p. 127) as almas que morreram nas guerras santas pela Igreja e pela fé. No sexto círculo (cf. Par. XX, 2017, p. 141) encontramos os reis, rainhas e príncipes que souberam governar com amor, justiça e bondade o povo confiado por Deus. O sétimo círculo (cf. Par. XXI, p. 149) encontramos as almas dedicadas à contemplação divina. No penúltimo círculo, o oitavo (cf. Par. XXIII, 2017, p.163) Dante Alighieri e Beatriz encontram-se com Cristo Jesus “a maravilhosa luz” (cf. ALBERGARIA, 2010, p.81), os santos, São Pedro e São Paulo e a Virgem Maria.

Por fim, Dante Alighieri chega ao nono céu (cf. Par. XXVIII, 2017),

onde encontra a visão de Deus “um círculo com um ponto de fogo era rodeado por outros nove círculos” (ALBERGARIA, 2010, p. 84) formado por seres angelicais: querubins, serafins, tronos, potestades, virtudes, dominações, arcanjos e anjos. Dante Alighieri encontra-se com São Bernardo “meu condutor ao final da peregrinação. Mandou-me olhar para o alto, onde Maria ocupava seu trono, incendiando com seu fulgor o centro da rosa” (cf. ALBERGARIA, 2010, p. 86). São Bernardo intercede para que Dante Alighieri possa elevar seu olhar até Deus, na Trindade Santa, “do alto lume na clara subsistência, três círculos agora aparecem de três cores, em uma só abrangência” (cf. MAURO, 2017, p. 233).

Dante Alighieri nos relewa nessa última parte de seu poema, principalmente, nos versos finais uma questão de nossa fé que é poder ver a Deus face a face (cf. Ap. 22, 4). Em quando vivemos na terra à luz da fé, pois buscamos gozar as alegrias do céu, “alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar as núpcias do Cordeiro” (cf. Ap. 19, 7). Na busca pelo céu, Boff ressalta:

O céu cosmológico, chamado também na Bíblia de “firmamento”, não é o céu da fé, mas apenas seu símbolo. O céu teológico é a morada de Deus. Para significar o ‘céu de Deus’, a Bíblia fala nos ‘céus dos céus’ (cf. Sl 148, 4; 1Rs 8, 27), no ‘mais alto dos céus’ (cf. Sl 115, 16), no ‘terceiro céu’ (cf. 2Cor. 12, 2). Cristo subiu ‘acima de todos os céus’ (cf. Ef.4, 10). (cf. BOFF, 2012, p. 75).

O magistério da Igreja nos ensina que o céu é estado de felicidade perfeita e eterna reservada àqueles que viveram na amizade de Deus, que testemunharam com fidelidade Seu nome e que morreram em estado de graça. Sendo assim, o “céu” entendemos por um estado de felicidade suprema e eterna. Os que morreram na graça de Deus e que não têm necessidade de purificação, são reunidos em torno de Jesus, Maria, dos santos e anjos. Formando a Igreja Celeste, no qual eles veem Deus “face a face” (cf. Ap. 22, 4), permanecendo em comunhão de amor à Santíssima Trindade e intercedendo por nós (cf. CNBB, 2005, p. 71).

O Catecismo da Igreja Católica, declara:

Com nossa autoridade apostólica definimos que, segundo a disposição geral de Deus, as almas de todos os santos mortos antes da Paixão de Cristo (...) e de todos os outros fiéis mortos depois de receberem o santo Batismo de Cristo, nos quais não houve nada a purificar quando morreram, (...) ou ainda, se houve ou há algo a purificar, quando, depois de sua morte, tiverem acabado de fazê-lo (...), antes mesmo da ressurreição nos seus corpos e do juízo geral, e isto desde a ascensão do Senhor e Salvador Jesus Cristo ao céu, estiverem, estão e estarão no céu, no Reino dos Céus e no paraíso celeste com Cristo, admitidos na sociedade dos santos e anjos. Desde a paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, viram e veem a essência divina com uma visão intuitiva e até a face a face, sem a mediação de nenhuma criatura (cf. CIC 1023, 1993, p. 246).

É comum situar o céu, assim como o inferno e purgatório, dentro de uma visão cosmológica, como nos é proposto na Idade Média, no qual o céu era situado em cima da terra, o inferno em baixo e o purgatório no centro, como se vê na Divina Comédia. A obra de Dante Alighieri tem inspirado muitas pesquisas e estudos. É muita enigmática, cujo sentido exato somente o próprio Dante Alighieri poderia nos dizer, ele mesmo confessa ser uma obra multifacetada (cf. FRANCO JR., 2000, p. 73). A Divina Comédia, embora faça duras críticas a Igreja, foi reconhecida como inspiração de fé na Encíclica do papa Bento XV, In Praeclara Summorum, em comemoração ao seiscentésimo aniversário de morte do poeta no qual declara:

Com efeito, se não é escasso o número de grandes poetas católicos que combinam os negócios com o prazer, em Dante é singular o fato de fascinar o leitor pela variedade das imagens, pela vivacidade das cores, pela grandiosidade das expressões e pensamentos, o leva ao amor da sabedoria cristã; nem ninguém ignora que ele declara abertamente que compôs seu poema para fornecer alimento vital a todos. Na verdade, sabemos que alguns, ainda recentemente, de longe sim, mas não avessos a Cristo, estudando a Divina Comédia com amor, pela graça divina (cf. PS, 1921).

Segundo o site zenit.org (2020, s/p) afirma que a Divina Comédia foi uma inspiração ao papa Bento XVI na criação de sua primeira encíclica “Deus Caritas Est” – Deus é amor (cf. 1 Jo 4, 16). O papa Bento XVI citou a famosa frase de Dante Alighieri na qual “o amor que move o Sol e as outras estrelas” (cf. Par. XXXIII, 2017. p. 234), para explicar o significado do documento. Na oração do Angelus de 8 de dezembro 2006, Bento XVI afirmou durante sua mensagem que Maria foi escolhida “por sua humildade” e comentou que Dante Alighieri, no último Canto do Paraíso da Divina Comédia, diz: “Virgem Madre, filha de teu Filho, humilde e alta criatura” (cf. Par. XXXIII, 2017, p. 229).

O Papa Francisco, em 04 de maio de 2015, também recordou a obra do poeta italiano Dante Alighieri, na comemoração dos 750 anos de seu nascimento. Em uma mensagem enviada ao presidente do Conselho Pontifício para a Cultura, Cardeal Gianfranco Ravasi, assim o papa expressou:

“Com esta mensagem, eu também gostaria de me juntar ao coro daqueles que consideram Dante Alighieri um artista do mais alto valor universal e que ainda tem muito a dizer e doar através de suas obras imortais” (...) “para aqueles que desejam trilhar o caminho do verdadeiro conhecimento. A verdadeira descoberta de si mesmo, do mundo e do significado profundo e transcendente da vida”.

O Papa Francisco recordou como muitos de seus predecessores recorreram em seus trabalhos à figura de Dante Alighieri por sua “atualidade e sua grandeza não só artística, mas também teológica e cultural”. Entre eles, Francisco retoma a encíclica *In Praeclara Summorum* de 1921, do papa Bento XV, dedicada a morte de Dante Alighieri chamando-o de “sumo poeta”, e o papa Paulo VI também dedicou a Dante Alighieri o documento *Altissimi Cantus*, em 1965 em comemoração ao sétimo centenário de seu nascimento, assim expressou sua santidade sobre a obra:

O Poema de Dante é universal: em sua imensa ampli-

tude, abrange céu e terra, eternidade e tempo, os mistérios de Deus e os acontecimentos dos homens, doutrina sagrada e disciplinas profanas, ciência extraída da revelação divina e aquela extraída da luz. os dados da experiência pessoal e as memórias da história, da sua época e das antiguidades greco-romanas, ao mesmo tempo que se pode dizer que é o monumento mais representativo da Idade Média. Em seu conteúdo está a sabedoria oriental, o logos Civilização grega, romana, e em síntese o dogma e os preceitos da lei do cristianismo na elaboração de seus doutores. Aristotélica na concepção filosófica, platônica na tendência ao ideal, agostiniana na concepção da história; na teologia é fiel seguidor de São Tomás de Aquino, tanto que a Divina Comédia é, entre outras coisas, em fragmentos, quase o espelho poético da Soma do Doutor Angélico. Se isso é verdade em termos gerais, é igualmente verdade que Dante está aberto a influências profundas de Sant'Agostino, San Benedetto, de 'Vittorini, San Bonaventura, e não é desprovido de alguma influência apocalíptica do abade Joachim da Fiore, uma vez que geralmente estende a mão para coisas que estão nascendo ou que, ainda não nascidas, estão no ventre do futuro. (PAULO VI, 1965)

Dante Alighieri deixou uma obra que grande valor literário à sociedade e instiga estudo. A Divina Comédia marca a coexistência de duas concepções de mundo opostas, Deus como centro do universo e alcançável pela fé e o homem norteado pela filosofia e a razão, sem as quais o homem não vive e que são necessárias pela chegar a Deus.

Conclusão

Os estudos atuais mostram a profundidade entre a Literatura e a Teologia o que permite um amplo caminho de estudos. As relações entre Literatura e Teologia são um campo de estudos que precisa ser mais explorado, tanto pela teoria literária como por teólogos nas Universidades públicas e privadas. É um campo em aberto, buscando “possíveis contribuições do diálogo entre Teologia e Literatura” (BOAS, 2016, p.11). Buscamos compreender que o Dante Alighieri é o homem que representa o homem na busca de Deus. O homem que precisa compreender a

si mesmo para conhecer a Deus. A viagem que Dante Alighieri percorre representa o caminhar que cada um de nós percorrerá até a jornada final da vida na terra e poder alcançar a vida eterna que é nos dada como bênção pelo sangue de Cristo na cruz (cf. Ef 1,3).

A obra de Dante Alighieri é uma extraordinária criação teoliterária carregada de grandes significados com suas simbologias que podemos observar ao longo do texto. Sabemos que a *Comédia* narra o caminhar da humanidade, de cada um de nós, na pessoa do próprio poeta que na “selva escura” no mundo de pecado, desamor, egoísmo e outros males que nos cercam simbolizadas pela narrativa do inferno. O poema leva o homem a pensar sua condição de pecador e suplicar a purificação de seus erros no purgatório, como nos apresenta Dante Alighieri na narrativa do Purgatório, e assim, finaliza o poema com uma teologia do céu sobre o amor no paraíso que é o desejo de todos de estar “face a face” com o criador que é a esperança dos cristãos e daqueles que estão no purgatório “unidos a eles, esperamos também nós saciar-nos eternamente da vossa glória” (cf. Missal Romano, p. 482)

A cada canto do poema é uma obra-prima insuperável da criação do intelecto humano de todos os tempos. Por fim, a única certeza que temos é que “a trajetória percorrida por Dante Alighieri, da selva escura à colina iluminada, é a trajetória de todos os homens” (cf. FRANCO JR., 2000, p. 75). Apesar de haver estudos recentes no campo teoliterário, ainda há muito a pesquisar, novos métodos a desenvolver, que contribuam ainda mais para esse campo de estudo em expansão. As relações entre essas duas áreas do conhecimento merecem ser aprofundadas pelas Instituições de Ensino Superior, nos cursos de Letras e Teologia, pois uma tem muito a contribuir com a outra, quando se busca ler o teológico pelas veredas da Literatura.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Vol. I e II. 2ª ed. (tradução de J. Dias Pereira). Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa

1996

- AGOSTINHO, Santo. A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2017.
- ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. São Paulo: Paulus, 2010. Adaptação de Lino Albergaria.
- ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia: Inferno. São Paulo: Editora 34, 2017 (4ª edição) Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro.
- ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia: Paraíso. São Paulo: Editora 34, 2017 (4ª edição) Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro.
- ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia: Purgatório. São Paulo: Editora 34, 2017 (4ª edição) Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro.
- BIBLIAD E JERUSALÉM. São Paulo: Ed. Paulus, 2016. (11ª reimpressão).
- BARCELLOS, José Carlos. In: CEIA, C. E-Dicionário de termos literários. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/teologia-e-literatura/>. Acesso em: 02/09/2020.
- BOAS, Alex Villas; MANZATTO, Antonio. Teologia e Literatura: Metodologias Possíveis. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/25715>. Acessado em 10/09/2020.
- BOFF, Frei Clodovis M. Escatologia: breve tratado Teológico-Pastoral. (2ª ed.) São Paulo: editora Ave-Maria, 2012.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993. ISBN 85-326-0910-4
- COELHO, Mário Marcelo. Pecado, conversão e virtudes. Batatais, São Paulo: Claretiano, 2014.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_unbaptised-infants_po.html. Acessado em 10/09/2020.
- FÄRBER, Sonia Sirtoli; RIBEIRO, Helcion. Escatologia. Batatais, São Paulo: Claretiano, 2013.
- FRANCO JR., Hilário. Dante: o poeta do absoluto. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- MAURO, Italo Eugenio. IN Dante Alighieri. A Divina Comédia: Inferno. São Paulo: Editora 34, 2017 (4ª edição) Tradução e notas de Ítalo Eugênio Mauro.
- MAZULA, Ronaldo. Patrologia. Batatais, São Paulo: Claretiano, 2013.

- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da Teologia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015. Trad. de Volney Berkenbrock, Paulo Ferreira Valério e Vilmar Schneider.
- PAPA BENTO XV. Encíclica *Em Praeclara Summorum*: aos caros professores e alunos dos institutos literários e altos culturais do mundo católico na ocasião do VI centenário da morte de Dante Alighieri. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html#_ftn1. Acessado em 14/09/2020.
- PAPAFRANCISCO. Mensagem ao presidente do Pontifício Conselho para a Cultura por ocasião da solene celebração do 750º aniversário do nascimento do poeta Dante Alighieri. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150504_messaggio-dante-alighieri.html. Acessado em 20/09/2020.
- PAPA JOÃO PAULO II. Encíclica *Fides et Ratio*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em 08/09/2020.
- PAPA PAULO VI. *Altissimi Cantus (Motu Proprio)*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19651207_altissimicantum.html. Acessado em 22/09/2020.
- ROCHA, Helder da. *Dante Alighieri: A Divina Comédia*. Disponível em: <https://www.stelle.com.br/>. Acessado em 05/08/2020.
- ZENIT.ORG: A “Divina Comédia” de Dante influencia a primeira encíclica do Papa. Disponível em: <https://es.zenit.org/2006/01/23/la-divina-comedia-de-dante-influye-en-la-primera-enciclica-del-papa/>. Acessado em 20/09/2020.



Texto enviado em
01.12.2020
Aprovado em
24.04.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Mestre em Filosofia
pela Universidade de São
Paulo (USP). Contato:
pauloaltro@hotmail.com

Kierkegaard: devemos amar ou odiar Abraão?

Kierkegaard: Shall we love
or hate Abraham?

*Paulo Abe

Resumo

O artigo procura analisar a exposição de Abraão pelo pseudônimo de Kierkegaard, Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*. Neste percurso, procuraremos expor as características do indivíduo no estágio religioso em seu movimento em direção à fé e sua relação com o mundo, o ético. De modo que fique claro o que o pseudônimo quer mostrar inicialmente ao leitor, adentrando, ao fim, numa análise mais profunda de qual conclusão ou que consciência ele quer trazer ao leitor.

Palavras-chave: Abraão; ódio; fé;
amor

Abstract

On this paper, we seek to analyze Kierkegaard's exposition of Abraham as the pseudonym, Johannes de Silentio, in *Fear and Trembling*. We will show the characteristics of the individual on the religious stage in its movement towards faith and in relation to the world, the ethical. So that it's clear that the pseudonym is looking to showing one idea at

the beginning to the reader in order to change that view at end with a deeper analysis raising the reader's consciousness.

Keywords: Abraham; hatred; faith; love

Introdução

Kierkegaard foi um filósofo dinamarquês do século XIX, que escreveu dezenas de livros entre 1840 e 1850. Seus textos discutiam diversos assuntos, filosofia, psicologia, crítica social e religião. Dentre estes, está o que talvez seja o seu livro mais famoso, *Temor e Tremor*, no qual critica hegelianos, pastores e sua época. Nele, o pseudônimo de Kierkegaard, Johannes de Silentio, procura mostrar perspectivas de interpretações para a história de Abraão e Isaque, conhecida como *aqedah*.

No entanto, neste processo, para além de analisar seu objeto, Johannes de Silentio se expõe também enquanto pseudônimo ou ponto de vista. O problema deste método é que o autor, apesar de acreditar no que diz, confessa não o praticar. Ou melhor, não conseguir praticá-lo. Neste âmbito, nosso objetivo é expor e analisar o que Johannes de Silentio escreve sobre o episódio de Abraão, mas nos focando sobre sua relação com o que escreve. Isto é, sua admiração em relação ao objeto; seu poetizar de seu herói, Abraão. Neste trajeto, procuraremos colocar sua exposição do “dever” (ter fé) em colisão com o seu amor pelo herói da fé, à contraluz do tema do amor e ódio¹ de Lucas 14:26 que atravessa este livro e Obras do amor – obra que foi assinada com o próprio nome de Kierkegaard.

Assim, a fim de analisar esta questão, nos debruçamos sobre esses temas na seguinte ordem: 1) as características de Abraão; 2) a resigna-

1. Ver também KIERKEGAARD, S. Práticas do Cristianismo. Londrina: Penkal, 2021, p. 110, 201.

ção infinita e a fé; 3) Singular x Universal; 4) Dever e ódio em Lucas 14:26; 5) o problema da admiração poética.

1. Solitude, segredo e silêncio

Johannes de Silentio em *Temor e Tremor* procura mostrar a dupla perspectiva da esfera ética e religiosa do teste espiritual de Abraão dado por Deus. Para o religioso, Abraão foi sacrificar Isaque; para o ético, ele foi assassiná-lo. Isso, pois, se Abraão não tem um dever para com Deus, então para com o filho o tem. Enquanto sua relação puder ser compreendida e julgada, ainda estará no campo ético, ou seja, no universal.

De uma mesma maneira, o assassinato é algo que qualquer um poderia cometer, dado que esse ato é compreendido por todos, seja por qualquer paixão sem relação com Deus. A imitação do ato, como visto também em *Ou-Ou Parte II*, tira sua importância. Por outro lado, o sacrifício, que contrapõe o assassinato, não deve ser algo fácil de ser feito, pelo contrário, deve ser algo difícil, estressante e angustiante. Dessa forma, só a singularidade – e de alguma forma a “impossibilidade” – desse ato que mostraria sua “grandiosidade”.

No ético, Abraão tem um dever com a vida de seu filho e com a sociedade na qual está inserido, de modo que assassiná-lo seria, ainda que reproduzível, condenável. Isso ocorre, pois, nesse contexto, Abraão ainda estaria no universal, âmbito em que a morte de Isaac se relacionaria com a sociedade. Todavia, ele opera um sacrifício e, para tanto, é preciso se relacionar com Deus por virtude do absurdo tanto da missão que lhe foi dada: sacrificar o único filho e ainda ter tantos descendentes quanto as estrelas; quanto de que, apesar de sua missão ser a morte de seu filho, Deus não lhe exigisse seu filho no fim. Pelos três dias até o monte Moriá andou só, ainda que acompanhado de Isaac, por três razões: 1) estava em relação com Deus e, nessas condições, se está sempre em solitude; 2) sua situação era incompreensível a qualquer um, pois não estava mais na esfera do universal e do cívico. O próprio movimento

que operava excluía o cálculo e a reflexão humana; 3) estava em silêncio e em segredo: ninguém sabia de sua missão, tendo dito a seu filho, absurdamente e apenas, que Deus proveria um carneiro para o sacrifício.

Abraão não pode ser compreendido fora do universal, por isso sua solitude é grande. Não se encontra com outros com a mesma missão, pois eles próprios, assim como ele, não podem ser reconhecidos na multidão. Tal é sua alienação do mundo em seu interior. O mesmo já não ocorre com o ético, pois está mergulhado na sociedade, que é o universal, e não compreende por que Abraão faz o que faz, podendo apenas considerá-lo louco e homicida. Dessa forma, se mantém na dor como porto seguro ao não desejar instruir, inutilmente, outros de sua verdade. Além do mais, a loucura mostra não apenas sua incapacidade de comunicar, mas que o movimento que opera está fora do reino da razão e da reflexão; isto é, se encontra na ignorância. Não em vão Johannes enfatiza seu papel para o último passo em direção à relação com Deus (KIERKEGAARD, 1983, pp. 32 e 69, tradução nossa), já que com a reflexão vem a dúvida e nesse estádio é preciso, antes tudo, de uma certeza passional.

Outra questão que se apresenta em sua incompreensão é o silêncio de Abraão. Este é o tema da *Problemata III*, de *Temor e Tremor*, a saber, se foi eticamente defensável ocultar a verdade de seus familiares, Sara e Isaque, assim como de Eliezer. Para de *Silentio*, como vimos até agora, o ético está para o universal, de maneira que tudo o que estiver oculto e ainda estiver sob as categorias do ético terá de se revelar. O segredo e o silêncio no estádio ético têm de encontrar seu repouso no ouvido social. Tal é a tarefa ética: “Toda vez que ele deseja permanecer oculto, ele ultrapassa e está imerso num teste espiritual, do qual ele pode emergir apenas ao revelar a si mesmo” (KIERKEGAARD, 1983, p. 82, tradução nossa). De alguma forma, seu revelar ao mundo o que estava antes oculto é sua forma de respirar. Apesar de ter já uma vida interior incipiente, o segredo é demais para si, pois também se encontra diante de algo que nunca encontrou antes: o teste espiritual (*Anfægtelse*), que é “o

esforço e a angústia envolvidos em se aventurar além das capacidades esperadas de alguém” (KIERKEGAARD, 1983, p. 343, tradução nossa). Poder-se-ia dizer que a pessoa ética renega a segurança da dor em seu interior – que conforta de alguma maneira Abraão – já que precisamente essa dor seria a comprovação constante de sua própria interioridade.

O ético falha no teste espiritual e estagna-se no universal, no qual tem uma espécie de segurança. Não está mais em solidude ou silêncio, pelo contrário acha conforto na massa e se esconde no barulho. A tensão-criadora do ocultamento é solta antes do ponto necessário e nenhum movimento é feito. Na tragédia grega, o ocultamento é, segundo Johannes de Silentio: “Um resqúcio épico baseado num destino o qual a ação dramática desaparece e no qual há uma fonte obscura e misteriosa [...] Portanto, é preciso certa abstração para ser influenciado por ela propriamente” (KIERKEGAARD, 1983, p. 84, tradução nossa). No entanto, não há destino no drama moderno, o indivíduo se encontra emancipado por sua consciência. A revelação do segredo, assim como seu ocultamento, é um ato livre e, dessa forma, uma responsabilidade, não mais obra do destino ou de forças inomináveis.

O indivíduo, como centro de suas ações, precisa refletir sobre essa tensão, ter dúvidas, se estressar, se angustiar para ter um ato livre quanto à sua escolha. O estético premia aqueles que conseguem ocultar algo dos outros, mas se depara com contradições assim que põe isso em prática. Por isso, a ética demanda a revelação e pune o ocultamento. Isso pesa na balança do indivíduo ético, porque sempre procurará expressar o universal, e o silêncio é responsabilidade demais para si. Mesmo que esteja no estádio em que a própria responsabilidade adquira vida, frente a esse teste, encontra outro, de outra categoria: a responsabilidade religiosa ou espiritual. E aqui depara-se com um muro.

No entanto, ainda que chegue à revelação ética para o universal, o segredo e o silêncio são características de um despertar da interioridade do indivíduo. Como Silentio coloca, o ético é puramente humano, mas o

religioso alcança o divino, assim como demoníaco:

Quando deixa Psiquê, Eros lhe diz: você terá uma criança que será divina se permanecer em silêncio, mas será humana se trair este segredo. O herói trágico, que é o favorito da ética, é puramente humano; ele eu posso entender, e todas as suas ações estão abertas no mundo. Se eu for além, sempre me encontro com o paradoxo, o divino e o demoníaco, pois o silêncio é ambos. O silêncio é a armadilha do demônio, e quanto mais silencioso é, mais terrível o demônio, mas o silêncio é também o mútuo entendimento da divindade com o indivíduo singular (KIERKEGAARD, 1983, p. 88, tradução nossa).

A ética demanda esse duplo movimento: o interior e o exterior, que é, em suma, um movimento humano. Para tanto, o ser humano precisa falar e assim lhe é exigido. Todavia, para além do ético, no campo do divino e na armadilha do demônio, reina outra comunicação, o silêncio. À primeira vista, o silêncio seria a própria ausência de comunicação e de alguma maneira também o é, mas apenas quanto ao universal. No silêncio, o demoníaco e o divino, tendo a mesma qualidade (KIERKEGAARD, 1983, p. 97, tradução nossa), se expressam, e o indivíduo, em vez de falar, se cala – e ouve – na sua absoluta relação com o absoluto.

No silêncio, reside o estresse e a angústia. Tudo o que atormenta um indivíduo poderia ser expulso de si no universal se pudesse falar, mas precisamente disso é o que Abraão é incapaz. Ou ainda: “Ele pode dizer tudo, mas uma coisa não pode dizer, e se não pode dizer isso – isto é, dizer de tal maneira que possa ser compreendido por alguém – então, ele não está dizendo” (KIERKEGAARD, 1983, p. 113, tradução nossa). Dessa forma, seu silêncio se deve por uma via dupla de incompreensão: 1) ele não pode transmitir de maneira acessível; 2) os outros não o podem acessar. Johannes de Silentio afirma: “Ele não fala uma língua humana. E mesmo se falasse todas as línguas do mundo, [...] ainda não poderia falar – ele fala numa língua divina, ele fala em línguas” (KIERKEGAARD, 1983, p. 114, tradução nossa). Dessa forma, silêncio e “falar em línguas” são paradoxalmente o mesmo, pois são a língua divina na relação com

Deus, fora do ético.

Assim, frente ao teste espiritual, se fosse falar, Abraão sairia do encontro com o paradoxo – conceito que exploraremos adiante – e o que o indivíduo no estádio religioso procura é mergulhar nele. De uma mesma maneira em que o ético se encontrou numa posição inédita ao escolher, o religioso se vê, como que logo após Babel, falando uma língua completamente nova e incompreensível, a saber, a do segredo, do silêncio e da solitude. Todavia, nesse perder-se do “falar em línguas”, para o universal, é também o silêncio e, em vez de ter a torre derrubada, na calada do espírito se alcança os céus.

2. Resignação infinita e Fé

Retomando o ato de Abraão no monte Moriá, muitos não chegam a esse ponto do sacrifício, pois ainda estão enraizados demais na ética. E precisamente esse guarda-corpo do estádio ético para o religioso é a resignação (Resignation): “Um movimento (não uma aceitação apática), pressupondo uma concentração da pessoa em uma escolha integrante de um objetivo ou meta abrangentes” (KIERKEGAARD, 1983, p. 344, tradução nossa). Este movimento único é um movimento infinito, isto é, esta resignação é infinita. Assim, Kierkegaard chama os éticos que se movimentam desta forma de cavaleiros da resignação infinita.

Estes cavaleiros são muitos – ou ao menos é possível que sejam –, pois podem ser reproduzidos, assim como no exemplo do assassinato. Estão na categoria ética, no universal. O próprio Abraão poderia ser reproduzível, todavia sua grandiosidade reside em ir além da resignação. Cessar-se-ia toda discussão se apenas operasse o movimento do infinito, mas, ao contrário do cavaleiro da resignação, ele retoma a finitude. Isto, pois o movimento que Abraão opera é o salto da fé.

A resignação infinita é o último estágio antes da fé, então qualquer um que não tenha feito este movimento não tem fé, porque apenas em resignação infinita eu me torno consciente de minha validade eterna, e ape-

nas assim alguém pode falar de alcançar a existência em virtude da fé (KIERKEGAARD, 1983, p. 46, tradução nossa).

Aqui nos é indicado que apenas com consciência, ou ainda, a consciência da validade eterna de si, que se pode alcançar essa última paixão, a fé. Ou seja, para de Silentio, não há fé sem consciência, sem eternidade e sem o movimento infinito da resignação. A resignação infinita é a renúncia da própria finitude, mas não no sentido de descartá-la, pois o universal ainda está no indivíduo, e sim que, como no estágio ético, há uma inversão copernicana dentro do próprio espírito humano. Em outras palavras, os elementos até então tratados continuam a residir no religioso, no homem de fé, todavia sua organização é transformada, invertida. Onde havia apenas contradição e negação do oposto no estágio estético e a consciência do paradoxo da existência não contraditória de uma dualidade de opostos no universal do ético, há, no estágio religioso, um retorno outro para os elementos do indivíduo singular, mas na relação com Deus. Isto é, no inteiramente Outro, mergulha-se para dentro de si, retomada da finitude. Nesse e em outros momentos, observaremos mais esse movimento dialético kierkegaardiano dentro do paradoxo.

Desde Ou-Ou Parte II, sabemos que o amor e a gratidão por Deus já fazem parte da vida do ser ético, pois ele tem alguma consciência sobre si e de sua eternidade. Todavia, em Temor e Tremor, vemos que ele não pode ir além da resignação infinita, que é um movimento filosófico e ético, pois renunciar infinitamente é uma dor e alienação que tirará o ético do seio do universal. Isso, pois a fé só pode nascer no âmago da incompreensão, da solidude, do silêncio, da fraqueza – como veremos adiante – e do absurdo no paradoxo, para além da consciência eterna adquirida na resignação.

Em seu caminho, Abraão precisa se relacionar com Deus por virtude do absurdo não da missão que lhe foi dada, que é a própria resignação, sacrificar Isaque, mas precisamente de que no fim Deus não lhe exigisse seu filho, isto é, o receberia de volta. Esse é o duplo movimento

na alma de Abraão: agir de uma maneira, esperando que o resultado fosse além dessa direção. No absurdo do segundo movimento, a saber, o da fé, Abraão não diz uma mentira ao dizer que Deus proveria um carneiro para o sacrifício, pois estava “falando numa língua estranha” (KIERKEGAARD, 1983, p. 119, tradução nossa).

[Abraão] tem feito e a cada momento está fazendo o movimento do infinito. Ele drena a profunda tristeza da vida na resignação infinita, ele conhece a benção do infinito, já sentiu a dor de renunciar tudo, a coisa mais preciosa no mundo, e, ainda assim, o finito tem o gosto tão bom a ele quanto aquele que nunca soube de nada superior [...] Ele renunciou a tudo infinitamente, e então alcançou tudo de novo por virtude do absurdo. Ele está continuamente fazendo o movimento do infinito, mas o faz com tanta precisão e segurança que continuamente ganha a finitude disso [...] (KIERKEGAARD, 1983, pp. 40-41, tradução nossa).

Da mesma maneira que em *Ou-Ou Parte II*, em que se nasce novamente em vida, aqui se adquire tudo de novo: o mesmo de antes e, ainda assim, outra coisa. Como esclarece Johannes: “Por meio desse duplo-movimento ele atingiu sua primeira condição e assim recebeu Isaque ainda mais alegre do que da primeira vez”(KIERKEGAARD, 1983, p. 36, tradução nossa). Em Abraão, se cumpre tanto o dever divino quanto o desejo do indivíduo singular que, no fundo, é o universal “não mate”, o “ame o próximo”, mas fundado pela fé. Onde a ordem de Deus cessa, se inicia o impossível e, na sua relação, se dá o absurdo. Foi preciso que Deus ordenasse a resignação infinita para que Abraão conseguisse a finitude em virtude do absurdo pela fé. E, neste, Isaque nasce novamente. Dessa forma, se reafirma aqui o que Daniel W. Conway escreve em seu artigo *Abraham’s final word* (MOONEY, 2008, p. 188, tradução nossa), isto é, de que seria mais impressionante que o Deus do “tudo é possível” trouxesse Isaque de fato do reino dos mortos. Contudo, é isso realmente o que acontece, só que não fisicamente. De forma análoga, no estágio ético, vimos que a escolha absoluta por si é uma gênese tanto da escolha quanto de si; um dá à luz ao outro. Aqui o movimento da fé,

que está além da resignação por virtude do absurdo, dá nova vida com efeito a Isaque, mas uma nova vida para Abraão. Nesse instante, pausa novamente no finito.

É supostamente a mais difícil proeza para um bailarino pular numa postura específica de tal maneira que ele nunca se torça para fora dela, mas no próprio salto assuma tal forma. Talvez não haja bailarino que possa fazê-lo – mas esse cavaleiro o pode [...] os cavaleiros da infinitude são bailarinos e têm elevação. Ele fazem um movimento ascendente e descem novamente, e isso também não é uma distração infeliz, não é desagradável de se ver. Mas toda vez que descem, eles são incapazes de assumir a postura imediatamente, eles vacilam por um momento, e essa hesitação mostra que são alienados no mundo [...] Uma pessoa não precisa vê-los no ar, mas apenas no instante em que partem e pousam no solo – e então é possível reconhecê-los. Contudo, para conseguir descer de tal forma que instantaneamente um pareça se erguer e andar, mudar do salto para a vida até o andar, absolutamente expressando o sublime no pedestre – apenas esse cavaleiro pode fazê-lo, e essa é a única maravilha (KIERKEGAARD, 1983, p. 41, tradução nossa).

O movimento no ar de fato não é possível ver, pois não faz parte do universal, não é passível de compreensão. Apenas na quietude e solitude é possível fazê-lo, concentrando “a conclusão de todo seu pensamento em um ato de consciência” (KIERKEGAARD, 1983, p. 43, tradução nossa), ou seja, de alguma maneira o salto é para dentro de si mesmo. A expressão da cavalaria em Temor e Tremor aparenta indicar essa elevação do infinito, ou ainda, essa resignação. À primeira vista, não faria sentido existir também um cavaleiro da fé, uma vez que ele está no chão, na finitude, mas o indivíduo é um indivíduo histórico e chega à fé apenas perpassando a resignação infinita. Assim, nas palavras de Johannes de Silentio: “O cavaleiro não cancela sua resignação, ele mantém seu amor tão jovem quanto foi no primeiro momento; ele nunca o perde simplesmente porque ele fez o movimento infinitamente”(KIERKEGAARD, 1983, p. 44, tradução nossa). Ainda que pousando na finitude e constante-

mente ganhando-a no movimento infinito de resignação, não há retorno histórico desse ponto. Ao contrário das duas partes de Ou-Ou, em que há um levantar entre estádios, em Temor e Tremor, há o que se poderia facilmente chamar de “retorno”, mas que em realidade vai adiante na história, na consciência e na própria imediaticidade do indivíduo – que agora é a fé –, pois, dentre tantas razões, o toque da relação com Deus é transformador – do ético e estético – e inextinguível.

Ainda que para o movimento infinito de resignação sejam necessárias dor, força, energia e liberdade espiritual, Johannes de Silentio as coloca nessa posição, pois, pela própria força, o indivíduo é incapaz de alcançar o impossível. Assim, a estratégia é gastar todas as energias no possível, na última ação possível, a renúncia. Ou, no caso de Abraão, “assassinar” seu próprio filho. A fé se apresenta apenas na fraqueza, na exaustão de toda sua força e de alguma forma na relação com Deus, pois aí o absurdo e o impossível residem.

Em seu interior, o salto ocorre no fim da resignação infinita exterior, isto é, só então se expressa espiritualmente, e esse paradoxo, mesmo que não ocorra simultaneamente, exige que, para receber, seja preciso abnegar. Sobretudo porque a impossibilidade só encontra vazão para existir e se tornar possível fora do mundo factual, ou melhor, no interior da vida do indivíduo. Somente aí Isaque pode ser recebido de volta pelo absurdo.

Nesse caminho, Johannes de Silentio assume a paixão acima da reflexão. Só ela pode ir além da resignação. O movimento da fé não exige o entendimento e a reflexão – a não ser para serem superados –, pois não se pode estar em relação com Deus por meio de algo, mediado; antes, a relação é imediata, apaixonada e, ainda, ignorante.

Todo movimento de infinitude é carregado por meio da paixão, e nenhuma reflexão pode produzir movimento. Isso é um salto contínuo na existência que explica o movimento, enquanto a mediação é uma quimera, a qual em Hegel supostamente explicaria tudo e a qual é a única coisa que nunca tentou explicar. Apenas para fazer a célebre distinção socrática entre o que alguém entende

e o que não, é necessário paixão; e, ainda mais, claro, [paixão é necessária para] fazer o autêntico movimento socrático, o movimento da ignorância (KIERKEGAARD, 1983, p. 42, tradução nossa).

Desta forma, não é por meio da reflexão ou da filosofia que o indivíduo se relaciona com Deus, mas eles são, sim, necessários para chegar até o ponto de saltar. É preciso da reflexão para certo despertar incipiente interior, contudo isso ocorre na completa imobilidade. Por outro lado, o movimento infinito de resignação aqui se configura como essa ignorância, em que se esvazia o indivíduo para ter fé, que é a última paixão. Em outras palavras, o vazio no indivíduo se dá apenas por um movimento infinito da renúncia – resignação – e esse terreno é onde se pode saltar apaixonadamente. Só no vazio a relação com Deus se apresenta, pois aí a dúvida – a reflexão – não tem raízes.

Concomitantemente a isso, ainda que a paixão em questão, a fé, se dê na solitude com Deus, paradoxalmente é ela que também “une toda a vida humana” (KIERKEGAARD, 1983, p. 67, tradução nossa)². Apenas na relação com o absoluto que tal união é possível. Antes, no ético, havia uma relação com o universal, ou seja, no social, nas relações horizontais, mas, nesse instante de fé, o indivíduo religioso se une ao universal ao mesmo tempo em que também se torna um indivíduo singular na relação com Deus.

3. Singular x Universal

Johannes de Silentio inaugura com esta frase o capítulo da *Problemata I*: “Há uma suspensão [Suspension] teleológica do ético?” (KIERKEGAARD, 1983, p. 54, tradução nossa). Aqui ele procura mostrar os limites e as características do ético, que se aplica a todos e a qualquer tempo; que é o próprio τέλος (telos) de tudo que é exterior. Antes de ter o propósito fora, tudo o que está fora tem por propósito o universal. E continua:

2. Relação em que Lessing (1729-81) similarmente também acredita.

O indivíduo singular, sensitiva e fisicamente qualificado na imediaticidade, é o indivíduo que tem seu *τέλος* no universal, e é sua tarefa ética continuamente expressar-se nele visando anular sua singularidade para então se tornar o universal. Assim que o indivíduo singular afirma a si mesmo em sua singularidade ante o universal, ele peca, e apenas ao reconhecer isso ele pode se reconciliar com o universal. Toda vez que o indivíduo singular, depois de ter entrado no universal, sente um impulso de afirmar a si mesmo como indivíduo singular, ele está num teste espiritual [*Anfægtelse*], no qual ele pode trabalhar si mesmo apenas ao se arrepender e se entregar como indivíduo singular no universal (KIERKEGAARD, 1983, p. 54, tradução nossa).

Aqui é possível que de Silentio nos indicasse a passagem do estético para o ético, no qual o *τέλος* de fato se concentraria no universal, uma vez que o universal está ausente no esteta. O universal é um ir adiante. Contudo, nesse processo, em que o eixo da vida se concentra no universal, há uma anulação da singularidade. Metaforicamente, seria o geocentrismo do espírito. Nessa segunda frase, a singularidade pode se reencontrar diante do universal, e a reconciliação com este só pode ser adquirida por meio de uma ascensão consciencial. No entanto, quando a singularidade é exigida do indivíduo mais uma vez, mesmo que inserido no universal, ele está diante de um teste espiritual. Aqui, em vez de negar o universal, nossa interpretação é que o ressignifica, colocando-o numa posição superior à anterior, que é, afinal, o seu *τέλος*. Isto é, nessa parte, nos utilizamos do ambíguo sentido da palavra suspensão [*Suspension*] que Johannes de Silentio usa. Para tanto, a suspensão teleológica da ética é tanto um afastamento – temporário –, quanto uma elevação, pois apenas na fé, ou seja, no abandono do universal que se pode possuí-lo de forma mais elevada. É este, segundo nossa visão, o porquê do retorno de Isaque. Em outras palavras, o pouso de Abraão no universal.

Kierkegaard constantemente ressalta a importância, como visto até então, dessa paradoxal segunda vida ou segundo nascer em vida, além da primeira morte, antes da própria morte física, representada pela primeira ordem de Deus a Abraão, a resignação infinita. Nesse trajeto, di-

vergimos de alguma maneira da perspectiva de Levinas e de Daniel W. Conway em seu artigo supracitado. Isso, pois pensamos que não houve uma falta de determinação que fez com que Abraão desobedecesse ou mesmo se acovardasse, e por sua própria vontade abortasse a missão dada pelo próprio Deus. Uma interpretação talvez mais coerente não seria que a segunda ordem dada por um anjo – e não por Deus – contradissesse a primeira – esta dada por Deus –, mas que a história interior do indivíduo tivesse que, sim, perpassar por ambas as ordens. Aliás, é possível ainda que seja por isso que a segunda ordem, a qual retorna o universal a Abraão numa segunda vida e como τέλος, dada publicamente tenha sido feita por um anjo, interlocutor entre Deus e o homem – perspectiva que Conway ignora –, já que, uma vez depois de pousar após o salto, o indivíduo se encontra com o ético. E, tendo vislumbrado o religioso, agora com outros olhos suspende-o. Desse modo, não há duas ordens contraditórias, pois se encontram no tempo consecutivamente, e o paradoxo da fé está em Abraão visar não o ético simultaneamente ao religioso, mas que, ali, ao pé do monte Moriá já tenha em seu horizonte o ético elevado posterior. O produto disso é, portanto, o universal, incluído ainda na vida do indivíduo singular, todavia não mais sendo seu eixo, possibilitando outra relação em seu interior: uma inversão copernicana do espírito, que Mooney chama de deslocação-gestáltica. Ou seja, uma ética inferior³ é destronada para que uma ética mais complexa e transcendente se instale (MOONEY apud DAVENPORT, 2008, p. 199, tradução nossa), uma que tenha Deus como seu fundamento.

Não há, como com o Juiz William, um encontro com Deus por meio do casamento ou de um outro humano. Aqui a inversão se dá por se encontrar o universal por “meio” de Deus, ainda que de forma apaixonada e imediata. Dito de outra maneira, o eu se dá apenas sob a reconfiguração do ético através das lentes do religioso.

Para conseguir, porém, com que a singularidade do indivíduo tenha

3. Que se poderia afirmar ser a *Sittlichkeit*.

a gravidade suficiente para que o universal opere seu movimento ao seu redor, é preciso que essa singularidade também se modifique. Como visto em outros estádios, o “retorno” nunca é o mesmo quando no interior do indivíduo. Ou ainda, como diz John J. Davenport em seu artigo *Faith as eschatological trust in Fear and Trembling*: “Os ideais éticos não são rejeitados [...] mas sim preservados dentro [da religiosidade] e complementados pela esperança religiosa” (DAVENPORT, 2008, p. 209, tradução nossa). Esse é precisamente o paradoxo o qual enfrenta aquele no estádio religioso, pois há aqui uma “segunda ética”, isto é, uma ética paradoxal que Kierkegaard formula também em *Conceito de Angústia*. Ela se origina, na visão de Derrida, “do fato que o homem falhou com suas aspirações éticas” (DERRIDA apud LLEVADOT In: DAVENPORT, 2008, p. 212, tradução nossa). Assim, é aí que o indivíduo se relaciona com o que está morto, resignado e suspenso. Complementado pelo religioso, a ética se expressa transformada. Ou seja, a fé existe nesse paradoxo em que o indivíduo singular é maior do que o universal inédito. E isso só pode ocorrer, pois ser superior ao universal é também estar em relação com Deus, ou seja, em absoluta relação com o absoluto.

O fato de o indivíduo singular ser superior ao universal é algo que não pode ser mediado, como visto anteriormente, já que qualquer mediação é feita por virtude do universal. Deste modo, o paradoxo do singular ser superior ao universal é impossível de ser compreendido e está aquém de qualquer pensamento. Além do mais: “É e permanece por toda eternidade um paradoxo” (KIERKEGAARD, 1983, p. 56, tradução nossa), contrariamente à expressão ética e universal de “por todos os tempos”. Entretanto, como Abraão opera essa inversão da balança entre singular e universal? Para tanto, Johannes de Silentio diz:

A diferença entre o herói trágico e Abraão é bem óbvia. O herói trágico está ainda dentro do ético. Ele permite uma expressão do ético ter seu *τέλος* numa expressão superior do ético; [ao mesmo tempo] ele diminui o peso da relação ética entre pai e filho [...] para uma sensação que tem sua dialética em sua relação para a ideia de

conduta moral. Aqui não pode haver dúvidas quanto a uma suspensão teleológica do próprio ético.

A situação de Abraão é diferente. Pela sua ação ele transgride o [estádio] ético inteiramente e teve um τέλος superior fora dele [o ético], em relação com o qual ele [Abraão] o suspendeu. (KIERKEGAARD, 1983, p. 59, grifo do autor, tradução nossa)

O herói trágico, diante do teste espiritual, se traduz por ter seu τέλος na singularidade. Isso, para nós, possivelmente seria “a expressão superior do ético”. Nessa parte, claramente há uma divisão e desequilíbrio do ético em dois, na balança no interior do indivíduo. Sobretudo, porque eleva-se o universal e o próprio τέλος na nova leveza do ético que se encontrava, até então, nivelado ou equilibrado. Não mais se vê isso, dado a queda da moralidade para uma “sensação”. Diferente do que muitos comentadores acreditam, concordamos com Davenport em a suspensão não ser uma expulsão ou negação do ético, e sim, como repetidamente faz Kierkegaard, a transfiguração de seus elementos. De fato, há uma negação de alguma maneira dessa ética inferior. Mas a superior se torna o τέλος de uma ética superada pela fé.

Com efeito, o salto da fé só pode ser feito com a ausência de reflexão e do universal, mas essa suspensão não é uma eliminação do ético da vida humana. Nesse ponto, a suspensão é, também, elevação. A finalidade, que antes residia no universal, se eleva a um novo estágio, o da singularidade e do estágio religioso. É preciso reconfigurar o ético para que o religioso possa se dar. Esta é a inversão copernicana do espírito ou a deslocação-gestáltica, que, como na citação acima, pode ser vista no câmbio de pesos na expressão do ético. Todavia, isso só pode ocorrer com essa transgressão que Abraão pratica não em virtude do universal, mas, contrariamente, do absurdo.

Esse movimento absurdo só pode ser operado em seu interior – e aqui vamos de encontro com Davenport –, pois, apesar do comando divino de sacrifício, ou seja, de que Deus seja misteriosamente seu próprio obstáculo, Abraão tem a expectativa e fé de que seu Criador é fonte

de todas as possibilidades e que, assim, pode no fim lhe trazer uma eucatástrofe⁴(TOLKIEN apud DAVENPORT In: MOONEY, 2008, p. 203, tradução nossa) ética. Isto é, ainda que o assassinato seja autorizado por Deus e a própria morte de Isaque necessária na forma de sacrifício, que é a resignação infinita, de uma forma da qual Abraão é totalmente ignorante – sem reflexão –, ele teria seu filho de volta para cumprir a promessa inicial de Deus: que seu filho teria filhos que constituiriam uma grande nação. O “retorno” de Isaque é o *téλος* escatológico absolutamente prometido, a negação da “derrota final do universal” (TOLKIEN apud DAVENPORT In: MOONEY, 2008, p. 218, tradução nossa), pois é refundado na fé.

Dessa maneira, a transgressão é nada menos que a superação do teste espiritual, da tentação, ou melhor, do próprio ético. No caminho para o indivíduo singular, o ético é o obstáculo que deve ser superado. De outra perspectiva, o ético é a tentação contra o dever do homem, que é a expressão da vontade de Deus. Do contrário, Abraão continuaria no universal, e não haveria mais segredo ou solitude; ele seria compreendido por todos, poderia falar; e se tornaria um assassino. Assim, para que Abraão não esteja perdido, ele precisa existir como indivíduo singular em contraste com o universal, mas, ainda assim, com este último superior à sua constituição anterior em seu interior. Quando puxar a faca, portanto, será um sacrifício e não um assassinato; será um carneiro e não Isaac; será o paradoxo imediato da fé.

4. Lucas 14:26 – Dever e ódio

Até aqui expusemos e analisamos extensamente os conceitos centrais na obra *Temor e Tremor*, a saber, o conceito de resignação infinita e de fé. Há a possibilidade de um indivíduo nem chegar a este ponto – e de fato é o que acontece com a maioria –, mas, para aquele que busca ir mais longe na sua própria existência – ou passar a existir –, antes da

4. Um final feliz inesperado no meio de um aparente desastre.

fé, deparar-se-á com a resignação infinita. Assim, Johannes de Silentio apresenta, enquanto escritor, suas ideias sobre como existir, tendo em vista a história e vida de fé de seu herói, Abraão.

No entanto, como acontece com muitos pseudônimos de Kierkegaard, há uma espécie de virada em sua narrativa. Em alguns casos, seu argumento é usado contra o próprio pseudônimo ou o leitor. De maneira que a hipocrisia de ambos é exposta. Neste ponto do artigo, contudo, iremos expor sua ideia sobre o amor e o ódio, que é brevemente mostrado em *Temor e Tremor*, mas que encontra mais espaço em outras obras de Kierkegaard⁵. Neste caminho, criaremos a ponte entre este tema que entra em colisão com a admiração “cega” de Johannes de Silentio, expondo sua hipocrisia.

Em *Temor e Tremor* e em outros textos de Kierkegaard, o tema do amor e ódio tem como norte esta passagem bíblica:

Lucas 14:26 oferece um notável ensinamento sobre o absoluto dever para com Deus: “Se alguém vier a mim e não odiar seu próprio pai, mãe, esposa, filhos, irmãos e irmãs, sim, e mesmo sua própria vida, ele não pode ser meu discípulo”. [...] Mas como odiá-los? [...] se eu tomar a questão como um paradoxo, então eu entendo – isto é, eu a entendo na maneira como alguém pode entender um paradoxo (KIERKEGAARD, 1983, pp. 72 e 74, tradução nossa).

Nessa passagem do Novo Testamento, Johannes de Silentio procura afastar o indivíduo do universal ao odiar tudo aquilo que está ao alcance exterior e, inclusive, a própria vida. No entanto, seu sentido não se encontra tanto no ódio, mas no não amar absolutamente, pois absolutamente apenas a Deus; aí se busca ser Seu “discípulo”. Quanto ao amor, continua presente em ambos os estádios ético e religioso, não podendo ser diferente, pois, do contrário, o paradoxo não existiria:

5. KIERKEGAARD, S. *Práticas do Cristianismo*. Londrina: Penkal, 2021, p. 201. KIERKEGAARD, S. *Obras do amor*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 133. KIERKEGAARD, S. *O Instante*. São Paulo: Liber Ars, 2019, pp. 142, 273.

Uma vez que Deus clama Isaque, [Abraão] deve, se possível, amá-lo ainda mais, e apenas então pode sacrificá-lo, pois é de fato seu amor por Isaque que faz seu ato um sacrifício pelo seu contraste paradoxal com seu amor por Deus. Mas o estresse e a angústia no paradoxo é que ele, humanamente falando, é completamente incapaz de fazer a si mesmo compreensível. Somente no momento quando seu ato está em absoluta contradição com seus sentimentos, somente então ele pode sacrificar Isaque [...] (KIERKEGAARD, 1983, p. 74, tradução nossa)

Apenas quando Isaque, por meio do amor de Abraão, se torna seu tesouro mais precioso, pode ser sacrificado. Como objeto da resignação infinita do universal e, por meio da fé e do absurdo, ele pode nascer novamente. Johannes indica ao indivíduo que redirecione seu amor para Deus acima de tudo, pois só por meio dele se ganha o universal de fato, ou seja, Isaque. De alguma maneira, o paradoxo está em o amor mais forte e mais recompensador ser o amor indireto – do universal, de si mesmo – e, ainda assim, imediato – com Deus.

A inversão copernicana do espírito também se dá nesse jogo de ódio e amor. Para suspender o ético, é preciso que se resigne da esposa, do filho, e mesmo do Estado e da Igreja. Isto é, o caminho do indivíduo no estágio religioso é solitário, não se expressa no universal, como o herói trágico o faz. É importante notar que mesmo a própria vida é posta em segundo lugar, uma vez que é preciso “se odiar” ou “amar-se menos” para amar Deus absolutamente e, a partir daí, amar de fato. Até mesmo Johannes de Silentio de alguma maneira tem dificuldade em seguir sua própria explicação do homem de fé, fato que trataremos na conclusão.

5. Conclusão: admiração poética: não querer ser si mesmo

Nesta última parte acima, expomos como Johannes de Silentio entende a questão do amor e ódio na história e vida de seu herói, Abraão. Mas como isso se reflete na vida do próprio pseudônimo? Com Johannes de Silentio, observamos uma estratégia literária na

abordagem de Temor e Tremor. Esta reside em, como Sócrates, “uma pessoa poder enganar outra em direção à verdade” (KIERKEGAARD apud MCCOMBS, 1992, p. 1, tradução nossa). Entre tantas razões para Kierkegaard usar de sua nobre enganação com seu leitor, abordaremos uma da qual trata Richard McCombs em *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard*, em que acusa Johannes de Silentio de comunicar o que ele próprio não faz.

Temor e Tremor inicia falando sobre a grandeza da fé e de Abraão. Johannes consegue descrever os movimentos da fé, ainda que ele mesmo não os possa fazer. Tais movimentos são subjetivos, secretos e ele próprio dirá que não é possível distinguir aquele que saltou dentro da multidão. Assim, além de Abraão, não há como saber se outro ser humano já teve fé, ou ainda, se alguém já se tornou um indivíduo singular em toda a história. Uma grande contradição começa a brotar daí.

No máximo, Johannes de Silentio justifica que é possível entender o que seja um paradoxo. No entanto, a fé, como paradoxo, para ele, é impossível. Nesse trajeto, cria desculpas pelas quais ele próprio não pode fazer o movimento da fé. Em última instância, seria porque é um movimento de paixão e ele se paralisou na resignação infinita. Nem mesmo o limite do ético ele experimentou, tal a vertigem diante do silêncio, da solidão e do vazio. Além do mais, ainda que se deparasse com um homem de fé, de nada lhe adiantaria, pois ele fala outra língua e a própria fé deve ser adquirida numa relação privada com Deus, não mediada por um fiel – Abraão.

[Assim] suas afirmações de que praticaria a fé se apenas encontrasse um cavaleiro da fé são basicamente uma confissão oblíqua em que ele não tem nenhuma intenção de tentar os movimentos da fé, muito obrigado (KIERKEGAARD apud MCCOMBS, 1992, p. 25, tradução nossa).

O que ocorre a partir de então, uma vez que o leitor entende que Johannes apenas engrandece a fé e Abraão pela distância vertical que coloca entre ele e si próprio, é que a máscara de Johannes cai. Todavia,

o leitor atento também perceberá algo mais: que sua própria máscara também encontra o chão. Desta maneira, Kierkegaard encontrou uma forma de usar a hipocrisia de sua época em seu pseudônimo para revelar ela mesma em seu leitor.

Nesse movimento de enganação em direção à verdade, McCombs parafraseia A Doença para a Morte: “‘Poetizar’ a fé ‘em vez de ser’ fiel é talvez a principal maneira pela qual Silentio evade a fé” (KIERKEGAARD apud MCCOMBS, 1992, p. 25, tradução nossa). O que McCombs não expõe, porém, é que Johannes de Silentio, que se considera um filósofo – ou ao menos “deixa-se guiar pela dialética” –, de alguma maneira levita em direção ao estético ao admirar um homem, assim como o pseudônimo esteta A o fez em *Ou-Ou Parte I*. Não há mais um elogio do universal. Sim, ele descreve toda a suspensão teleológica deste, mas, quanto a Abraão, ali ele é um esteta. Não em vão o que opera é justamente uma “admiração poética”. O engrandecimento por meio do qual tem sua relação com Abraão é tanto um distanciamento do pai da fé de si, quanto de si mesmo. Sua lente não o faz passível de qualquer reprodução. Pelo contrário, a cada elogio e engrandecimento, está mais longe da resignação e da fé, ainda que em partes afirme que Abraão não precisa “de lágrimas nem de admiração” (KIERKEGAARD, 1983, p. 120, tradução nossa). E, portanto, confirma a cada instante a impossibilidade do salto.

Nesse Abraão fora de foco, Johannes de Silentio não encontra absurdo ou qualquer sombra de que, para si, o impossível, na relação com Deus, possa se tornar possível. Esse pseudônimo de Kierkegaard é um homem sem a paixão necessária para o salto, ainda que o conceba. Como muitos de sua época, Abraão é um longínquo reflexo da fé e nada lhe pode fazer pé de igualdade. Ao não crer ser reproduzível para si em sua própria subjetividade, a história de Abraão e Isaque não passa de um conto de fadas. Uma ainda em que há, para sua época, uma idolatria – o que McCombs falha em denotar. Em suma, multiplicam-se os admiradores e sua distância, não havendo ninguém que ouse imitação ou,

melhor dizendo, uma criação particular de sua relação íntima com Deus⁶.

Dessa maneira, o que o leitor testemunha é o desespero de Johannes de Silentio, que é também até certo ponto o que Kierkegaard procura mostrar no próprio leitor. Diante de toda a fórmula para a fé e o indivíduo singular, Johannes busca de qualquer forma justificar sua incapacidade de ser si mesmo, ou ainda, sua própria escolha por si. Aqui, sua consciência o alerta: você não quer ser si mesmo. E “querer” é a ênfase do desespero. Talvez seja possível fazer um paralelo com a existência de poeta que Anti-Climacus descreve em *A Doença para a Morte*: “O pecado de poetizar em vez de ser; de se relacionar com o bom e o verdadeiro por meio da imaginação em vez de ser ambos – isto é, existencialmente se esforçar nessa direção” (KIERKEGAARD, 1983, p. 77, tradução nossa). A razão para tal autossabotagem pela imaginação talvez se encontre na mesma página.

Ele ama Deus acima de tudo. Deus que é apenas consolo em sua angústia secreta, e, ainda assim, ele ama a angústia e não vai desistir dela. Ele gostaria tanto de ser si mesmo diante de Deus, mas com exceção do ponto exato onde o eu sofre; aí, em desespero, ele não quer ser si mesmo (KIERKEGAARD, 1983, p. 77, tradução nossa).

Assim, observa-se que Johannes de Silentio – assim como seu leitor – não sai de seu lugar, não toma a derradeira escolha por si mesmo pela qualidade da angústia que possui, a saber, de uma simpatia antipática e de uma antipatia simpática (KIERKEGAARD, 1980, p. 42, tradução nossa). Em outro livro, como *Vigilius Haufniensis*, Kierkegaard aprofunda a definição.

[...] angústia é um poder alienígena que agarra o indivíduo, do qual este não pode se livrar, mas também não o quer, pois uma pessoa tem medo, mas só se tem medo do que se deseja. A angústia torna o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre ocorre na fraqueza. Dessa forma, aparentemente carece de responsabili-

6. Para mais sobre o assunto, ver *Práticas do Cristianismo*.

de, mas é essa carência que é a verdadeira armadilha (KIERKEGAARD, 1980, p. 42, tradução nossa).

Johannes de Silentio se ilude de que, em vã contradição, encontraria um homem de fé, ainda que achá-lo, em suas próprias palavras, seja uma impossibilidade. Mas o que toda sua abordagem procura mostrar ao leitor é essa contradição em seu discurso, pois procura fora, em Abraão, o que só pode encontrar dentro e com Deus; procura na Palavra o que só pode encontrar no silêncio. Enquanto o olhar se voltar para fora em direção de um exemplo, o indivíduo não se colocará a si como um exemplo da fé. Eis a distância segura a qual se submete. Assim, seguindo o encadeamento lógico, o que lhe falta para o próximo passo não é tanto algo afirmativo, mas negativo, ou seja, retirar dele esse obstáculo e afastamento antes de ter a coragem para fazer o movimento da fé.

Paralelamente, vale-nos trazer o livro *Obras do amor* de forma oportuna aqui. Neste livro, assinado pelo próprio Kierkegaard, ele escreve que “um homem não se encontra essencialmente acima do outro”(KIERKEGAARD, 2018, p. 140), e observamos que nem mesmo Abraão. Assim, para não cair na admiração idólatra de um homem comum, ainda que o próprio pai da fé, é preciso seguir seu exemplo, inclusive com ele próprio. Ou seja, colocar Deus acima de tudo, inclusive de quem se ama. Nas suas palavras, é preciso “por amor odiar a pessoa amada, por amor odiar a amada e nesta medida odiar a si mesmo, por amor odiar aqueles que convivem conosco e nesta medida odiar nossa própria vida” (KIERKEGAARD, 2018, p. 133). Desta forma, quando Johannes de Silentio diz que “Abraão foi o mais grandioso de todos (...) grande pelo amor que é o ódio por alguém” (KIERKEGAARD, 1983, pp. 16-7, tradução nossa), ele procura ensinar ao leitor que é preciso saber odiar também, todo homem e mulher, pois só pelo ódio generalizado, que é uma aparência e uma forma de amor não eterna, se pode amá-los por meio de Deus – eternamente. Em outras palavras, o que falta ao leitor e ao próprio Johannes de Silentio é a concepção de que é preciso odiar também Abraão.

Referências

- CONWAY, Daniel W. Abraham's final word. In: MOONEY, E. F. (Ed.). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- DAVENPORT, J. J. Faith as eschatological trust in Fear and Trembling. In: MOONEY, E. F. (ed.). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- KIERKEGAARD, S. *As obras do amor*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- KIERKEGAARD, S. *The concept of anxiety*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. *Fear and Trembling*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- LLEVADOT, L. Kierkegaard, Levinas, Derrida: The death of the Other. In: MOONEY, E. F. (ed.). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington: Indiana University Press, 2008
- MCCOMBS, R. *The Paradoxical Rationality of Søren Kierkegaard (Indiana Series in the Philosophy of Religion)*. Indiana: Indiana University Press, 1992.



Texto enviado em
07.08.2023
Aprovado em
11.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor de Filosofia da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas).

Contato:
douglasbarros@gmail.com;
dfbarros@puc-campinas.edu.br

** Mestra em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. Licenciada em Filosofia pela PUC-Campinas. E-mail:
sorelct@gmail.com

A Categoria do Amor como Dever – uma análise comparativa do amor cristão e do amor humano no pensamento de Kierkegaard¹

The Category of Love as Duty – a comparative analysis of christian love and human love in Kierkegaard’s thought

* Douglas Ferreira Barros

** Sorel Celeste Tavarnez

Resumo

O presente artigo propõe analisar a categoria de amor como dever com base no pensamento de Søren Kierkegaard, e as considerações do filósofo acerca do amor cristão em comparação ao amor humano. Com o intuito de entender-se o conceito de dever como elemento condicionado à prática do amor cristão para Kierkegaard, e compreender de que forma esse princípio se expressa através do maior mandamento do cristianismo, examinaremos algumas passagens contidas no livro *As Obras do Amor* (1847), considerado um dos maiores manifestos de amor já escritos

¹ Este artigo se liga a investigações desenvolvidas no contexto de Projetos de Pesquisa financiados pelo CNPq, números 404939/2021-0 (“Religião, Política e Teologia no Espaço Público”) e 428541/2016-0 (“Teologia Política, crítica da modernidade e a fronteira com o fundamentalismo político-religioso: derivações da leitura schmittiana de Hobbes”), instituição à qual agradecemos pelo financiamento.

e publicados, cuja reflexão acerca do amor revolucionou a abordagem sobre o tema tanto na filosofia, quanto na literatura, e analisaremos de que forma a pré-determinação do amor por Deus seria o fator que tornaria possível a realização do amor ao próximo pelo ser humano em sua existência. Em nossa pesquisa, encontramos que, segundo o filósofo, o amor cristão se realiza unicamente enquanto dever, enquanto o próximo revelaria-se em todo e qualquer indivíduo que se apresente à existência daquele que deseja amar ao seu semelhante. Dessa forma, o propósito maior do cristão para Kierkegaard seria o de transformar-se no próximo de seu próximo, pois onde há um próximo, o amor sempre se fará necessário.

Palavras-chave: Kierkegaard; Amor Cristão; Amar ao próximo; Dever. Mandamento

Abstract

This article aims to analyze the category of love as duty based on the thinking of Søren Kierkegaard and the philosopher's considerations regarding Christian love in comparison to human love. In order to understand the concept of duty as an essential element conditioned to the practice of Christian love according to Kierkegaard, and to comprehend how this principle is expressed through Christianity's greatest commandment, we will examine passages from the book *Works of Love* (1847), considered one of the greatest manifestos of love ever written and published, its reflection on love has revolutionized the approach to the subject in both philosophy and literature, and analyze how the pre-determination of love by God would enable the human being to fulfill the love for their neighbor in their existence. In our research, we found that, according to the philosopher, Christian love is solely realized as duty, while the neighbor reveals itself in any and every individual who presents themselves into existence for the one seeking to love their fellow being. Thus, the Christian's ultimate purpose for Kierkegaard is to become a neighbor to their neighbor, as wherever there is a neighbor, love will always be necessary.

Keywords: Kierkegaard; Christian Love; Loving One's Neighbor; Duty. Commandment

Introdução

Há quem considere que um sentimento tão superior quanto o amor não deva ser imposto e que sua capacidade de brotar espontaneamente em um coração humano e a possibilidade de um indivíduo voluntariamente amar ao outro seriam o que o tornaria tão

nobre. Um dos princípios da filosofia de Kierkegaard, no entanto, é exatamente o oposto dessa concepção.

De acordo com o autor de *As Obras do Amor – algumas considerações em forma de discursos* (1847), considerado um dos maiores manifestos de amor já escritos e publicados, cuja reflexão acerca do amor revolucionou a abordagem sobre o tema tanto na filosofia, quanto na literatura, se posto de lado o significado poético que se costuma dar ao amor que nasce espontaneamente, o que restaria, para Kierkegaard, seria somente a liberdade de escolha, decisão e seleção do homem.

Considerando esse raciocínio, o filósofo reflete sobre a possibilidade de um amor espontâneo vir a se tornar um amor abnegado e incondicional. Para o autor (2013, p. 73), seria impossível a um ser humano deliberadamente escolher a humanidade inteira para amar, e amar a todos sem distinções, dada a limitação da capacidade de escolha humana. Dessa forma, segundo o filósofo, amar incondicionalmente apenas se tornaria possível, se amar fosse um ato pré-determinado por Deus. O ato de amar ao próximo, nesse caso, não seria puramente humano, e dessa forma sua origem divina estaria evidenciada, como ilustra Kierkegaard a seguir:

E se um homem tiver de sair pelo mundo, sim, aí talvez ele possa ir longe e andar em vão, dar a volta ao mundo – e em vão, para procurar a pessoa amada ou o amigo. Mas o Cristianismo jamais incorre na falta de mandar uma pessoa andar, nem que seja um único passo, inutilmente; pois quando abrires aquela porta [...], e saíres, então a primeira pessoa que encontrares é o próximo, que tu *deves* amar. (KIERKEGAARD, 2013, p. 71)

Kierkegaard explica, no trecho acima, que o amor como mandamento seria um ato divino e que a prova de sua origem superior estaria na sua pré-determinação. Segundo o filósofo, apesar de determinar-se a si próprio, o homem, por possuir a centelha divina, seria pré-determinado por Deus em tudo o que se assemelha a Ele. Kierkegaard (2013, p. 70) pondera que todo sentimento, pensamento, palavra e ação contidos na bem-aventurança só poderiam ter como fonte tudo aquilo que é mais

sagrado. Na concepção do filósofo, portanto, a fonte de todo o amor e boa-venturança se encontraria em Deus.

Com o argumento de que o amor cristão possui origem divina e seria pré-determinado por Deus, o filósofo questiona-se em relação à natureza desse fenômeno: seria possível, então, amar verdadeiramente a alguém, sendo o amor uma mera obrigação? O amor perderia seu encanto ao tornar-se pré-determinado? Para Kierkegaard (2013, p. 71), seria justamente ao contrário: de acordo com o filósofo, o cristianismo, na realidade, facilitou o trabalho que o ser humano teria em escolher a quem amar. Mais do que isso, Kierkegaard (2013, p. 72) alega que o cristianismo permitiu ao homem amar ao seu próximo, por ter sido a primeira doutrina a conseguir definir o significado de próximo.

Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e – o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito do próximo; mas só se extirpa o egoístico da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 63)

O filósofo argumenta que, se o amor incondicional fosse essencialmente uma escolha, sendo ela puramente humana, o indivíduo ficaria tão sobrecarregado com múltiplas escolhas e infinitas possibilidades que a angústia o dominaria, e ele nunca seria capaz de escolher a quem amar. Escolher o próximo a ser amado, portanto, seria uma atitude tão sobre-humana e extraordinária, que, por esse motivo, Kierkegaard (2013, p. 45) defende que este fenômeno só seria possível se essa escolha fosse pré-determinada por Deus.

1. O amor de predileção como manifestação do amor de si mesmo

Começamos discutido a natureza pré-determinada do amor cristão, apresentando ao leitor a interpretação de Søren Kierkegaard em relação ao amor humano, também chamado pelo autor de amor de predileção. Compreenderemos neste tópico porque o autor considera o mandamen-

to “tu deves amar” como um fator elementar para a existência do amor cristão, e porque o amor de predileção, de acordo com a filosofia de Kierkegaard, não poderia ser considerado sinônimo de amor ao próximo, sendo esta uma categoria exclusiva do amor como mandamento. A fim de assimilarmos a concepção de amor ao próximo segundo a filosofia kierkegaardiana, primeiramente necessitamos entender como se dá a relação de amor que o indivíduo já possui com seus próprios entes queridos.

Em *As Obras do Amor*, vemos que o filósofo dinamarquês descarta a ideia de que o amor cristão deva ser interpretado como antagônico ao amor romântico ou à amizade. O autor (2013, p. 63) defende que o cristianismo em nenhum momento refuta ou reprime essas formas de amor. Segundo o pensamento do filósofo, o cristianismo apenas retira do pedestal o amor nascido da inclinação ao apresentar à humanidade o amor ao próximo, sendo o amor cristão a máxima representação que o amor poderia alcançar em sua condição terrena. Para Kierkegaard, o amor cristão consistiria em “um amor espiritual, um amor que em seriedade e verdade é mais carinhoso, mais delicado na intimidade do que o amor sensual – na sua união, e mais fiel na sinceridade do que a mais famosa amizade – em sua solidariedade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 63).

Kierkegaard explica que, apesar das diferenças encontradas entre o amor cristão e o amor humano, o cristianismo não reprime nenhuma forma de amor. O intuito do autor ao comparar o amor humano ao amor cristão é o de demonstrar, por meio de exemplos, que o amor por inclinação não seria a maior expressão de amor possível ao ser humano, visto que a predileção costuma andar de mãos dadas com a exclusividade, a possessividade e o ciúme. O filósofo orienta que o egoísmo do amor de predileção pode não se encontrar aparente à primeira vista, mas sempre estará à espreita da primeira oportunidade para emergir à superfície (2013, p. 71-72). O individualismo que o amor por inclinação revela seria um grande obstáculo ao amor pelo próximo, visto que o amor cristão nunca deveria ser guardado para si, ou compartilhado com uma só pessoa.

Ao mesmo tempo em que o filósofo afirma não ser demérito algum ter um apreço por uma pessoa em especial, ele também aponta que ser benevolente apenas com essa pessoa, ignorando os necessitados a sua volta, não é uma atitude considerada cristã. Em outras palavras, não se deve haver distinções na hora de se praticar o bem. Como exemplifica Kierkegaard em *As Obras do Amor*: “Se teu amigo se queixa de que tu, como ele acha, por um erro fazes ao próximo o que na sua opinião só deverias fazer para ele, é o teu amigo quem está errado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 71).

Nesse trecho, o filósofo se utiliza de um exemplo cotidiano para explicar a diferença entre o amor cristão, universal, e o amor de inclinação, aquele direcionado a uma pessoa em específico; baseado no exemplo dado pelo filósofo no excerto acima, questionamos: se um indivíduo pratica o bem para o seu amigo, pois ele o ama, assim como também pratica o bem em relação ao próximo, pois também ama ao próximo, por um acaso o bem que ele fez inicialmente ao seu amigo perderia o seu valor? Qualquer resposta afirmativa em relação a essa questão, segundo Kierkegaard, seria invariavelmente ditada pelo ciúme, visto que, para o autor, o amor apaixonado clama por exclusividade, o que vai de encontro ao amor cristão, pois este último se aparta do egoísmo ao abranger para si toda a humanidade.

Kierkegaard (2013, p. 73-74) acredita que o amor apaixonado, assim como a amizade, se inflama por si só, e que não há amor apaixonado que não venha acompanhado do ciúme, pois é justamente a presença do ciúme que tornaria esse amor tão ardente, mesmo que sua presença esteja momentaneamente oculta. O filósofo propõe ao leitor um exercício a fim de provar seu raciocínio: “Coloca entre o amante e a pessoa amada, entre o amigo e o seu melhor amigo, o próximo, coloca entre os dois o próximo a que se deve amar, e tu instantaneamente verás o ciúme aflorar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 74).

Dado esse exemplo, o autor conclui que amor romântico e a amiza-

de podem e devem coexistir com o amor cristão, desde que se compreenda que os primeiros, se analisados isoladamente, refletem somente uma predileção, enquanto o último é sobretudo doação e abnegação. Nas palavras do filósofo: “A extrema imensidão apaixonada da predileção no excluir, significa amar apenas a um único; e o extremo ilimitado da abnegação na dedicação, significa não excluir nem um único” (KIERKEGAARD, 2013, p. 72).

Em suma, para Kierkegaard, o cristianismo, em sua acepção mais pura, não se opõe ao amor de inclinação, este inerentemente humano. Outras interpretações em relação ao tema, de acordo com o autor, estariam afastadas do que o cristianismo ensinou em suas origens. Assim, o amor divino, não se oporia, apenas se sobreporia, ao amor humano.

Em outras épocas, quando as pessoas se esforçavam seriamente por compreender o especificamente cristão no contexto da vida, acreditou-se que o Cristianismo tivesse algo contra o amor natural, porque este se baseava num instinto, e acreditava-se que o Cristianismo, enquanto espírito, estabeleceu a discórdia entre a carne e o espírito, odiava o amor natural como sensualidade. [...] (o Cristianismo) tampouco pretendeu proibir ao homem de comer e de beber, tampouco escandalizou-se com um instinto que o homem não deu a si mesmo. Pelo sensual, pelo carnal, o Cristianismo entende o egoístico. (KIERKEGAARD, 2013, p. 72)

1.1. “Segundo eu” x “Primeiro tu”

Embora esclarecidas as diferenças entre o amor de predileção e o amor cristão abnegado, uma dúvida ainda pode pairar na mente dos leitores: se ao amar, seja de forma romântica ou cristã, o ser humano estará, em ambos os casos, invariavelmente amando ao seu próximo, por que então essas duas formas de amar seriam tão distintas entre si? Como poderia um amor tão apaixonado, que demanda uma afeição e uma entrega tão ilimitadas a um outro ser, ser chamado de amor de si?

Para responder essa pergunta, explicaremos o conceito de “segun-

do eu” elaborado pelo filósofo em *As Obras do Amor*. Ao elucidar essa dúvida, Kierkegaard (2013, p. 74) toma como exemplo uma conhecida expressão muito utilizada para se descrever um amor apaixonado: o filósofo recorda que é costume afirmar que, quando duas pessoas se amam muito intensamente, elas se tornariam uma só. Segundo Kierkegaard (2013, p. 73), quando se trata de uma afeição apaixonada, o amante que se encontra enamorado do outro, extasiado e fascinado pela presença do outro, considera-o como uma extensão de si mesmo, já que ambos, segundo a própria expressão, tornaram-se um só. Logo, a afeição e entrega do amado a esse outro ser seriam, na realidade, direcionadas a um “outro eu”, ou seja, a um “outro si mesmo” habitando um corpo externo.

De acordo com o autor, o amor de predileção seria de fato um reflexo do amor de si mesmo, visto que, quando o amor apaixonado se fecha sobre aquele único amado, ou sobre aquele único amigo, acaba por refletir seu próprio “eu”, transformando o seu objeto de amor em uma extensão de si próprio. Desse modo, Kierkegaard (2013, p. 73) arremata seu raciocínio com a seguinte reflexão: se o amor de predileção permite que a pessoa amada ou o amigo sejam chamados de um “segundo eu”, no amor cristão esta definição não seria possível, pois, para o amor cristão, o próximo seria sempre um “primeiro tu”, ou seja, um outro indivíduo dotado de sua própria singularidade.

Prosseguindo com o raciocínio apresentado, explicaremos de que maneira o amante devoto e apaixonado veria a si próprio na pessoa amada, e por que, segundo Kierkegaard, não haveria exceção a essa particularidade em relação à amizade ou ao amor apaixonado. Para o autor, não há amor de predileção que não envolva um certo grau de egoísmo, visto que, de acordo com o filósofo, o fundamento do amor de predileção, ou a base que possibilita o nascimento desse amor, seria sempre a admiração. Para o amor romântico existir, portanto, a admiração também deveria existir; assim, segundo o teólogo, para apaixonar-se, o indivíduo deve, antes de mais nada, admirar a pessoa amada.

Kierkegaard (2013, p. 75) justifica que a admiração como pré-requisito para o amor de predileção também seria uma forma de amor de si, já que não há maior elogio a si mesmo do que ser amado pelo maior objeto de sua admiração, uma vez que o amado se sente lisonjeado e enaltecido por tamanha honra, por ser amado por alguém tão especial e admirável. O filósofo questiona essa dinâmica de relacionamento da seguinte maneira: “Será que essa relação não retorna de modo egoístico ao ‘eu’ que ama seu outro ‘eu’?” (KIERKEGAARD, 2013, p. 75).

Dessa forma, no amor romântico, uma mútua afeição seria decorrente de uma mútua admiração. Neste conceito moraria o maior perigo do amor de si, segundo o autor, o de o indivíduo fechar-se em um único objeto de sua admiração, esquecendo-se do próximo. O filósofo pontua: “quanto mais firmemente o ‘eu’ inebria-se no segundo ‘eu’, quanto mais firmemente os dois ‘eus’ se abraçam para se tornarem um só ‘eu’, tanto mais este si mesmo unificado se exclui egoisticamente de todos os outros, e se torna uma só identidade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 76).

Logo, a maior diferença distinguida pelo filósofo entre o amor de si e o amor cristão se encontraria neste conceito: o amor cristão, ao contrário do amor de predileção, afasta toda determinação natural e todo egoísmo, apartando-se, por conseguinte, da necessidade de identificar o outro como reflexo de sua própria identidade. O amor cristão, assim, não tem a necessidade de tornar aquele que ama uno com seu próximo, pois o crístico teria como atributo a capacidade de abranger, e não a de restringir. Para Kierkegaard (2013, p. 77), o amor crístico seria um amor entre seres independentes e, portanto, não excludente.

Já o próximo, ao contrário do que o amor apaixonado preconiza, não necessita ser representado como um objeto de admiração. Kierkegaard (2013, p. 78) explica que o cristianismo jamais ensinou ao homem ser necessário admirar o próximo para amá-lo. Como bem recorda o autor, o maior mandamento de Cristo não compreende a frase “tu deves admirar ao próximo”, mas sim “tu deves amá-lo”, independente se aquele que

deve amar ao seu próximo o admira ou não.

Após relacionar a paixão ao amor de si, Kierkegaard reflete sobre como os apaixonados receberiam o mandamento de amarem ao seu próximo. Para aquela pessoa que deseja seguir o caminho cristão e amar ao próximo, porém encontra-se apaixonada, não há com o que se preocupar. O autor tranquiliza o seu leitor, esclarecendo que o cristianismo teria a capacidade de falar de amor para todos os homens, até mesmo aos mais apaixonados. “O mandamento do amor para um apaixonado pode simplesmente dizer a ele ‘ama ao teu próximo assim como tu amas a tua pessoa amada’, ou em outras palavras: ama ao ‘primeiro tu’ da mesma forma que amas o teu ‘segundo eu’” (KIERKEGAARD, 2013, p. 78).

E qual seria, para Kierkegaard, a principal diferença entre amar um “segundo eu” e amar “um primeiro tu”? De acordo com o pensador dinamarquês, a definição de amor ao próximo é a de um amor sem idolatria. Enquanto a admiração excessiva escora o amado em um pedestal, o amor cristão vê o próximo como o seu igual, independentemente de sua admiração por ele, sem buscar por afinidades. Kierkegaard (2013, p. 81) define, por conseguinte, o próximo como aquele que é seu semelhante, sendo, porém, dotado de sua própria unicidade.

É fascinante o amor ser tão espantosamente perfeito: é impossível equivocar-se em relação ao próximo, é impossível que uma pessoa se engane e tenha amado alguém que não deveria ser amado. O próximo sempre será a pessoa certa, em qualquer cenário ou ocasião, apenas por um motivo: porque essa pessoa *deve* ser amada, pois assim determina o próprio Deus. Não há no mundo todo um único ser humano tão certo e tão fácil de reconhecer quanto o próximo. (KIERKEGAARD, 2013, p. 78)

Após tratarmos do amor como mandamento, analisaremos a seguir o conteúdo dessa máxima, ou seja, qual ação seria esperada do indivíduo ao cumprir o mandamento cristão. Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard

propõe que o percurso mais lógico para se compreender o mandamento de amor ao próximo seria o de procurar entender, em primeiro lugar, o conceito de próximo para o cristianismo, para, em seguida, averiguar de que forma a prática desse amor deveria ser realizada. Exploraremos, então, no próximo tópico, qual a compreensão de “próximo” para o cristianismo autêntico, e porque, de acordo com as ideias do autor, assimilar este conceito seria de fundamental importância para que o indivíduo possa vivenciar o amor em sua dimensão prática.

1.2. “Quem seria o meu próximo?” – o conceito de próximo e sua relação com a prática do amor cristão

No segundo tópico deste artigo, retomaremos a análise do mandamento cristão “amar ao próximo como a ti mesmo” sob a ótica de Kierkegaard, desta vez com enfoque no conceito de “próximo”, retratado no livro *As Obras do Amor*. Ao analisar separadamente o conceito de “próximo” para o cristianismo, o filósofo tem como intuito o de fundamentar a hipótese de que uma das particularidades do amor cristão, além de sua pré-determinação divina, seria representada pelo objeto pelo qual esse amor seria direcionado; em outras palavras, ao definir-se o próximo, naturalmente determina-se como amá-lo. Para o filósofo, portanto, aquele que aprende quem é o seu próximo, por conseguinte também compreende a natureza o amor cristão. Outrossim, aprender a amar ao próximo seria a maior missão do cristão em sua existência, e ela se iniciaria no exato momento do reconhecimento do próximo a ser amado.

Como previamente discutido, em *As Obras do Amor*, ao dissertar sobre o conceito de amor como dever, Kierkegaard (2013, p. 40) afirma que o amor como mandamento possui origem inquestionavelmente divina, pois jamais uma ordem de tamanha magnitude poderia advir espontaneamente de um coração humano. Para o filósofo, por mais que a frase “tu deves amar” seja de fácil compreensão ao homem, justamente para ser prontamente colocada em prática assim que compreendida, ela carrega

dentro de si “uma autoridade divina que nenhum ser humano ousaria questionar” (KIERKEGAARD, 2013, p. 41).

Kierkegaard (2013, p. 41) crê ser impossível a um ser humano ordenar a outro que se ame ao próximo, pois, embora o homem possa utilizar de sua autoridade para determinar que seu semelhante não prejudique o próximo, que respeite ao próximo, e até mesmo que faça uma boa ação ao próximo, decretar que uma pessoa ame a outra seria uma ordem que ultrapassaria os limites da alçada da condição humana. Para o filósofo, amar ao próximo seria uma ação tão absolutamente íntima, que nem mesmo o mais sábio dos homens possuiria autoridade para ordená-la ou influí-la a qualquer pessoa. Um mandamento de sentido tão elevado, portanto, só poderia originar-se de Deus, que, de acordo com o autor, seria a fonte de todo o amor existente no mundo.

1.3. “Como a ti mesmo” – o conceito de amor-próprio como ponto de partida para a prática do amor ao próximo

Ao analisar-se conceito kierkegaardiano de amor como dever, percebe-se a ênfase dada pelo autor na interpretação semântica de cada vocábulo da oração “amar ao próximo como a ti mesmo”, e de como cada termo se interrelaciona com o restante da frase. Para Kierkegaard (2013, p. 36), “amar ao próximo como a ti mesmo” seria um mandamento tão completo, que nele pode ser encontrado todos os fundamentos do amor crístico e sua prática. Desse modo, o filósofo infere que, assim como o conceito de “amor como dever” e o conceito de “próximo”, o referido mandamento também ensina ao indivíduo o conceito de “amor-próprio”. De acordo com Kierkegaard (2013, p. 38), portanto, saber amar a si próprio da maneira correta seria um ensinamento tão importante quanto saber amar ao próximo.

O autor exemplifica que aquele que não sabe a forma correta de se amar, pode até ligar-se a outras pessoas, manter relações de afeto, mas não será apto a amar verdadeiramente ao próximo, já que o amor

ao próximo, por comparação, estaria sempre relacionado ao conceito de amor-próprio. Nas palavras do filósofo, “Quando o ‘como a ti mesmo’ da lei te libertou do amor de si, [...], é então que aprendeste a te amar a ti mesmo. A lei é, portanto: Tu deves amar a ti mesmo da maneira como tu amas ao próximo, quanto tu o amas como a ti mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38).

Há inúmeras formas de não se amar, segundo o autor (2013, p. 39): quem prejudica a si mesmo, seja em forma de negligência, descuidando da sua saúde e mantendo maus hábitos, ou mesmo quem vive de forma leviana, buscando apenas o prazer instantâneo em contrapartida de seu aprimoramento pessoal, todos não sabem amar a si próprios. O desespero, para o autor, também seria uma forma de desamor: Kierkegaard (2013, p. 39) cita o exemplo de que a maior demonstração de aversão a si próprio que existe é aquela em que o indivíduo deseja pôr um fim ao seu sofrimento, atentando à própria vida – sintoma máximo que o desespero pode acarretar.

Mas, segundo o filósofo, não seriam apenas pessoas de comportamento errático que não sabem se amar. Kierkegaard opina que o indivíduo religioso que se impõe autoflagelações, torturando-se a si mesmo, acreditando agradar a Deus com seu sacrifício, apenas prova que também não sabe se amar: “O traidor mais perigoso de todos é aquele que cada homem traz dentro de si, [...] quer se trate de se amar de maneira egoísta, quer se trate de egoisticamente não se amar da maneira certa” (KIERKEGAARD, 2013, p. 39). Assim, o filósofo finaliza seu raciocínio: amar a si próprio, para Kierkegaard, da mesma forma que se ama ao próximo, é também um mandamento cristão.

Como abordado no início do artigo, Kierkegaard pondera que a passagem bíblica a qual contém o ensinamento “ame a teu próximo como a ti mesmo” vincula o amor ao próximo e o amor a si mesmo de tal forma que eles se tornariam indissociáveis. E o ponto de união entre os dois conceitos, para o filósofo, seria a forma imperativa do verbo “dever”: “tu

deves amar ao próximo da mesma forma como tu deves amar a si mesmo”, em suma: “tu deves amar”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 39)

1.4. O maior mandamento e o princípio da igualdade entre as relações humanas

Em sua análise das categorias do amor cristão, Kierkegaard escolhe como ponto de partida a passagem evangélica contida em Mateus (22:34-40)², iniciando sua reflexão a partir do pressuposto “amar ao próximo como a ti mesmo”. Em *As Obras do Amor*, o filósofo afirma que, apesar de a parábola pressupor que todo ser humano ama a si mesmo, constatar o amor de si mesmo, não seria o mesmo que exaltá-lo. Como escreve o autor: “Que o mais próximo de cada um é ele mesmo; será que alguém poderia compreender isso tão mal, como se o intuito do Cristianismo fosse consagrar o amor de si?” (KIERKEGAARD, 2013, p. 32). Kierkegaard esclarece, portanto, que o intuito da passagem em destacar o amor-próprio seria exatamente o de dissociá-lo do egoísmo habitualmente ligado ao amor de si.

Kierkegaard (2013, p. 33) considera que a frase “como a ti mesmo”, por colocar o interlocutor em foco, traria um maior impacto a essa recomendação, não dando margem a nenhum pretexto ou justificativa por parte do ouvinte. Parafraseando o autor, trata-se de uma frase curta e objetiva, de fácil compreensão, mas com um peso muito maior do que o mais longo dos discursos, pois não haveria nada mais abrangente a ser comparado do que “como a ti mesmo”. O filósofo (2013, p. 35) afirma, portanto, que, ao deparar com essa expressão, o egoísmo tenta de todas as formas combatê-la, porém, por mais que se tente, constata ser impossível refutá-la. Para todas as dúvidas que surgirem sobre como o

2. “**O maior mandamento** - Os fariseus, ouvindo que ele fechara a boca dos saduceus, reuniram-se em grupo e um deles – a fim de pô-lo à prova – perguntou-lhe: ‘Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?’ Ele respondeu: ‘*Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu espírito.* Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.* Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas” Mt, (22:34-40)

homem deveria amar ao seu próximo, só haveria uma resposta possível: “como a ti mesmo”.

O egoísta pode perguntar infinitas vezes: “Mas de que forma devo amar o meu próximo?”, e ouviria sempre a mesma breve resposta: “como a ti mesmo”. Que é impossível esquivar-se daí, o próprio amor de si o percebe. A única escapatória que resta para se justificar é aquela que aliás o Fariseu também tentou, em seu tempo: levantar dúvidas sobre quem seria o seu próximo, para se livrar dele para bem longe. (KIERKEGAARD, 2013, p. 36)

A frase “como a ti mesmo” conteria mais um pressuposto na visão do autor – o pressuposto da igualdade. Em sua obra, Kierkegaard (2013, p. 33) propõe o seguinte questionamento: seria possível amar a alguém mais do que a si mesmo? Segundo o filósofo, a resposta seria negativa, pois Cristo orienta amar o próximo de forma igualitária, enxergando-o exatamente como aquilo que ele é, seu semelhante. O filósofo responde a esse questionamento, mais uma vez comparando o amor cristão ao amor cantado pelos poetas: enquanto o amor romântico exalta a figura do amante que ama seu amado mais do que a si, o amor cristão ama ao próximo como a si mesmo. Kierkegaard (2013, p. 34) afirma, contudo, que apesar da aparente coragem, romantismo e altruísmo de se amar alguém mais do que a si mesmo, pensar que seria possível amar outra pessoa mais do que a si próprio não passaria de uma ilusão.

De acordo com Kierkegaard (2013, p. 34), portanto, o amor romântico seria uma miragem, uma reminiscência do amor crístico, sendo este o único com capacidade de ser incondicional e eterno. Segundo o filósofo, “O homem apenas pode amar mais a Deus do que a si mesmo; por isso que não está dito: Tu deves amar a Deus como a ti mesmo, mas antes: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento” (KIERKEGAARD, 2013, p. 35). Conforme esclarece nesse trecho, Kierkegaard (2013, p. 35) acredita que o amor a Deus não seria de natureza semelhante ao amor ao próximo, sendo

impossível, dessa forma, amar a alguém mais do que se ama a Deus. Por considerar Deus inteligência infinita, infinitamente superior e inalcançável ao homem, o filósofo afirma, portanto, que só seria possível amá-lo com obediência e resignação infinita, adorando-o incontestavelmente, pois a sabedoria e a providência divinas não seriam de completo entendimento à capacidade limitada da inteligência humana.

Já um ser humano, por ser semelhante ao seu próximo, deve ser amado sempre de forma igualitária. O filósofo defende, assim, que seria impossível amar verdadeiramente a um ser humano através da obediência e da adoração. Em seu livro, Kierkegaard (2013, p. 35-36) exemplifica esse conceito da seguinte forma: se o indivíduo ama a alguém, e essa pessoa lhe pede algo que ele sabe que será prejudicial a ela, é seu o dever de lhe negar o pedido, visto que o amoroso assumiu uma responsabilidade com a pessoa que ama, a de zelar pela sua segurança e bem-estar; além disso, o ser humano deveria ter a capacidade de discernir o que é melhor para si e o que, conseqüentemente, não se deve fazer ao próximo. Logo, como a pessoa amada não é um ser supremo instituído de sabedoria infinita, não haveria como adorá-la, na concepção divina do verbo. Kierkegaard conclui, então, que adorar a um semelhante como se ele fosse divino, ou permitir ser adorado da mesma maneira, não é uma expressão de amor, e, para o filósofo, pode ser considerado inclusive antiético, devido às repercussões que uma ação dessas poderia acarretar. Dessa maneira, o filósofo complementa que o ensinamento de Cristo não pede para que o ser humano venere ao seu próximo, mas orienta apenas para que um ser humano ame ao outro de forma igualitária.

1.5. A parábola do Samaritano

e como tornar-se o próximo de seu próximo

Tendo elucidado o trecho “como a ti mesmo”, passemos em seguida para o próximo questionamento em relação ao “maior mandamento” do cristianismo, não menos importante que o primeiro: se já sabemos

do nosso dever de amar ao próximo como a nós mesmos, quem seria, então, o nosso próximo a ser amado? Com esta reflexão, podemos inferir que um dos pontos mais importantes do pensamento kierkegaardiano estaria contido na resposta à essa pergunta, e que a parábola do Samaritano agiria como um complemento ao mandamento “amar ao próximo como a ti mesmo”, ao determinar ao seu ouvinte o conceito de próximo no cristianismo.

Prosseguindo com sua análise, Kierkegaard considera que, dentro da concepção cristã, o próximo simbolizaria todo o gênero humano, não se restringindo apenas à família, ao amor romântico e à amizade, ou ao chamado amor de predileção, aquele definido por “amar a esta única pessoa, antes de qualquer outra, e em oposição a todas as outras” (KIERKEGAARD, 2013, p. 34). O amor ao próximo não seria reduzido também apenas a atos de caridade, por mais importantes que eles sejam. Amar ao próximo como a si mesmo vai além, e inclui até mesmo os desafetos daquele indivíduo. O autor considera este ponto em específico um dos elementos mais revolucionários trazidos pelo cristianismo. Nas palavras do filósofo: “O conceito de “próximo” é propriamente a duplicação da tua própria identidade; o “próximo”, é o que os pensadores chamariam de o outro, aquele no qual o egoístico do amor de si é posto à prova.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 36)

Kierkegaard (2013, p. 37) escreve que, no exercício de amar ao próximo, assim como o cristão não deve se ater apenas às suas predileções, tampouco ele deve se guiar pelas suas aversões. O filósofo também destaca que, apesar de o “próximo” simbolizar a humanidade como um todo, bastaria apenas um indivíduo para que essa lei consiga ser imediatamente colocada em prática. Ao amar a um indivíduo abnegadamente, o cristão estará cumprindo a lei, e após este indivíduo surgirá um outro, e depois mais outro, que também deverão ser amados. Enquanto, em teoria, o cristão sabe que seu compromisso de amar ao próximo se estende à toda a humanidade, na prática ele deverá compreender que a aplicação desse mandamento demanda do indivíduo aproveitar cada

oportunidade de amar ao próximo que se apresente a ele naquele determinado instante.

[...] se há um único outro ser humano que tu no sentido cristão amas “como a ti mesmo”, ou em quem tu amas “o próximo”, então tu amas a todos os homens. [...] “O próximo” ameaça assim o amor de si tanto quanto é possível; se há apenas dois homens, o segundo homem é o próximo; se há milhões, cada um deles é o próximo, que por sua vez está mais próximo do primeiro do que “o amigo” ou que “a pessoa amada”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 37)

Se o “próximo” a ser amado representaria a humanidade, mas seria preciso apenas “um único próximo” para que a lei do amor seja colocada em prática, o passo seguinte para o cumprimento do mandamento do amor ao próximo seria, portanto, o de reconhecê-lo como próximo. Para Kierkegaard (2013, p. 36), identificar o seu próximo é simples: o filósofo recorda, em sua obra, que Jesus já havia ensinado aos seus ouvintes de quem o próximo se tratava, reproduzindo o diálogo com o fariseu na parábola do bom Samaritano (Lc, 10:36), transcrito a seguir: “Qual dos três, em sua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos bandidos?, e o fariseu responde ‘corretamente’: aquele que usou de misericórdia para com ele” (KIERKEGAARD, 2013, p. 37).

Tendo como base a parábola do Samaritano, Kierkegaard defende ser extremamente fácil ao indivíduo que deseja se tornar cristão identificar o seu próximo. Quem reconhece o seu dever de amar o próximo, descobre facilmente de quem ele se trata: o próximo, para o filósofo, é aquele para quem o indivíduo possui uma obrigação, e ao cumprir o seu dever para com o próximo, é ele quem se tornará o próximo de seu irmão. O cerne da questão, portanto, não seria o indivíduo buscar aquele que viria a ser o seu próximo, mas ele próprio reconhecer-se e tornar-se “o próximo”, através da prática do amor.

Logo, para Kierkegaard (2013, p. 38), o ensinamento mais importante para o indivíduo que deseja seguir o caminho do amor prático não

seria o de procurar quem é o seu próximo na multidão, já que o próximo pode vir a ser qualquer um, mas sim descobrir que, na realidade, ele é o próximo de seu próximo. O cristão, portanto, tem como responsabilidade esforçar-se ao máximo para tornar-se o “próximo” de seus semelhantes sempre que possível, assim como fez, na parábola, o samaritano, que se converteu no próximo daquele necessitado na primeira oportunidade em que reconheceu o seu dever de ajudar.

Concluindo o raciocínio exposto por Kierkegaard (2013, p. 54) em *As Obras do Amor*, se escolher um amigo ou amado pode tornar-se uma tarefa exaustiva, reconhecer o próximo, porém, é uma tarefa simples, já que ele nunca será de fato “escolhido”, pois o próximo se encontrará exatamente onde está o dever, a responsabilidade e o comprometimento. Onde houver uma necessidade de amor, o próximo estará lá, invariavelmente, e essa constatação, para o filósofo, seria imutável. A este fenômeno, Kierkegaard (2013, p. 170) o denomina de conceito da universalidade do amor.

1.6. Theodor Adorno e a crítica do amor como dever

Possuiria o amor cristão categorias próprias, ou estas seriam apenas qualidades já pertencentes ao amor humano? Com a finalidade de debatermos essa questão e assimilarmos a concepção de amor como mandamento pela filosofia de Kierkegaard, compararemos, então, a definição de “cristão” ou “crístico” estabelecida pelo filósofo, à crítica 1.6. por Adorno sobre o seu conceito de amor cristão.

Um dos maiores estudiosos, e também críticos, da filosofia kierkegardiana, foi o filósofo Theodor Adorno (1903-1969). Seus principais escritos sobre Kierkegaard foram redigidos em dois momentos de sua vida: nos anos 30, quando publicada sua crítica mais famosa do autor, denominada *A Doutrina Kierkegardiana do Amor*, e, posteriormente, em 1963, na conferência proferida na Universidade de Frankfurt, em homenagem ao sesquicentenário de nascimento de Kierkegaard. No livro *Entre Sócrates*

e *Cristo* (2000), Álvaro Valls analisa as diferenças entre ambas as interpretações de Adorno sobre o pensamento kierkegaardiano.

Adorno (2010, p. 311) inicia sua análise de *As Obras do Amor* pela discordância com Kierkegaard em relação à definição kierkegaardiana do termo “cristão”³ (*christlichen*), adjetivo muito utilizado pelo filósofo em toda a sua obra. O filósofo alemão argumenta que as qualidades que Kierkegaard associa como próprias do amor cristão, como a categoria da alteridade e do paradoxo, não seriam categorias especificamente cristãs (*christlichen*), mas sim humanas. Enquanto para Kierkegaard essas duas categorias seriam definidoras do conceito de amor ao próximo cristão, não sendo encontradas no amor natural, para o pensador alemão, tais categorias, principalmente “a do absolutamente outro, a do salto qualitativo e a do paradoxo, aparecem em contextos filosóficos dedutivos, e por assim dizer, só *a posteriori* vêm a ser revestidas com as insígnias da revelação cristã” (ADORNO, 2010, p. 312). O filósofo alemão, portanto, considera o emprego do conceito “cristico” às categorias supracitadas um tanto quanto artificial, pois essas seriam, *a priori*, qualidades humanas.

Assim, Adorno considera que Kierkegaard atribui qualidades não originárias do cristianismo como exclusivamente cristãs, concedendo uma vantagem ao cristianismo em relação a outras crenças. Já o escritor brasileiro Álvaro Valls (2000, p. 90), autor de *Entre Sócrates e Cristo*, discorda de Adorno: para o comentador, o termo “cristão” (traduzido do dinamarquês *det Christelige*), seria utilizado por Kierkegaard como um adjetivo substantivado, não correspondendo exatamente à representação de “cristão” e “cristianismo” como a conhecemos. O termo “cristão” não é utilizado por Kierkegaard como sinônimo do indivíduo adepto da religião cristã, e o termo “cristianismo” também não seria usado como sinônimo de religião cristã da forma como usamos habitualmente.

3. Para Kierkegaard, o termo cristão possui o mesmo sentido de ‘cristico’, sendo usado inclusive como sinônimo por Adorno no seguinte trecho: “De fato, o ‘cristico’, em Kierkegaard, se acomoda sem solução de continuidade como um ‘estádio’ à progressão de sua filosofia, contrariando sua tese” 89)

[O termo cristão] não é exatamente igual ao “cristão”, que bem pode ser verdadeiro ou falso, nem equivale ao Cristianismo, que pode ser entendido também como um fenômeno exterior, histórico positivo, e não é, muito menos, sinônimo de cristandade, conceito bastante pejorativo. (VALLS, 2000, p. 90)

“Cristão”, ou “crístico” (*det Christelige*), para Kierkegaard, seria, portanto, definido como todo e qualquer atributo diretamente derivado de Cristo e de seus ensinamentos.

2. O conceito kierkegaardiano de universalidade do amor para Adorno

Kierkegaard considera que, em função de sua pré-determinação divina, o amor cristão teria como maior pressuposto a sua universalidade. Já Adorno rejeita esta premissa, argumentando que um amor de caráter universal poderia produzir apenas uma relação meramente abstrata: “Ele parte do mandamento cristão do amor: ‘Tu deves amar’ e o interpreta colocando toda a ênfase na sua universalidade abstrata. O objeto do amor se torna, num certo sentido, indiferente” (ADORNO, 2010, p. 134). Segundo Adorno (2010, p. 320), a definição kierkegaardiana de amor cristão o transformaria em um amor passivo, e esta passividade o faria perder sua potência e profundidade, qualidades estas tão almejadas em um amor que se denomina incondicional:

Envolve também, [...] o reconhecimento passivo daquele estado de coisas que a cada vez proporciona à interioridade absoluta o seu objeto. Na doutrina kierkegaardiana do próximo está incluído desde o início que o indivíduo, por assim dizer, tome o próximo do jeito que o encontrar, como algo *dado*, ao qual nada mais se pode ou deve questionar. (ADORNO, 2010, p. 320)

Valls (2000, p. 93) explica que, além de Adorno, Freud também já havia refutado o conceito de universalidade do amor kierkegaardiano. Freud compartilha com Adorno a ideia de amor enquanto construção de vínculo espontânea, seletiva e particular, ou seja, para ambos os pensadores, a maior expressão humana do amor seria definida pelo amor de

predileção. Nas palavras de Freud, “Um amor que não seleciona parece-nos perder uma parte de seu valor próprio, na medida em que comete uma injustiça com seu objeto” (FREUD, WW XII, p. 69).

Ao discordar do preceito de universalidade do amor, Adorno (2010, p. 314) também refuta o princípio de amor como mandamento, por considerá-lo ilógico. Vale ressaltar que até mesmo Kierkegaard considera, e apresenta esse princípio, como dotado de uma lógica paradoxal. Para o pensador do século XX, contudo, não seria possível amar a alguém por imposição, pois a principal característica do amor humano é a de que ele se comportaria como um sentimento voluntário. Com esse raciocínio, Adorno invalida, portanto, o conceito de amor cristão, elevando ao patamar de expressão máxima do afeto entre indivíduos o próprio amor humano. Como afirma Adorno, em sua crítica ao pensamento de Kierkegaard:

Para Kierkegaard, o amor só é cristão como ruptura com a natureza. [...] O conceito do próximo, tal como é tornado medida-padrão do amor, coincide com o do mais afastado, à medida que aquele que aqui e ali eventualmente cruza o nosso caminho é confrontado no caráter abstrato de tal encontro com a predileção pelo amigo ou pela amada. (ADORNO, 2010, p. 315)

A resistência do pensador alemão em atribuir o amor ao próximo exclusivamente ao cristianismo pode ocorrer, segundo Valls, porque Adorno utiliza de diversas vertentes filosóficas para definir seu sentido de amor. O amor cristão, contudo, “não é platônico, nem freudiano, nem idealizado, nem ‘natural’. É um amor paradoxal, pois é fruto de um mandamento.” (VALLS, 2000, p. 92) Dessa forma, seria impossível compreender o amor cristico sem integrá-lo ao princípio de amor como mandamento, o que o transformaria em um amor paradoxal por excelência. Assim sendo, qualquer consideração lógica sobre o amor acaba aparentando discordante da concepção paradoxal do amor ao próximo elaborada pelo autor dinamarquês.

Kierkegaard, porém, antevê esse argumento em seu próprio texto,

explicando que o amor natural e voluntário não seria o suficiente para abarcar todas as expressões de amor existentes entre os seres humanos, visto que, para o teólogo, o amor humano, que se baseia em simpatias e inclinações, seria sempre dirigido a um “alter ego”, também chamado de “outro eu”. Ao recordar que o mandamento do amor cristão ordena o homem a amar a um “primeiro tu” (visto que tanto o amor de si quanto o amor de inclinação são tendências naturais do homem e não dependem de uma pré-determinação), Kierkegaard (2013, p. 84) argumenta que a forma de amor que abrange o amor pelo “primeiro tu”, não existiria no amor natural, sendo, portanto, imperativa, a existência de um amor “determinado por Deus”, chamado pelo autor de amor cristão. Valls (2000, p. 93) mais uma vez ressalta que o princípio kierkegaardiano de universalidade do amor não nega determinações naturais, mas apenas reforça a necessidade latente dos seres humanos de se amarem uns aos outros além das afinidades e inclinações pessoais.

Ao descrever o amor ao próximo e as características que o diferenciam do amor de predileção, o filósofo esclarece que o cristianismo autêntico não encoraja o indivíduo a ser indiferente ao mundo ou a não criar vínculos, pelo contrário, pois o indivíduo que ama a humanidade, nutre um amor puro e verdadeiro pelo todo, o qual inclui, invariavelmente, seus entes queridos, sua família e amigos. Valls explica que o amor cristão, para Kierkegaard, “precisa tratar a absolutamente todos os homens como filhos de Deus, salvos pelo mesmo Jesus Cristo, e que, portanto, neste sentido, todos os homens devem ser amados e todos são *amáveis* ou *dignos de amor*” (VALLS, 2000, p. 93).

Sendo assim, o amor cristão serve de fundamento para todas as expressões de amor, e pode apresentar-se como quaisquer uma delas. Kierkegaard explica que as diversas formas de amor encontradas na humanidade, sejam elas apresentadas como amor conjugal, amor fraternal ou mesmo uma profunda admiração por um ídolo, podem parecer distintas ao primeiro olhar, mas se estiverem de mãos dadas com o amor cristão, na realidade elas seriam uma só. Kierkegaard (2013, p. 168) ensina,

portanto, que o próximo a ser amado também estará refletido na figura dos pais, da esposa, do marido, dos filhos, e de todos aqueles caros ao coração, pois o próximo sempre estará onde o amor se fizer presente. Como se pode ver mais adiante no texto, quando o filósofo trata sobre o indivíduo que pretende amar a seu próximo, ele esclarece que não há mérito algum na ação daquele que ama apenas às pessoas desconhecidas, mas que destrata as pessoas mais próximas a si, pois o conceito de próximo por si só não permitiria nenhuma exceção.

Se a esposa ou o amigo deixam de ser para ele um próximo, com isso todos os outros seres humanos deixam de ser para ele o próximo. Se existisse um único homem que por sua diferenciação constituísse uma exceção ao ser homem, o conceito de “homem” ficaria embaralhado: esta exceção não seria um homem, e tampouco os outros homens o seriam. (KIERKEGAARD, 2013, p. 169)

Logo, para Kierkegaard, o amor romântico e o amor fraternal coexistem com o amor cristão. O indivíduo que ama profundamente a humanidade, não deixará de amar profundamente aos seus entes queridos, inclusive podendo amá-los ainda mais verdadeiramente, por já ter adquirido experiência na prática do amor abnegado. Deste modo, de acordo com a filosofia kierkegaardiana, o familiar, o cônjuge e o amigo não são considerados exceções para aquele que ama, pois seriam as pessoas mais próximas daquele indivíduo que dedica sua vida a amar e respeitar ao seu próximo. Assim, Kierkegaard conclui seu raciocínio da seguinte forma: “O amor, portanto, é mais do que um instinto, uma inclinação, um sentimento ou uma demonstração do intelecto. Cristo apenas conhece o amor espiritual, sem graus ou diferenciações” (KIERKEGAARD, 2013, p. 170).

3. O amor como dever enquanto antídoto para o desespero

Em *As Obras do Amor*, Kierkegaard tece diversas considerações a respeito do indivíduo que ama, e, que, de alguma forma, não é correspondido ou deixa de ser correspondido em seu amor. De acordo com o autor, o amor temporal tende ao desespero por saber-se frágil e finito,

e por depender de validações externas e das atitudes do amado, não resistindo às provas do tempo. Mas em relação ao amor seguramente correspondido? Aquele que, de maneira louvável, sobreviveu às provas impostas pelo amor romântico, esse amor também necessitaria ser transformado em dever? Segundo o pensamento de Kierkegaard (2013, p. 45), sim, até mesmo o amor recíproco deveria ser pré-determinado, visto que, para o autor, apenas quando o amor transforma-se em dever, é que ele estaria assegurado contra o desespero. Pois mesmo quando se trata de um amor feliz e correspondido, em algum momento ele passará pela maior provação da temporalidade: a finitude.

O filósofo (2013, p. 58) explica que o desespero é sempre reflexo da impotência do indivíduo que se sente fraco em relação ao peso da eternidade. Ele disserta que o amor preso na temporalidade ama com as forças do desespero, mesmo quando se está feliz, pois sabe que, mesmo que esse amor perdure por toda a vida, um dia findará com a morte. Já o amor transformado em dever, conforme a filosofia do autor, não se abala, nunca se desespera, pois sabe que tem o poder de perdurar por toda eternidade, para além da existência humana.

Mesmo que uma pessoa tenha tido uma vida repleta de amor e felicidade, mas no momento da adversidade se desesperou, para Kierkegaard (2013, p. 59), esse desespero não é um estado novo, e sim a manifestação de uma angústia que sempre esteve presente de forma oculta. O filósofo assim define o desespero: como a carência do eterno. E para quem vive apenas na temporalidade, sem o vislumbre da infinitude, só restaria um único destino: desesperar-se. Recordamos que, para o autor (2013, p. 54), nas circunstâncias da temporalidade, e na ausência de ligação com o eterno, o desespero ao ser humano seria absolutamente inevitável.

O amor regido pelo mandamento, no entanto, se protege contra o desespero graças ao imperativo presente em “tu deves amar”. Nas palavras do filósofo, “quando na temporalidade se tornou impossível ter a posse da pessoa amada, aí diz a eternidade “tu deves amar”, isto é, aí

a eternidade salva o amor do desespero, justamente tornando-o eterno” (KIERKEGAARD, 2013, p. 59). Parafrazeando o autor, quando a eternidade, em sua autoridade, diz “tu deves amar”, na realidade ela quer dizer “teu amor tem validade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 60); dessa forma, o amor transformado em dever seria elevado, então, “à condição de sagrado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 60).

Kierkegaard (2013, p. 61) defende, porém, que o mandamento “deves amar” não possui como função consolar a perda da pessoa amada, já que não há nada capaz de confortar a perda de um amor; a eternidade não diz “deves amar”, consolando, mas sim, ordenando. O filósofo argumenta que este seria mais um indício de que esse mandamento reside apenas na eternidade. Seria um completo escárnio, como Kierkegaard (2013, p. 60) explica, se uma pessoa se atrevesse a dizer a um desesperado “tu deves amar” como forma de consolo, sugerindo-o justamente a fazer o que ele mais quer e cuja impossibilidade o levou ao desespero. O amor como mandamento seria um conceito tão sublime, tão elevado, que chegaria a ser leviano da parte de um ser humano ousar ditá-lo a alguém, o que, para o filósofo, seria mais uma evidência de sua origem divina.

Kierkegaard (2013, p. 61) considera humanamente impossível consolar uma perda que ocorreu na temporalidade, pois ela parece irremediável, e por esse motivo, consolos humanos seriam vazios e repelentes. A consolação, portanto, não mora na temporalidade, sendo somente possível de ser almejada na eternidade. E a eternidade, por consequência, apenas consegue ser vislumbrada pelo indivíduo em sua existência terrena, quando ele transforma o seu amor em dever.

Não deves ter o direito de te endurecer frente a esse sentimento, pois *“tu deves amar”*; mas tu não deves de maneira nenhuma ter o direito de amar desesperadamente, pois *“tu deves amar”*; e tampouco tu deves ter o direito de desgastar este sentimento que há em ti, pois *“tu deves amar”* [...] Lá onde o puramente humano quer precipitar-se para a frente, o mandamento o retém; lá onde o puramente humano quer perder a coragem, o mandamento reforça; e lá onde o puramente humano

quer declarar-se cansado e experiente, o mandamento inflama e dá sabedoria. (KIERKEGAARD, 2013, p. 61)

Conclusão

O amor como prática: essa seria a categoria elementar do amor cristão, da qual derivariam todas as outras. Kierkegaard, então, constrói todo o seu pensamento a partir deste único conceito, relacionando todas as demais categorias definidoras do amor cristão com o seu princípio prático, estabelecido pelo autor como característica primordial do amor cristão. Partindo desse raciocínio, pretendeu-se identificar no presente artigo as particularidades e influências da práxis no amor cristão, relacionando-a com a definição de cristão e cristianismo propostas pelo filósofo.

Como afirmado no fragmento acima, o amor cristão, definido pela sua prática, transcende sua condição de sentimento. A partir desse princípio, conseguimos distinguir o amor cristão do amor humano, visto que o último pode ser caracterizado puramente como um sentimento. Se o amor cristão pudesse ser definido da mesma forma, ele não necessitaria estar atrelado à prática para existir, pois um sentimento poderia existir espontaneamente, sem a necessidade de gerar uma ação concreta.

Segundo Kierkegaard (2013, p. 54), a maneira que o amor cristão encontra para superar sua condição humana, é a de ser elevado pelo cristianismo à categoria de dever. Dessa forma, a categoria de amor como dever é condição resultante da categoria de amor como prática, pois não há dever que não venha acompanhado da necessidade de seu cumprimento:

Lembrando a parábola do bom Samaritano: trata-se de auxiliar aquele que está aí, necessitado, ferido, humilhado, ultrajado, assaltado. Não se trata, evidentemente, de uma relação estética ou erótica, pois não há beleza no pobre coitado. Não adianta querer embelezar a relação: trata-se do dever puro e simples de auxiliar um irmão, filho de Deus como eu, e que se encontra numa situação de penúria, de necessidade. Nada a ver, portanto,

com a doutrina da sacerdotisa Diotima, mencionada no Banquete platônico, com sua teoria do amor ascendente. Mas também poderíamos talvez dizer que num certo sentido aqui não encontramos o amor freudiano. Pois se trata de um amor que não seleciona por semelhança, e que nem se esforça por mostrar que, por trás das diferenças culturais ou sociais, está alguém igual a mim, um 'alter ego'. Pois no cristianismo, conforme Kierkegaard, nós amamos por dever, porque estamos convencidos, na fé, paradoxal, de termos encontrado um irmão, ou simplesmente (para termos o máximo de precisão conceitual): 'o próximo' (VALLS, 2000, p. 122)

Para o cristão, portanto, o amor como dever é designado a ele como uma missão, a maior missão de sua existência: seu caráter pré-determinado, segundo Kierkegaard, de forma alguma o prejudica no cumprimento dessa missão, pelo contrário, pois ele simplifica o processo de escolha do indivíduo quanto à destinação de seu ato de amor. Por já ser determinado por Deus, o ato de amor possui seu destino programado antes mesmo de materializar-se, pois, de acordo com Kierkegaard (2013, p. 254), o amor é uma virtude que se origina exclusivamente para os outros; Dessa forma, para o filósofo, o propósito do amor se encontraria unicamente em sua capacidade de ser distribuído e compartilhado entre os seres humanos.

O ensinamento cristão é de amar o próximo, amar todo o gênero humano, todos os homens, até mesmo o inimigo, e não fazer exceção, nem a da predileção e nem a da aversão. E nosso autor mostra como a fórmula amar "como a si mesmo" é uma formulação extremamente sábia, que não admite enganos e astúcias. O próximo é o que os pensadores chamariam "o outro", a alteridade. O conceito do próximo liquida as escapatórias do egoísmo. (VALLS, 2000, p. 123)

Se, para Kierkegaard, a existência do amor cristão demanda que ele exista tão somente para o próximo, é impreterível ao indivíduo que ele não se limite a dedicar seu amor apenas àquelas pessoas com as quais ele possua semelhanças e afinidades, pois, neste caso, esta forma de amor acoberta na realidade um "amor de si", ao projetar no outro o amor

pelas características que ele próprio considera amáveis em si mesmo. Para o filósofo, o amor cristão deve sempre buscar amar ao seu próximo em sua completude, de forma que o amor seja destinado inteiramente à outra pessoa – um “primeiro tu” – sendo um amor, portanto, desligado de qualquer forma de egocentrismo.

A ética cristã do amor ao próximo, em sua leitura kierkegaardiana, não pode satisfazer-se em querer bem ao semelhante, ao ‘alter ego’, expressão que tanto no latim quanto no dinamarquês pode significar igualmente ‘o segundo eu’. Pois não se trata de amar o meu segundo eu, mas sim de amar realmente, e querer o bem do meu ‘primeiro tu’, trata -se, rigorosamente, de amar o diferente, aquele que tem qualidade e defeitos diferentes das minhas (VALLS, 2000, p. 118).

Recapitulando o conceito de amor como dever para Søren Kierkegaard, o filósofo defende que seria justamente na sua pré-determinação, isto é, no imperativo “tu deves amar”, que reside a diferença entre o amor crístico e o amor humano, pois, de acordo com Kierkegaard (2013, p. 60), ao transformar-se em dever, o amor se eleva à condição de sagrado. Segundo o filósofo, o amor transformado em dever conduz o indivíduo à maior missão de sua existência, a de compartilhar seu amor, e prontamente direcioná-lo ao próximo a quem devemos amar. O próximo, como demonstrado pelo filósofo, revela-se em todo e qualquer indivíduo que se apresente à existência daquele que deseja seguir o caminho do cristianismo. Também observamos que, para Kierkegaard (2013, p 38), o propósito maior do cristão é o de transformar-se no próximo de seu próximo, pois onde há um próximo, o amor ali se fará necessário. Com esse encadeamento de ideias, Kierkegaard conclui que o maior mandamento cristão é formado por pequenos conceitos os quais se encaixam em uma sequência perfeita, e que, após se unirem, não conseguiriam mais serem lidos separadamente.

Neste momento, finalizamos nossa análise com a seguinte reflexão: que passemos, assim como Kierkegaard, a enxergar o amor não como

substantivo, mas como verbo, e não apenas como um sentimento, mas como um compromisso a ser lembrado e honrado diariamente. A prática do cristianismo, portanto, nada mais seria do que a firmação constante desse compromisso de amor para com o próximo – e apenas essa singela ação bastaria para transformar a vida de alguém, pois amar ao próximo seria o ato mais revolucionário que um indivíduo poderia exercer em sua vida terrena.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: Construção do Estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Ed. Paulus, 2002.
- FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. XII)*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *As Obras do Amor: Algumas Considerações Cristãs em Forma de Discursos*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de Angústia*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Practice in Christianity: Kierkegaard's Writings, Vol 20*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *The Sickness unto Death: a Christian Psychological Exposition for Edification and Awakening by Anti-Climacus*. London: Penguin Books Limited, 2004.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaio Sobre a Ironia e o Amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.



Texto enviado em

17.04.2023

Aprovado em

24.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Mestre em Ciências da
Religião pela Pontifícia
Universidade Católica de
Minas Gerais (PUCMG).
Contato: mauricio_avoletta.jr@hotmail.com

A eternidade de sete faces: o ser no pensamento de Carlos Drummond de Andrade

Seven-sided Eternity: the *being* in Carlos
Drummond de Andrade's thought

*Maurício Avoletta Júnior

Resumo

Por meio da análise de dois poemas do *corpus* drummondiano, a saber, *Poema de Sete Faces* presente em *Alguma Poesia* (1930) e *Eterno* presente em *Fazendeiro no Ar* (1954), pretendemos investigar a compreensão que Carlos Drummond de Andrade tinha a respeito do ser. Para essa investigação, teremos o auxílio do crítico literário José Guilherme Merquior, tendo em vista que, além de amigo do poeta de Itabira, Merquior foi também um grande estudioso e conhecedor da obra de Drummond. Não apenas isso, nossa hipótese é de que exista um forte diálogo com o filósofo alemão Martin Heidegger. Nas duas análises que aqui faremos, buscaremos esses pontos de contato entre a ontologia heideggeriana e o pensamento drummondiano.

Palavras-chave: Carlos Drummond
de Andrade; Martin
Heidegger; Ontologia; José
Guilherme Merquior; crítica
literária

Abstract

Through an analysis of two poems from the Drummondian *corpus*, as well, *Poema de Sete Faces*, published in *Alguma Poesia* (1930), and *Eternal*, published in *Fazendeiro no Ar* (1954), we aim to investigate the conception that Carlos Drummond de Andrade had about the *being*. For this research, we'll have the work of the literary critic José Guilherme Merquior as a theoretical basis. He was a friend of Itabira's poet and a great researcher of Drummond's work. Our major hypothesis is that that is a strong dialogue between Drummond and the thoughts of the German philosopher Martin Heidegger. In both analyses we pretend to do here, we will try to find these connections between de Heideggerian ontology and Drummondian's thought.

Keywords: Carlos Drummond de Andrade; Martin Heidegger; Ontology; José Guilherme Merquior; Literary Criticism

Introdução

O *corpus* drummondiano é, ainda hoje, alvo de muitos estudos. As perspectivas aplicadas à obra do famoso poeta mineiro, Carlos Drummond de Andrade, vão das análises puramente estéticas às mais alegóricas. Há, contudo, um aspecto de sua obra que desejamos trabalhar aqui. Tal aspecto, no entanto, não faz parte de nenhuma fase específica de Drummond. Na verdade, suspeitamos, é presente em toda a sua obra. Conforme identificado também pelo crítico literário, José Guilherme Merquior, em seu livro *Verso Universo em Drummond* (2012), há um caráter profundamente existencial e metafísico no pensamento do poeta e, conforme identificamos em nossas leituras e pesquisas, há um diálogo – aparentemente indireto¹ – com o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger.

Neste artigo abordaremos esse diálogo na obra drummondiana, pois compreendemos que essa perspectiva heideggeriana da realidade traz consigo uma ética que, no caso de Drummond, se transforma em uma

1. Acreditamos ser um diálogo indireto por não termos encontrado nenhuma evidência de que Drummond tenha lido suficientemente as obras de Martin Heidegger para que possamos sugerir um diálogo mais robusto e direto entre os dois autores.

verdadeira cosmovisão mística² e existencialista. Nosso foco será em dois poemas específicos, um presente no livro *Alguma Poesia* (1930) e o outro em *Fazendeiro do Ar* (1954). Nos referimos especificamente ao *Poema de Sete Faces* e a *Eterno*. Embora estejam distantes no tempo, ambos evidenciam uma curiosa construção do pensamento de Drummond a respeito da identidade do *ser* que se assemelha bastante à noção heideggeriana do *Dasein*. Além disso, essa ponte entre os dois poemas nos mostra uma espécie de *pensamento fixo* de Drummond, não apenas fruto de alguma fase específica.

1. Poema de Sete Faces

No primeiro poema que observaremos mais atentamente já somos apresentados a um Drummond que beira o existencialista pois, do início ao fim, questiona a si mesmo, o mundo à sua volta e, segundo José Guilherme Merquior, é banhado pelo forte amargor da antiteodiceia³ (2012, p. 69).

Logo no início lemos que, ao nascer, um anjo vem até o eu lírico. Contudo, não é um simples anjo, mas um anjo torto que diz “Vai, Carlos! Ser *gauche* na vida” (v. 1-3). Aqui, a palavra *gauche* traz uma camada importante e curiosa de significado. Originário da língua francesa, o termo significa “esquerdo” que, por sua vez, acaba por trazer a ideia de algo estranho, diferente, que anda contrário ao todo. O eu lírico do poema é anunciado por um anjo torto como alguém que, assim como o anjo,

2. Por cosmovisão mística, nos referimos a um modo de enxergar o todo da realidade de modo místico, ou seja, experienciando a realidade concreta sob um aspecto pessoal e relacional. Por mística, compreendemos uma experiência não contínua que interfere na maneira do indivíduo enxergar o mundo ao seu redor, sua cosmovisão. Uma cosmovisão mística, portanto, pode ser entendida como uma cosmovisão constantemente alterada por essa experiência específica.

3. O termo antiteodiceia surgiu em 1998 no livro *(GOD) After Auschwitz: tradition and change in post-holocaust jewish thought* do filósofo judeu Zachary Braiterman. Braiterman considera a teodiceia uma blasfêmia e, por isso, busca respostas ao problema do mal que não envolvam a Deus como um possível culpado. Em seu desenvolvimento – e é a maneira como Merquior e Drummond trabalham a ideia – ela acaba trazendo a ideia de uma *contra-teodiceia* ou uma *teodiceia irônica*.

será torto, um estranho no mundo.

Segundo Merquior:

A primeira estrofe – ou “face” – da abertura de *Alguma Poesia* se abre, por sua vez, com o tema do desajeitamento vital do poeta. Uma *gaucherie* ridícula, maldição de um anjo torto – a versão drummondiana do gênio incompreendido e solitário. (MERQUIOR, 2012, p. 36)

Drummond nos traz, de algum modo, uma noção de que o eu lírico é um ser jogado na existência e, nesse sentido, numa compreensão heideggeriana, um ser autêntico⁴. Podemos, inclusive, pensar em uma paráfrase que seja um pouco mais didática do poema de Drummond e colocar as seguintes palavras na boca do anjo torto: “Vai, Carlos! Ser *autêntico* na vida.” A autenticidade se dá, nesse caso, não por algo próprio da personalidade do eu lírico, mas por uma autocompreensão desse eu no mundo. Ao se colocar como algo estranho ao mundo, uma *gaucherie*, o poeta se expõe como um ser não mediado, não interpretado, e em algum sentido, eterno. Como veremos na próxima análise, há um caráter eterno no *ser* desprovido de individualidade. Embora o poeta traga, em *Eterno*, a ideia de uma conexão clara e direta entre nome e temporalidade, individualidade e mortalidade, aqui ele ainda brinca um pouco com essa percepção.

O anjo torto não diz algo para um ser qualquer, mas para um indivíduo específico: Carlos. Carlos já é um indivíduo ciente de sua temporalidade, mas não de si mesmo. Ele toma consciência de sua autenticidade, ou seja, de si mesmo enquanto *Dasein*, a partir de uma informação mediada por outro ente. É interessante o jogo feito por Drummond, onde a autocompreensão do *ser* como algo não mediado vem por meio de uma mediação que, no caso, é a do anjo torto.

Após a *maldição* do anjo torto, o eu lírico passa a narrar de modo

4. Autenticidade, em Heidegger, é a tomada de consciência do *Dasein*. É sua abertura às possibilidades do mundo.

singular aquilo que está vendo na realidade concreta à sua volta.

As casas espiam os homens
que correm atrás de mulheres.
A tarde talvez fosse azul,
não houvesse tantos desejos. (DRUMMOND, 2015, p.10)

A singularidade da visão do eu lírico se encontra no fato de que, quem espia os homens correrem atrás das mulheres, são as casas. Ainda que a individualidade confira uma certa eternidade ao *ser*, o *ser* ainda é um ente temporal e, portanto, mortal. Esse *Sein-zum-Tode*, como diria Heidegger, é um *Dasein* fadado ao fim. Por isso são as casas que observam os homens correrem eternamente atrás das mulheres. Sempre homens e mulheres diferentes, mas, ainda assim, sempre os mesmos homens e mulheres. O autor nos traz a noção bastante curiosa, não apenas de que a vida é breve e a existência, o *Dasein*, é um algo quase insignificante diante do todo da realidade concreta, mas de que o que acaba direcionando nossa vida são os nossos desejos⁵. Vai geração, volta geração e o desejo ainda faz os homens correrem atrás das mulheres. Corre o tempo, mas a atemporalidade do desejo perdura como fardo à temporalidade do *Dasein*. Por fim, os dois últimos versos da segunda estrofe trazem um foco maior no desejo. Para o eu lírico, o desejo das pessoas é influência direta na maneira como elas olham à realidade concreta. Há aqui uma ideia de que o *ser-humano* vê o que quer, mas não olha para a realidade mesma. Se não fossem os muitos desejos, talvez a tarde fosse ela mesma.

A terceira estrofe já começa a trazer uma predominância do interes-

5. Há aqui um diálogo interessante com a filosofia de Santo Agostinho que optamos por trazer apenas às notas pelo seguinte motivo: embora exista uma influência do pensamento agostiniano na obra de Martin Heidegger, esse diálogo não é firme o suficiente, segundo nossa percepção, na obra drummondiana, fazendo com que um comentário do gênero, embora interessante, acabasse por desviar o texto de seu propósito inicial. No entanto, achamos importante frisar que, ao menos no *Poema de Sete Faces*, a possibilidade de diálogo com o pensamento agostiniano se apresenta no poema como um todo, tornando, assim, plenamente plausível um outro estudo mais específico sobre esse aspecto agostiniano.

se moral de Drummond. Essa estrofe começa com a cena cômica do “bonde cheio de pernas”. Há uma questão interessante, principalmente no verso nove, onde temos uma incômoda falta de pontuação quando o eu lírico descreve as “pernas brancas pretas amarelas.” Segundo Merquior, esse é um “procedimento frequente no primeiro Drummond” (2012, p. 39), e essa frequência aparece, inclusive, no poema em questão, como é possível observar nos versos 21 e 24, bem como na sétima estrofe inteira.

A referência aos desejos na segunda estrofe reflete na observação que o eu lírico faz da *diversidade de pernas*. Como diz Merquior: “(...) seus olhos se opõem ao coração: a sensualidade da percepção à pureza do sentimento; esta é a primeira das psicomaquias drummondianas” (2012, p.39).

Após chamar a atenção do leitor ao bonde cheio de pernas “brancas pretas amarelas”, o eu lírico inicia suas questões diante de Deus e as direciona como se nascidas em seu coração, mas terminando em seus olhos e por lá morrendo.

Para que tanta perna, meu Deus, pergunta meu coração.
Porém meus olhos
não perguntam nada. (DRUMMOND, 2015, p. 10)

Há um desejo de entender o sentido da realidade concreta por meio de uma chave hermenêutica metafísica. Tantas pernas, tantas cores, tantas individualidades, tanta complexidade. É curioso e extremamente importante atentarmos ao fato de que é o coração e não propriamente o eu lírico quem pergunta. No entanto, quem se cala são os olhos ao observarem que o anseio do coração por um sentido externo à realidade não se mostra plausível. Nas observações de Merquior, “(...) seus olhos se opõem ao coração: a sensualidade da percepção à pureza do sentimento” (2012, p. 39).

A quarta estrofe do poema passa a aprofundar um pouco mais na temática da identidade do eu lírico de forma que, como veremos, beira

o questionamento teológico. É curioso notarmos que, no verso 13, há um homem atrás do bigode e não, como seria esperado, um homem de bigode. O homem em questão não se define por sua estética, mas a tem como formadora de sua personalidade. Aqui Drummond evidencia uma rara sensibilidade quanto à natureza humana: a noção de que há algo *fundante, primário* no *ser-humano*. Algo que nem mesmo a estética consegue ocultar – esse ponto será importantíssimo mais para frente em nossa análise –, afinal, há um homem atrás do bigode que é *sério, simples e forte*.

Há um aspecto interessante deste poema e que Merquior traz nossa atenção a ele, que é sua mimese cubista (p. 38), evidenciando em cada uma de suas sete “faces”, uma perspectiva da realidade que, cada vez mais, se aprofunda em uma aura essencialmente existencialista. Na quinta “face” nos deparamos com à questão que, para o filósofo alemão Martin Heidegger, era a pergunta essencial da filosofia: a questão do *ser*, sua ontologia.

Já no início da quinta estrofe, o poeta faz uma referência à literatura bíblica ao emular a fala do salmista, bem como a de Jesus Cristo (v. 18)⁶. No entanto, o autor subverte a estrutura tradicional. O que na literatura bíblica é posto como uma pergunta, no poema de Drummond possui apenas a estrutura de uma pergunta, mas finaliza com um ponto final ao invés de um ponto de interrogação. Como na segunda estrofe, nos versos 10 e 11, o coração pergunta, mas são os olhos que respondem à questão do abandono divino.

Meu Deus, por que me abandonaste
se sabias que eu não era Deus
se sabias que eu era fraco. (DRUMMOND, 2015, p. 10)

Há um aspecto interessante neste trecho que nos remete a outro filósofo alemão, anterior a Heidegger, mas que possui importância aná-

6. Cf. Salmos 22; Marcos 15:34; Mateus 27:46.

loga: Georg Wilhelm Friedrich Hegel⁷. Nesta estrofe do *Poema de Sete Faces*, podemos compreender que, de algum modo, o eu lírico faz as vezes do Cristo e emula sua *via crucis*. Isso se faz claro ao observarmos que o poema tem, em *faces*, a exata metade das estações da *via crucis*. Não apenas isso, mas vemos que a sétima estação é Jesus Cristo caindo pela segunda vez, e décima quarta, ou seja, a sétima estação da segunda parte, é o sepultamento de Jesus. As duas faces marcantes da divindade, no poema de Drummond, acaba sendo o Jesus que se tornou *gauche* para o mundo e aquele que clama, assim como o eu lírico “*por que me abandonaste se sabias que eu não era Deus.*”

Na forma como o lamento é disposto, vemos a *divindade humana* reconhecendo sua fraqueza e, portanto, sua *não-divindade*. Essa perspectiva do Deus que se esvazia, não apenas de seu direito divino, como afirma o Apóstolo Paulo, mas de sua própria divindade, mergulhando inteiramente na existência do *Dasein*, é o que Hegel chamou de *a monstruosidade de Cristo*. Para o filósofo alemão, Cristo era o Deus que enxerga a si mesmo pelo lado de fora e aceita sua humanidade de maneira plena.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek, um dos principais intérpretes contemporâneos de Hegel, diz o seguinte:

(...) o Deus cristão aparece como humano para *si mesmo*. Esse é o ponto crucial: para Hegel, a Encarnação não é um movimento pelo qual Deus se torna acessível ou visível para os humanos, mas sim um movimento por meio do qual *Deus olha para si mesmo a partir da perspectiva humana* (...). Colocando em termos freudianos: Cristo é o “objeto parcial” de Deus, um órgão autonomizado sem corpo, como se Deus arrancasse os olhos da própria cabeça e os virasse para si mesmo de fora. Agora podemos imaginar por que Hegel insistia na *monstruosidade* de Cristo. (ŽIŽEK, 2014, p. 114)

O eu lírico do *Poema de Sete Faces* incorpora o Cristo monstruoso

7. Neste artigo, nossa interpretação de Hegel será guiada, majoritariamente, pela do filósofo esloveno Slavoj Žižek.

de Hegel e, com isso, incorpora em si uma antiteodiceia. Embora ele, aparentemente, questione a Deus pela sua condição fraca de quem não é Deus, essa estrofe não termina com um ponto de interrogação, mas com um ponto final. O coração questiona, mas os olhos veem a realidade e encontram nela a resposta que é, paradoxalmente, uma *não-resposta*, e isso fica especialmente evidente na penúltima estrofe.

Mundo mundo vasto mundo,
se eu me chamasse Raimundo
seria uma rima, não seria uma solução.
Mundo mundo vasto mundo,
mais vasto é meu coração. (DRUMMOND, 2015, p. 10)

A anunciação da vastidão do mundo em uma frase que não possui todas as suas vírgulas evidencia uma noção da dificuldade de compreender a realidade concreta. Para que isso fique bastante claro, inclusive, essa mesma frase, “Mundo mundo vasto mundo (...)” se repete no verso 24. A primeira rima, no verso 22, que de um ponto de vista meramente técnico e esteticista, é bastante simples e até mesmo clichê traz consigo uma visão de mundo interessante. A rima clichê e simples – *mundo (...)* *Raimundo* – não é solução ao problema existencial, mas uma mera fuga estética. Merquior, embora mantenha um foco maior na questão estética do verso, ressalta essa mesma interpretação (2012, p. 39). Caso se chamasse Raimundo, resolveria o problema estético que incomoda tanto o coração quanto os olhos. No entanto, não responderia ao problema real do abandono divino.

Embora o poeta aparente fugir dessa solução estética, quase nietzschiana, a estrutura poética dessa sexta face nos faz pensar que, talvez, à moda da segunda fase de Heidegger⁸, Drummond esteja mais propenso a encarar um mundo onde o significado é construído em torno de uma “mística do belo” ou, como sugere Merquior, um lirismo da vida cotidiana (2012, p. 40). Essa percepção se faz especialmente presente na rima

8. Essa segunda fase de Heidegger é aquela em que o filósofo se preocupou mais diretamente com questões estéticas, conhecida também com a fase de Hölderlin.

dos versos 23 e 25 – *solução (...) coração*. A solução para os problemas da realidade, para a antiteodiceia posta por Drummond, não pode ser a mera realidade, aquilo que os olhos veem. Caso o fosse, a estética metafísica bastaria. A resposta reside, na verdade, na vastidão interna do *ser-humano*, “mais vasto é meu coração”.

O poema termina em sua sétima face com a conclusão de que os problemas da realidade concreta não devem buscar uma resposta – se é que devem buscar resposta ou se é que existe tal resposta –, nem naquilo que os olhos vêm, ou seja, naquilo que é meramente material, nem no que o coração sente, mas nessa aceitação heideggeriana da realidade, do *Dasein*, do *ser que está aí no mundo*, que simplesmente é e o é para a morte, na temporalidade. Para Heidegger, toda justificativa ou tentativa de interpretação do *ser* é, de um modo ou de outro, metafísico e, portanto, não contempla o *ser puro*, mas o *ser mediado*. Por isso, o *Dasein* se apresenta como um *ser autêntico*, não interpretado, nem pelos olhos nem pelo coração:

Toda determinação da Essência do homem, que já pressupõe, em si mesmo, uma interpretação do ente sem investigar – quer o saiba quer não – a questão da Verdade do Ser, é metafísica. (HEIDEGGER, 1995, p. 37)

Ter o mundo dentro de si serve, talvez, como um alívio estético, mas não resolve a angústia do abandono de Deus, que aparece como esse apelo metafísico que Heidegger aponta.

2. Eterno

Neste segundo poema, pertencente à terceira fase da obra drummondiana, que, segundo Merquior, “(...) depois do humorismo dos começos e do ‘poeta social’ de *Sentimento do Mundo* e *A Rosa do Povo*, se teria transformado num pessimista semiclássico, fugido da sociedade, alheio às lutas concretas, descrente de tudo e de todos.” (2013, p. 100). Essa terceira fase de Drummond chama a atenção pelo forte diálogo existen-

cial presente, não apenas em seus escritos, mas que ecoa também nos escritos de muitos outros importantes intelectuais do pós-guerra.

Merquior afirma que:

(...) o pensamento lírico de Drummond se move numa encruzilhada característica de uma época em transição como a nossa. De um lado, na verdade, sua poesia acolhe o agnosticismo generalizado que sucedeu ao esgotamento do cristianismo como centro da civilização ocidental; de outro, ela abriga vários motivos ligados à moral cristã, e isso tanto com um espírito de reprovação do *homo homini lúpus* coberto, senão encorajado pelo hedonismo contemporâneo – quanto no nível decisivo do valor emprestado à jurisdição ética da consciência individual. (MERQUIOR, 2012, p. 199)

Em *Eterno*, Drummond pensa o conceito de tempo e individualidade que, por fim, acaba resultando numa breve reflexão ontológica. Diferentemente de *Poema de Sete Faces*, que possuía uma estrutura poética mais tradicional, *Eterno* traz consigo uma forma mais semelhante aos *vers libres* de T. S. Eliot e Fernando Pessoa. Entretanto, a característica de uma *quase* “poesia cubista” referida por Merquior se mantém. Drummond trabalha o poema em 9 estrofes que vão crescendo desorganizadamente em volume, ainda que, de modo aparentemente irônico, o poema inicie com uma frase grande – “e como ficou chato ser moderno.” – e termine com uma linha pequena, ainda que seja o fim de uma das maiores frase do poema – “gere um ritmo”. A estrutura do poema acaba acompanhando a própria compreensão drummondiana de tempo: enquanto cresce, paradoxalmente, também diminui e, quando acaba, o faz de forma abrupta.

Eterno nos mostra a busca de Drummond para entender o que é o *ser*, a mesma questão que, segundo Heidegger, é a questão essencial da filosofia (HEIDEGGER, 2012, p. 33). O poema tem seu início com uma afirmação curiosa do eu lírico: “E como ficou chato ser moderno. / Agora serei eterno.” (2015, p. 280). Ser moderno, ou seja, ser parte de um movimento bastante específico da história, tornou-se insuficiente

para definir a identidade do eu lírico porque ser moderno faz o indivíduo ser, eternamente, parte do passado. Há a necessidade interna de algo a mais. Ser eterno como o Padre Eterno, como a vida eterna e como o fogo eterno. Observemos os exemplos de eternidade fornecidos por Drummond:

Eterno! Eterno!
 O Padre Eterno,
 a vida eterna,
 o fogo eterno
 (*Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.*)
 (DRUMMOND, 2015, p. 280)

A vida e o fogo são aspectos da realidade que não possuem uma personalidade e, portanto, não são um *ser*, menos ainda um *ser* pessoal. A eternidade, enquanto um algo desprovido de temporalidade, existe apenas para entes sem individualidade. É somente o *anthropós* que sofre no tempo e com o tempo, pois é também o único que é *Dasein*, ou seja, um *ser-ai*, no tempo. Curioso observarmos a frase de Blaise Pascal, entre parêntese, que serve ao leitor como ponto final, bem como chave hermenêutica para todo o poema: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie*⁹. A partir da fala de Pascal, lança-se nova luz a este trecho, o que nos faz encarar as referências à eternidade da vida e do fogo de modo distinto. Eterno como o Padre Eterno¹⁰ nos traz uma sensação de religiosidade. De que há um Deus pai eterno e que direciona a humanidade à vida eterna ou ao fogo eterno. É o silêncio desses espaços que assusta o eu lírico: a eternidade em si, a paternidade eterna, a vida eterna e a danação eterna. Numa perspectiva popular e pouco teologizada, há pouco que se dizer sobre esses aspectos de eternidade. Há neles uma espécie de nostalgia, mas há também uma morosidade. Não há por que ansiar por essas coisas que não oferecem nada de novo, apenas uma eternidade

9. "O silêncio eterno desses espaços infinitos me assusta."

10. Padre Eterno pode ser também uma referência à embarcação portuguesa tida, à época de 1665, como a maior embarcação do mundo. Sendo assim, o aspecto de grandeza confere ao navio uma eternidade, mas uma vazia de significado e propósito.

indissolúvel.

No decorrer do poema, como aparente resposta a essas manifestações tediosas da eternidade, Drummond começa a trabalhar aspectos e possibilidades de manifestações distintas. Dentre elas, destacamos o 1) sentimentalismo; 2) a identidade; 3) a atração; 4) a presença; 5) e a angústia escatológica.

O primeiro ponto trabalhado por Drummond, o sentimentalismo, aparece para nós nos versos 8 e 9:

- O que é eterno, Yayá Lindinha?
- Ingrato! é o amor que te tenho. (DRUMMOND, 2015, p. 280)

Nesse curtíssimo diálogo temos uma pergunta: “o que é eterno?” Curioso que não é um questionamento sobre o que é a eternidade, mas sobre o que é eterno. A questão não gira, portanto, em torno da definição do que é atemporalidade, mas o que, de fato, é atemporal. A pergunta é, em partes, estruturada de forma semelhante à pergunta outrora formulada por Heidegger: *was ist das – die Philosophie?* (2018) A separação da pergunta em duas partes não se dá por mera questão estética. Longe disso. Heidegger evidencia uma noção do que é essencial aqui: a questão ontológica precede qualquer dúvida. O caminho é feito do tempo à eternidade, não o contrário. O importante, num primeiro momento, não é entender o que é a eternidade, mas o que é eterno. De modo a emular o filósofo alemão: O que é isto – a eternidade? *Isto*, aqui e agora, é o que nos ajudará a entender *aquilo* que está *lá*, ou seja, a eternidade. É uma caminhada do *tempo* ao *não-tempo*. E eis que a resposta imediata e violenta à questão diz que eterno é o sentimento nutrido pelo outro, “é o amor que te tenho.” Temos aqui uma ideia curiosa que vai se repetir ao decorrer do poema e que já aparece também em *O Poema de Sete Faces*, que é a compreensão de que a eternidade está apenas disponível às coisas abstratas. Na análise anterior, eram as casas que espriavam os homens passar, sempre correndo atrás das moças; é o bonde, não as pessoas, que passa cheio de pernas. Em *Eterno*, o tom de

comicidade presente no poema anterior não é mais uma realidade. Aqui, não há mais o Drummond que trabalha com uma teodiceia irônica, pura e simplesmente, mas o Drummond que encara de frente os problemas da antropodiceia. Eis o poeta que encara uma realidade onde Deus não é mais necessário, mas que ainda está fadado a lidar com os problemas próprios da filosofia, como a finitude e a angústia.

O segundo ponto já nos oferece uma imagem valorosíssima para a nossa análise. Podemos ler, dos versos 14 ao 17, o seguinte:

Eterna é a flor que se fana
se souber florir
é o menino recém-nascido
antes que lhe deem nome
e lhe comuniquem o sentimento do efêmero (DRUMMOND,
2015, p. 280)

Primeiro, Drummond traz a imagem de uma flor, que “se fana se souber florir”. Ou seja, eterna é a flor que cumpre seu propósito de brotar, florir e murchar. Há também o detalhe na brincadeira estética dos três f’s – flor, fana e florir – dando o sentido de continuidade e, portanto, eternidade. No entanto, nosso interesse maior está na eternidade do “menino recém-nascido”.

Drummond nota aqui que a *humanitas* é eterna, enquanto o *homine* é temporal. Enquanto não possui um nome, o menino recém-nascido não possui personalidade e, portanto, é eterno. Quando uma criança nasce, não é uma nova criança que vem ao mundo, mas a mesma que nasce desde sempre. Sua personalidade e temporalidade surgem apenas com sua persona. A criança não morre pois ela não é um *ser-em-si*, mas um conceito, uma categoria que atribuímos a um *ser*. A partir do instante que recebe um nome e “lhe comuniquem o sentimento do efêmero”, ela deixa de ser simplesmente uma criança e se torna um *ser* com individualidade, um *Dasein* que está *aí no mundo* e caminha para a morte.

Sobre essa questão, a filósofa alemã Hannah Arendt diz o seguinte:

Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos. A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer, secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. É isso a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica. (ARENDDT, 2016, p. 71)

Esse caminho de entender o *ser* sem apelar para conceitos metafísicos é um caminho claramente heideggeriano, onde Drummond preocupa-se primeiro com o que define o *ser* para, assim, pensar o *Dasein*. Se a temporalidade é quem define o *anthropós* enquanto um *ser* e a temporalidade encontra seu sentido último na eternidade, então é um caminho natural entender o definidor de sentido para, apenas então, entender aquele que é significado, ou seja, o *ser*.

O terceiro ponto evidenciado por Drummond é a atração. Esse aspecto eterno do desejo é trabalhado também no poema anterior, logo na segunda estrofe. Aparentemente, Drummond entende também que o desejo é algo eterno.

é o gesto de enlaçar e beijar
na visita do amor às almas
eterno é tudo aquilo que vive uma fração de segundo
mas com tamanha intensidade que se petrifica e nenhuma força
o resgata (DRUMMOND, 2015, p. 280)

Eterno é a atração, o desejo dos amantes. Assim como a criança é eterna antes de ter nome pois é isto que define sua temporalidade, o desejo também é eterno pois independe dos amantes. O antropólogo francês René Girard concordaria com Drummond. Em seu livro *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), obra em que estrutura pela primeira vez seu famoso insight do desejo mimético, deixa evidente em

seu argumento que o desejo é algo inato ao *ser*. Sem isso, inclusive, toda sua teoria iria por água abaixo. É necessário que o desejo seja atemporal e comum a todos os seres. Por isso Drummond considera esse aspecto da realidade como eterno. Não apenas isso, mas o poeta ressalta ainda um outro aspecto do desejo que é a capacidade de relativizar o tempo daquele que deseja.

O quarto ponto trabalhado por Drummond é a presença. Esse é um ponto curioso de ser caracterizado como eterno, pois o modo como o poeta trabalha a presença é nos mesmos termos, por exemplo, que a teologia sacramental o faz. Não é uma presença comum, mas uma que se dá por meio de algo. É uma verdadeira presença *participativa*.

é minha mãe em mim que a estou pensando
de tanto que a perdi de não pensá-la
é o que se pensa em nós se estamos loucos. (DRUMMOND,
2015, p. 281)

A presença da mãe é *real* no eu lírico enquanto ele pensa nela. Pensar em algo é fazer aquilo mais vivo. Insight semelhante é compartilhado pelo escritor britânico C. S. Lewis. Em seu romance *Além do Planeta Silencioso* (2014), a personagem Hyoi diz, em diálogo com Ramson, que o prazer apenas atinge sua plenitude com a memória.

Um prazer atinge sua plenitude somente quando é lembrado. (...) você está falando como se o prazer fosse uma coisa, e a lembrança, outra. Tudo é uma coisa só. (...) O que você chama de prazer é a última parte de um poema. Quando você e eu nos conhecemos, o encontro terminou bem rápido: não foi nada. Agora, ele está crescendo à medida que nos lembramos dele. Mesmo assim, sabemos muito pouco a respeito dele. O que ele vier a ser quando eu me lembrar dele na hora da minha morte, o que ele operar em mim em todos os meus dias até aquela hora... esse é o verdadeiro encontro. O outro é só o início. Você diz que há poetas no seu mundo. Eles não lhes ensinam isso? (LEWIS, 2014, p. 97-8)

A memória é o que faz as pessoas e os acontecimentos reais. A presença do pensamento é o que torna, para Drummond, algo eterno.

Assim como afirma Hyoi no romance de Lewis, a memória cria a realidade ao pensar em todas as suas nuances passadas, tornando o momento eterno.

Por último, temos a angústia escatológica, onde o poeta declara que eterno:

É tudo que passou, porque passou
 É tudo que não passa, pois não houve
 Eternas as palavras, eternos os pensamentos; e passageiras
 as obras. (DRUMMOND, 2015, p. 281)

Embora a temática seja ligeiramente distinta, ainda percebemos que a questão anterior permanece latente. A memória ainda é tema aqui, mesmo que por outra ótica. Eterno, para o poeta, é tudo que se foi e que permanece como desejo, por esse motivo não passa, “*pois não houve*”. O eterno reside no *desejo* do *ser*.

A eternidade é o anseio daquilo que ainda não existe, mas que sabemos que um dia surgirá. Ou seja, a esperança. São eternas as sensações boas, pois elas dão ao *ser-humano* um vestígio de esperança e uma esperança pouco concreta que acaba gerando essa angústia escatológica. Esse anseio por algo que já se teve, mas que não é mais presente; a isto chamamos esperança ou alegria. Isso está diretamente ligado àquilo que se lê no romance de Lewis. A memória conectada à momentos de alegria gera a esperança de que esse sentimento retorne. Contudo, o poeta ainda questiona, “Eterno, mas até quando?” Para Drummond, a eternidade está contida na ânsia, no desejo por algo que ultrapasse o *ser*. O desejo possui um *télos* que vai além do *ser*. Não se satisfaz nele mesmo, mas se caracteriza como uma busca. De algum modo, ainda que indiretamente, ele responde à pergunta se referindo ao “marulho em nós de um mar profundo”, semelhantemente à fala do autor de Eclesiastes (cf. 3:11) quando afirma que Deus colocou *olam* – no coração do *ser-humano* e é por isso que busca algo fora de si mesmo (cf. cap. 3 v. 11).

Eterno, mas até quando? É esse marulho em nós de um mar profundo.
Naufragamos sem praia; e na solidão dos botos afundamos.
É tentação e vertigem; e também a pirueta dos ébrios.
Eternos! Eternos, miseravelmente.

O Relógio no pulso é nosso confidente. (DRUMMOND, 2015, p. 281)

Ter a eternidade *em si* é o que gera a angústia em uma existência finita e o que faz com que o *ser-humano* busque lampejos de eternidade em todas as coisas. O poema de Drummond pode ser considerado uma exegese secular do texto de Eclesiastes. Enquanto o texto bíblico concluí afirmando que o desejo pela eternidade encontra sua completude e satisfação apenas em Deus, Drummond entende que esse desejo pela eternidade é gerado pela angústia da finitude. O marulho se torna a angústia predominante na profundidade que é o mar que chamamos *ser*. A angústia é ainda acentuada pela lembrança constante da morte, no poema evidenciada pela confiança do relógio.

Drummond possibilita, nessa estrofe final do poema, um diálogo com Heidegger extremamente importante para os nossos fins aqui. Drummond aparenta compreender que a morte é parte importante para definirmos o *ser*. Conforme evidenciado no §53 de *Ser e Tempo* (2012) Heidegger entende que a tomada de consciência do *Sein-zum-Tode*, leva o indivíduo à questão essencial da filosofia que é o próprio problema ontológico. O *ser-para-a-morte* é a consciência de que a finitude faz parte da existência ao invés de ser seu término. A morte é, portanto, não um fato ou uma realidade, mas a maior de todas as possibilidades. Viver a vida feliz, portanto, seria viver entendendo e aceitando essa condição de ser finito que simplesmente *é-no-mundo*.

A última estrofe do poema é a mais confusa estruturalmente. Se antes as frases apresentavam pouca lógica estética, aqui elas não apresentam lógica alguma. Justamente porque, ao entender e aceitar sua condição de um *Dasein* que caminha para a morte, tudo acaba se resumindo como um “ser eterno” que “boie como uma esponja no caos e que,

entre oceanos de nada gere um ritmo.”

Conclusão

Carlos Drummond de Andrade era, nas palavras de José Guilherme Merquior, um “poeta-filósofo” (MERQUIOR, 2012, p. 199) e, por isso, não apenas se preocupava em escrever boa poesia ou em produzir boa arte, mas também em falar bem sobre aquilo que o movia. A forma drummondiana evidencia um modo de compreender o mundo que podemos chamar de mística da materialidade, pois busca, a partir do conhecimento ôntico e ontológico do *ser*, um relacionamento com as coisas ao nosso redor. Embora nosso foco aqui tenha permanecido em dois poemas distantes um do outro no tempo que falam especificamente sobre a questão do *ser*, existe um cem número de exemplos no *corpus drummondiano* em que essa compreensão do *ser* se manifesta em uma atitude ética com a materialidade (vide, por exemplo, *O Sentimento do Mundo*).

Drummond observa a realidade a partir da própria realidade, tentando encontrar nela aquilo que faz a vida valer a pena. O que o coração pergunta, os olhos não perguntam pois percebem, mas não sentem. Por isso, é um relacionamento entre olhos e coração que auxiliam o poeta a ver o mundo, não como um simples “mundo mundo vasto mundo”, nem apenas como o “homem atrás dos óculos e do bigode”, mas como aquele que olha a lua, que olha o conhaque e percebe que, por algum motivo, essas coisas o deixam “comovido como o diabo.”

Referências

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Nova Reunião: 23 livros de poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- LEWIS, C. S. *Além do Planeta Silencioso*. São Paulo: WMF Martins

Fontes, 2014.

MERQUIOR, José Guilherme. *Razão do Poema: ensaios de crítica e de estética*. São Paulo: É Realizações, 2013.

MERQUIOR, José Guilherme. *Verso Universo em Drummond*. São Paulo: É Realizações, 2012.

MILBANK, John; ŽIŽEK, Slavoj. *A Monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *O Conceito de Tempo (Der Begriff der Zeit)* in: *Cadernos de Tradução*, nº 2, df/usp, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A Filosofia?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.



Texto enviado em

18.09.2023

Aprovado em

02.10.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ). Professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC – Campinas). Contato: alocappelli@gmail.com

Zooteopóética: entrelugares da animalidade, da religião e da literatura

Zootheropoeitics: Intersections Between Animality, Religion and Literature

**Marcio Cappelli*

Resumo

O artigo pretende pensar as coordenadas de um entrelugar em que, na literatura, elementos da religião e da animalidade perfazem um devir – o que chamamos de zooteopóética. Nossa tentativa passa, necessariamente, pelos usos do termo teopóética, mas, de igual modo, pela discussão, ainda que introdutória, das principais questões em torno do surgimento de um “campo/espço” de reflexão e produção literária derivado da percepção dos limites exíguos dos pensamentos humanista e anti-humanista, algo que nos estudos literários tem sido chamado de zoopoética e se constitui como um esforço para discernir o acontecimento do devir animal em uma zooliteratura ou literatura animal. Posteriormente, tendo isso em conta, a atenção se voltará para a leitura de um poema de Adília Lopes, buscando realizar um experimento crítico para derivar dele os traços de uma zooteopóética.

Palavras-chave: Zooteopóética; zoopoética; teopóética; animalidade; religião

Abstract

The paper offers coordinates towards an intersection of literature, religion elements, and animality, resulting in what we call it zootheopoetics. Guided by the imperative uses of theopoetics term and the main discussions on the emergence of a “field/space” of literary reflection and production — derived from the perception of humanist and anti-humanist thoughts limits — this paper attempts to constitute an effort to discern the event of animal becoming in zooliterature or animal literature, something which has been called zoopoetics in literary studies. For this task, eventually, an Adília Lopes poem will be read as a critical experimental in order to derive from it the traits of a zootheopoetics.

Keywords: Zootheopoetics; Zoopoetics; Theopoetics; Animality; Religion

Introdução

A escrita é inseparável do devir: ao escrever, estamos num devir-mulher, num devir-animal ou vegetal, num devir-molécula, até num devir-imperceptível.
Gilles Deleuze

A epígrafe retirada do ensaio que abre o livro *Crítica e Clínica*, de Deleuze, anuncia uma suposta vocação da literatura para, como ele mesmo afirma, criar uma “zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula” (DELEUZE, 2011, p. 11). O exercício de escrita seria, por assim dizer, marcado irredutivelmente por uma abertura a seu fora, já que se distingue por um devir sempre inacabado que, por seu turno, efetua a potência de um “entre”. Uma afirmação como essa aponta para a capacidade que a literatura tem de des-cobrir uma sensibilidade/vida que é estranha e familiar ao mesmo tempo, um delírio na linguagem que nos permite ver além do fechamento do eu-humano. Pois bem, este artigo pretende sondar, em linhas gerais, as coordenadas de um entrelugar em que, na literatura, elementos da

religião¹ e da animalidade, intrincados, perfazem uma dessas zonas de vizinhança – o que chamamos por ora de zooteopóética.

Tal tentativa passa, necessariamente, de início, pelos usos do vocábulo teopoética, mas, de igual modo, pela discussão, ainda que introdutória, das principais questões em torno do surgimento de um “campo/ espaço” de reflexão e produção literária derivado da percepção dos limites exíguos dos pensamentos humanista e anti-humanista, algo que nos estudos literários tem sido chamado de zoopoética (esforço para discernir o acontecimento do devir animal em uma zooliteratura ou literatura animal)². Posteriormente, tendo isso em conta, a atenção se voltará para a leitura de um poema de Adília Lopes, buscando realizar um experimento crítico. Ensaieemos fazer “adormecer” parcialmente as referências

1. Note-se que usamos o termo religião. Quando lançamos mão dele, estamos conscientes do complexo debate que o cerca, particularmente no mundo contemporâneo. Sabemos que etimologicamente a palavra remete à Antiguidade e se ramifica num emaranhado de possibilidades. Enquanto conceito, ela está inserida no contexto em que a própria religião passa a ser encarada como uma esfera relativamente autônoma da vida no âmbito do mundo moderno. Mas, como realidade vivida, a religião sofreu diversas transformações e hoje há uma série de seus elementos que não se restringem ao que seria propriamente o limite das instituições. Não há espaço suficiente, aqui, para uma reflexão mais cuidadosa a esse respeito. Reconhecemos – e acolhemos previamente as críticas por isso – que em nosso percurso a noção de religião ganha tons genéricos. Com religião indicamos sobretudo a instância que estaria na sua “origem”, algo difuso, diverso e plural que poderíamos nomear como experiência relativa aos deuses/deus/ entidades ou mesmo ao mistério da natureza e do mundo, isso dentro de um horizonte institucional, fora dele (i.e., formas laicas de religião, que alguns preferem chamar de espiritualidade), ou ainda em uma fronteira de referências de várias religiões. Em resumo, consideramos religião algo bastante amplo. De maneira geral, apenas a título introdutório, quando aludimos a essas noções preferimos, ao contrário de certas leituras, não recorrer às ideias de transcendência e imanência ou de profano em contraposição ao sagrado. Acreditamos que esses binarismos não fazem justiça à dinâmica da religião vivida. Ressaltamos que são as próprias vivências particulares que forneceriam o horizonte hermenêutico para sua conceituação crítica. Não se trataria de investigar, no caso do estudo da literatura, o sentido geral da religião e aplicá-lo ao escritor e sua criação, mas de perceber que leitura particular da religião ele expõe no texto literário. Para uma discussão sobre o tema no campo da literatura, ver o ensaio de Octavio Paz, *Poesia de solidão e poesia de comunhão* (2017). Já no campo dos estudos de religião, sugerimos o livro de Meredith MCGuire, *Lived Religion* (2008).

2. Vale lembrar que, embora represente um movimento importante, a virada animal e a zoopoética deve ser pensada em conjunto com a virada vegetal e a fitoliteratura (ainda que aqui elas não sejam nosso objeto), como destaca Evando Nascimento em seu *Pensamento vegetal* (2021)

com as quais trabalhamos inicialmente para, com a leitura do poema, derivar dele ou de sua própria “economia” algumas notas sobre a zootopoética. Alguém poderia indagar se, então, tal exercício de leitura, no percurso argumentativo do artigo, não deveria ser realizado primeiro. Sim, poderia. Mas cabe dizer que foi o próprio poema de Adília que nos fez chegar a ideia de uma zootopoética e retornar assim aos debates que aqui inseriremos primeiro. Desse modo, por mais que a hermenêutica do poema, em nosso itinerário reflexivo, esteja no fim, isso se dá por motivos meramente explicativos, ou como exposição do conjunto de pontos que compõem a cartografia de inquirição que o poema exigiu. O caminho epistemológico foi do poema a essas referências, ainda que em nosso trajeto a ordem esteja invertida. Claro, com a ressalva de que as leituras nunca acontecem num vácuo e sempre em um vão, um espaço de *inter-esse*. Discernir exatamente o que vem antes ou depois é higienizar o acontecimento da leitura, que se furta a esses ordenamentos. O importante, a nosso ver, é não projetar demasiado sobre o poema selecionado construtos teóricos prontos e exógenos a ele, mas, antes de tudo, perceber de que modo ele mesmo, como expressão contingente, auxilia-nos a derivar de sua “inteligência” certos marcadores de uma zooteoliteratura que, por sua vez, nos desafiaria a pensar numa zootopoética – um “operador” que, pretendendo respeitar a liberdade do texto literário, se configura como um enfoque específico que dá relevo aos traços de convergência entre animalidade e religião na literatura. Dito de outro modo, não se procura, aqui, uma chave de leitura. Intenta-se, antes, depreender dos traços específicos do poema os indícios de uma zootopoética, reconhecendo, de um lado, a autonomia da expressão literária e, de outro, a sua porosidade.

1. Teopoética e seus usos

Se não cabe, aqui, elaborar uma genealogia de ordem filológico-conceitual meticulosa, ao menos vale dizer que é possível mapear, em linhas gerais, os sentidos atribuídos ao termo teopoética mais recentemente.

Críticos e teóricos da literatura se interessaram, ao que parece, pela relação entre religião/teologia e literatura justamente devido a uma espécie de ressaca, efeito da ênfase em metodologias excessivamente formalistas, como podemos perceber num movimento feito por Tzvetan Todorov. Referimo-nos especialmente a textos seus como *A beleza salvará o mundo* (2011) e *A literatura em perigo* (2009). Já nos estudos teológicos, o interesse por esse diálogo está ligado ao desgaste da linguagem tradicional da fé. Desde a segunda metade do século XX, alguns teólogos/as vêm tentando chamar a atenção para a importância das manifestações artísticas, dentre elas a literatura como forma de ressignificar a teologia em resposta à crise da metafísica. No campo católico, na Europa, num primeiro momento, ganharam destaque os nomes de Henri De Lubac, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Pie Duployé, entre outros. Entretanto, o tema ganha mais notoriedade no Vaticano II (especialmente na *Gaudium et Spes*), e já na década de 70 é publicado um número da revista *Concilium* dedicado ao assunto, organizado por Johan-Baptist Metz e Jean-Pierre Jossua. No âmbito protestante europeu e estadunidense, a contribuição de Paul Tillich foi fundamental para uma aproximação teológica à literatura, mas também não podemos deixar de mencionar os esforços de Dorothe Sölle e Amos Wilder (esse último já utilizando de maneira ostensiva o termo teopoética). 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, seria possível ressaltar, num período inicial, as discussões de Rubem Alves em *A Geração do Futuro* (1986) sobre o valor da imaginação perante a absolutização de certos projetos utópicos.

Posteriormente, na década de 1990, abrindo novos caminhos, temos o livro de Antônio Manzatto sobre os romances de Jorge Amado; no princípio dos 2000, *Deus no espelho das palavras*, de Antonio Magalhães; e

poucos anos depois, a publicação da tese de José Carlos Barcellos, *O drama da salvação*; nesse ínterim, alguns livros organizados por Maria Clara Bingemer e Eliana Yunes, ambas da PUC-Rio, além dos esforços de Salma Ferraz, na UFSC, também expandiram essa reflexão.

Além desses trabalhos, que ajudaram – com seus limites e potencialidades – a lançar as bases para as pesquisas que se seguiram, a formação da ALALITE (2006) contribuiu para consolidar uma rede de pesquisadores/as em torno do tema. Hoje, contando também com os grupos da área “Linguística e Literatura” que estudam a interface religião/literatura, o número nacional é semelhante ao resultado da soma dos grupos nos EUA, na Europa e no restante da América Latina. Há GTs com esse recorte nos congressos de associações/sociedades importantes como SOTER, ANPTECRE, ANPOLL, ABRALIC. A quantidade de artigos, dissertações e teses cresceu significativamente a ponto de se tornar inabarcável. Há que se destacar o importante espaço um periódico especializado – *Teoliterária*, dedicada justamente à publicação de materiais em torno à interface religião/teologia e literatura.

A título de resumo podemos afirmar que, no contexto de toda essa produção acadêmico-científica no âmbito dos estudos literários, da teologia e das ciências da religião, com especificidades metodológicas que distinguiram diversas abordagens, o termo teopoética, inicialmente indicou um tipo de recuperação da verve literária, imagética, metafórica da linguagem da fé, pondo em causa o discurso teológico-dogmático. No entanto, também designou tanto as mais variadas práticas literárias que colocam em jogo categorias religiosas, teológicas e a experiência do sagrado, não raro em tensão com as compreensões mais tradicionais, quanto o estudo teórico de obras literárias que pensam sobre o *theos* (entendido aqui em sentido amplo e não necessariamente cristão), tal como as reflexões propostas pelos textos.

Com o passar do tempo, a palavra teopoética foi utilizada para descrever também uma preocupação de ordem metodológica que deveria

balizar a aproximação da teologia em relação à literatura, conforme Karl-Josef Kuschel descreve no seu livro *Os escritores e as escrituras* (1999); isto é, uma espécie de programa de cidadania interna à teologia para o diálogo com a literatura, respeitando as peculiaridades de ambos os discursos. O problema, aqui, é: na teologia, por mais interdisciplinar que seja o método, muitas vezes, ele propõe uma aproximação à literatura desde o lugar de uma revelação plasmada em uma confissão específica; ou seja, como na proposta de Kuschel, presume-se um núcleo de fé que, no diálogo, baliza a avaliação das ideias 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).

Por fim, não é incomum a expressão teopoética ser pensada como o nome de um campo de estudos que reúne o amplo leque de pesquisas, oriundas dos estudos literários, da teologia e das ciências da religião que procuram investigar as zonas de convergência, por diferentes caminhos metodológicos, entre teologia/religião e literatura (com tudo que essa outra palavra complexa pode comportar). Esse campo se desenvolve com renovado fôlego, desdobrando-se em uma gama de modelos epistemológicos e diversidade de objetos que englobam, hoje, poesia, romance, teatro, literatura de cordel, cinema, música, grafite, HQs, textos religiosos, suas recepções na arte, etc.

Dito isso, é necessário, ainda, lembrar que tanto para teólogos quanto para teóricos e críticos literários o interesse pela aproximação entre teologia/religião e literatura estava ligado aos paradigmas humanistas. De um lado, teólogos procuraram outra plataforma para o seu que-dizer após os sucessivos golpes que a tradição do pensamento metafísico havia sofrido, e a encontraram na literatura – claro, muitas vezes de modo

canhestro e em outras com certo desconforto – um aporte cujo ponto de contato era a capacidade de expressar o “verdadeiramente” humano do ponto de vista experiencial; de outro lado, os críticos e teóricos da literatura demonstraram interesse pela teologia/religião em decorrência de um esgotamento das abordagens que privilegiavam a forma para, frente a elas, recuperar justamente o caráter comunicacional da literatura como algo constitutivo do humano.

O caso das ciências da religião é um pouco diferente. Os estudos em teopoética acontecem sobretudo no âmbito daquilo que pode ser chamado de “Ciências da linguagem religiosa” ou de “Linguagens da religião”, onde o interesse recai, de um lado, sobre a literatura enquanto produtora de uma linguagem religiosa – mesmo que de forma tensionada – e sobre a teoria literária enquanto aporte para o estudo dos textos religiosos e da própria religião como uma linguagem. Esse espaço de estudos faz recurso a uma série de debates e teses que advém sobretudo de movimentos formalistas e estruturalistas que, por sua vez, por enfatizarem o fato de o homem estar inscrito num sistema linguístico e não ser um gênio criador que manipula como quer a linguagem, representam uma crítica aos modelos de viés humanista vigentes durante muito tempo nas ciências humanas.

Parece-nos que a teopoética denota uma abertura frente a uma postura dogmático-doutrinária no interior da teologia, em que pesem outros esforços, como de uma ecoteologia, de uma teologia desconstrucionista e radicalmente hermenêutica, de teologias pluralistas, feministas, queer, negras, públicas e decoloniais. Quanto às ciências da religião, vale dizer que, no interior desse campo interdisciplinar (o que já demonstra uma certa escolha de perspectiva), o que tem acontecido é análogo a práticas de outras áreas, como, por exemplo, da antropologia ou sociologia que, com métodos próprios, se aproximam do material literário com vistas à compreensão do objeto central do campo em exercício.

No entanto, esse reconhecimento não deve nos impedir de perce-

ber que a teologia absorveu de modo um tanto amortecido o impacto, por exemplo, das críticas estruturalistas e, posteriormente, do pós-estruturalismo e, hoje, ainda mostra certa resistência às teses de pensadores “rizomáticos”, como Gilles Deleuze e Félix Guattari, e outros, como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro, que procuram subverter, via antropologia simétrica e epistemologias nômade, os paradigmas modernos, recuperando, inclusive, a legitimidade do animismo. Talvez a dificuldade de absorção esteja justamente ligada à “manutenção” de uma diferença qualitativa entre Deus e a “criação”, mesmo nas reflexões de cunho ecoteológico, algo que pode ser um sinal da manutenção do esquema sujeito-objeto (ou, quem sabe, essa distinção sujeito-mundo não decorre da diferença entre criador-criatura num outro grau hierárquico?). Por mais que seja possível movimentar-se no terreno dessas epistemes distintas, a pergunta que se coloca, particularmente no caso das teologias, mesmo as mais “abertas”, é justamente pelo limite que as mantêm na circunscrição do registro dito “teológico”. Destacamos isso não para garantir uma identidade substancial para a teologia e tampouco uma reserva de mercado para teólogos/as, mas sobretudo para ressaltar a necessidade de uma epistemologia da teologia que seja capaz de descincurcervê-la desde uma leitura mais ampla, complexa e dialogal de suas “próprias fontes”.

Nas ciências da religião, a nosso ver, por um lado, ainda há, em alguns trabalhos, uma falta de distinção teórico-metodológica quanto ao recurso à literatura. Não raro, eles ganham um tom teológico, o que não seria necessariamente um problema, desde que a questão sobre a cidadania da teologia entre os saberes que compõem as ciências da religião fosse respondida a contento. Isso, por conseguinte, nos leva a outro problema subjacente a esse debate. A palavra “ciências” na nomenclatura do campo e área – e o uso de seu singular, para designar uma identidade disciplinar exígua, mais ainda – aponta talvez para um cacoete disfarçado ou, se quisermos, sintoma de uma pretensa superioridade que esconde uma auto-limitação, um trejeito científico-moderno, em que pese

a precariedade desse termo, ou seja, aquilo que Bruno Latour (1994) chamou de “constituição moderna” e que ainda temos dificuldade de superar: a crença na pertinência de uma leitura de mundo baseada num corte específico que exclui, por exemplo, a perspectiva não-humana a ser refletida simetricamente.

Seria, portanto, necessário pensar os limites de uma teologia que ainda se justifica a partir de um gesto autoreferencial explícito e só pode encontrar nos textos literários aquilo que ela mesma autoriza; por outro lado, é igualmente importante verificar se e como, até mesmo num regime mais “arejado” e “aberto” a outras epistemes, ela continua, como no caso de algumas abordagens teopoéticas, “usando” a literatura como mediação hermenêutica e mantendo, assim, uma superioridade dissimulada. Já no que diz respeito às ciências da religião, seria interessante discernir se suas “leituras” da literatura também não padecem desse mesmo impulso que, diga-se de passagem, se realiza num espaço de confusão dos modos de operação com esse tipo fazer teológico ao qual nos referimos acima. Contudo, também valeria a pena examinar se essa superioridade não se dá em nome de uma “cientificidade” advinda de modelos de conhecimento já repertoriados.

Uma resposta interessante para parte desses problemas que levantamos é dada por Patricia Cox Miller (2018), Virginia Burrus, a quem apelaremos na parte final do texto, e, no Brasil, Paulo Nogueira (2020). Para esses pesquisadores, certas expressões cristãs da antiguidade teriam sido mais próximas a uma plurirreligiosidade conectiva e a um animismo do que a leitura que a tradição fez delas baseadas em certos esquemas que correspondem a preocupações institucionais e doutrinárias. Ou seja, estaríamos diante de uma eco-poética cristã – para utilizar uma expressão de Burrus – que desfaz certas dicotomias que estão na base da teologia e, por conseguinte, da noção moderna de ciência. Essa tese é significativa porque, por um lado, põe em causa os hiatos entre o humano e seus outros, incluindo aí os animais não-humanos e, por outro, permite perceber outros registros de pensamento, como aquele que

se dá na literatura.

Não estamos exigindo, em hipótese alguma, que a teologia deva se curvar a alguma outro saber ou se “disfarçar”, ou que as ciências da religião abandonem tudo o que produziram até agora para seguir a última “moda” acadêmica e garantirem-se, assim, up-to-date. Não se trata de propor mais um binarismo conceitual, mas de somar às pesquisas mais “tradicionais” outras perspectivas. O intuito é propor um diálogo, uma porosidade que permita levar em conta a capacidade de a literatura (não num sentido substancial, mas como abertura, fronteira, zona de vizinhança, devir) pensar as singularidades diversas dos animais não-humanos e, desse modo, relativizar certos modelos científicos e centradas numa ideia bem-acabada do humano. Seja como for, nosso intuito é propor uma aproximação entre os chamados estudos em zooliteratura/zoopoética e a teopoética. De maneira simples e direta, nos parece mais interessante considerar a noção de que a teopoética, baseada na ideia de *poiesis*, é o ato de plasmar/reescrever o *theos* na literatura, sendo o *theos* aqui entendido como algo amplo, diverso, plural e até mesmo, em alguns casos, difuso.

2. Além do humanismo e do anti-humanismo:

zooliteratura e zoopoética

Não reconstruiremos o amplo e complexo debate em torno ao termo humanismo e as conhecidas reações ao que configuraria esse modo de pensar e agir. Antes, o nosso intuito é mostrar como a questão dos animais, seja na reflexão filosófica, seja no campo dos estudos literários, se coloca a partir das possibilidades e das insuficiências do debate das “epigonias” humanistas e anti-humanistas. Para dar cabo dessa tarefa, nos parece crucial tomar um momento de virada na filosofia do século XX: a reflexão a respeito da alteridade de Emmanuel Lévinas e sua recepção.

Tal opção se configura como produtiva, a nosso ver, porque não

induz a uma invalidação completa do humanismo. Se trata, antes, de reconhecer os limites do humanismo tradicional, como diz Evando Nascimento em seu *O pensamento vegetal*, reavaliando-o, de modo que seja possível pensar o antes impensado: as “nossas relações com outros viventes” (NASCIMENTO, 2021, p. 21). Quer dizer, a consideração da natureza, dos animais e da floresta, do lugar e do ponto de vista dos povos originários é de grande importância, particularmente para nos ajudar a pensar fora das hierarquias do primado humano e das violências que ele ocasionou. Contudo, reconhecer isso não deve nos impedir de perceber que a história do pensamento é intrincada e complexa. Contra as simplificações grosseiras e rupturas apressadas, podemos citar o caso de Emmanuel Lévinas, que atravessou o estruturalismo francês até escrever, na década de 1960, *Totalidade e Infinito* e, posteriormente, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) – obras que deram uma voltagem inaudita ao pensamento francês e causaram impacto em uma figura como Jacques Derrida, filósofo que escreveu o texto – *O animal que logo sou* (2002) – que enuncia a tese de um pensamento animal na poesia, uma zoopoética, e que foi fundamental para a abertura do que mais tarde se tornaria um aparato conceitual e um campo de investigação, o da Literatura animal. Por assim dizer, o herdeiro “infidel” do *Humanismo do outro homem* de Lévinas foi fundamental para a constituição do que chamamos hoje Zooliteratura/Zoopoética. Com isso, não desejamos sugerir uma simplificação do amplo e complexo leque de referências com as quais Derrida trabalhou em sua “escritura”. É bem verdade que em seu pensamento há, para utilizar seus termos, muitos outros espectros e fantasmas, como os de pensadores da linguística e do estruturalismo e do próprio Heidegger.

Se, por um lado, as concepções centrais no incontornável conjunto da obra de Lévinas podem ser consideradas como um ultrapassamento de um humanismo fechado no eu, como sugere o próprio título de um de seus belos livros citado anteriormente, *Humanismo do outro homem*, por outro, não faltaram avaliações críticas que sublinharam a falta de al-

cance das ideias do filósofo lituano, especialmente por ele não ter dado à sua versão da alteridade a amplitude e a diversidade necessárias para incluir, ali, os não-humanos.

Começemos por colocar a questão da relação de Lévinas com o humanismo. Jacques Derrida, no ensaio *Violência e Metafísica* (2009), destaca que a proposta levinasiana retira, ainda que em chave parricida, sua força da ontologia heideggeriana. Ou seja, apesar das ineludíveis diferenças de Lévinas em relação a Martin Heidegger, seu radicalismo ético não se ergueria a não ser no terreno de uma ética original, isto é, nos rastros ainda que rasurados da reflexão do filósofo alemão. Em sua carta *Sobre o humanismo* (2005), Heidegger abre uma senda para pensarmos a superação dos valores éticos dos paradigmas humanistas (evidentemente, se quisermos dar um passo atrás, chegaremos a Nietzsche e às suas contundentes marteladas dirigidas à moral concebida pelo que, metonimicamente, podemos chamar de humanismo). Heidegger considera as diferentes formas de humanismo, grego, romano, cristão etc., mas dirige sua crítica contra a metafísica que subjaz a cada um deles. Para ele, ao assumir a tarefa de conduzir o ser humano às suas “potencialidades” superiores, especialmente por meio de sua faculdade racional, o humanismo o faz invariavelmente a partir de um ideal de humano projetado e separado da história. Nas palavras do próprio Heidegger (2008, p. 248), isso se dá “pela cunhagem de uma postura ‘ética’, como redenção da alma imortal, como desenvolvimento das forças criativas, como aperfeiçoamento da razão, como cuidado da personalidade, como despertar do senso comum, como disciplina do corpo”.

Pois bem, embora Heidegger demarque a necessidade da superação das determinações postas pelos ideais do humanismo e Lévinas reconheça tal avanço, o filósofo lituano não deixa de mostrar a importância de reavaliarmos a questão da sondagem dos modos de ser do *Dasein* sob outra perspectiva: a da alteridade. Assim, sugere que, de fato, o humanismo poderia ser repensado se a vocação originária do eu for redirecionada a uma condição fundamental e original – decerto não

metafísica – de responsabilidade pelo outro. Por outras palavras, para Lévinas, mesmo a ontologia heideggeriana teria sido erigida sob o signo da mesmidade ao se realizar como um pensamento do ser e, portanto, seria ela insuficiente para reorientar a filosofia contra o primado do eu, ou conduzi-la a uma realidade primordialmente ética. Desse modo, a questão principal não seria só o humanismo em si, mas um fechamento subjetivista que, de diferentes modos, perpassa a tradição filosófica no Ocidente. Lévinas, como é sabido, propõe sua virada ética a partir do resgate da tradição bíblica, sobretudo hebraica, como é possível ver no interessante trecho, “A estranheza ao ser”, do ensaio “Sem identidade”, coligido em *Humanismo do outro homem* (LÉVINAS, pp. 103-106). Ou seja, fazendo recurso a uma série de textos da Bíblia, Lévinas gira o pensamento em direção à outra origem: uma espécie de pré-ética, configurada por uma abertura que conduz à responsabilidade para com o outro, isto é, uma instância ontologicamente anterior à própria liberdade e identidade (HADOCK-LOBO, 2006, p. 47). Essa responsabilidade, diz Lévinas (1997, p. 166), é justamente o terreno em que “a humanidade do homem desabrocha”. Reconheçamos: Lévinas deu outra ênfase à filosofia ao pôr como irremediável a tarefa da preocupação com os que têm fome e sede; tensionou, com outras referências e num diálogo crítico com elas, o pensamento filosófico estabelecido, obrigando-o a considerar a “irreal realidade de homens perseguidos na história cotidiana do mundo, dos quais a metafísica jamais considerou a dignidade e o sentido, e sobre a qual os filósofos vendam sua face” (LÉVINAS, 2012, p. 106). Não à toa, no seu *Adeus*, Derrida o chamou de profeta (DERRIDA, 2004, p. 28).

Acontece que todo profetismo possui uma ambiguidade. Sofre o efeito do tempo e continua servindo como princípio crítico-criativo. Tal princípio pode, inclusive, voltar-se contra aquilo que ele mesmo estabeleceu inicialmente. Talvez por isso em *Jamais fomos modernos*, Latour se pergunte: “onde estão os Lévinas dos animais?” (LATOUR, 1994, p. 134).

Lévinas, mantendo-se na tradição fenomenológica, procura reabilitar o sentido do humanismo, como dissemos antes, pela reorientação ética da filosofia. Com isso, por um lado, se afasta da analítica existencial heideggeriana, mas, por outro, não deixa pagar seu tributo a ela. Nesse sentido, seu pensamento fica encurralado. O “anti-humanismo” de Heidegger, a despeito de conduzir a pensar mais além (ou aquém?) da metafísica, ainda se desenrola sob a marca de um rebaixamento da vida animal, já que estes seriam “pobres de mundo” (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 243) – isto é, não dariam conta, por assim dizer, da relação fundamental com o Ser, que pertenceria em termos qualitativos aos humanos. De outro lado, se, para Lévinas, o humanismo não pode mais ser mais uma filosofia do mesmo, o rosto do outro – categoria fundamental do pensamento levinasiano – não abarca as feições animais. Claro, haveria aqui a possibilidade considerar o princípio profético de Lévinas – ou aquilo que Rafael Hadock-Lobo chamou de método do levinasianismo generalizado (HADOCK-LOBO, 2006, p. 71) –, uma alteridade sempre maior e mais diversa que, agora, inclua os outros “outros” que o “outro” do pensador lituano deixou escapar.

Latour, portanto, não deixaria de ter razão ao apontar, com sua provocação, mesmo que de passagem, a permanência de uma tonalidade moderno-humanista em Lévinas, o que significa pensar o humano e o não-humano a partir de formas estáveis sem considerar as suas imbricações. Entretanto, um sintoma de que a inspiração levinasiana permanece como princípio animador de uma crítica aos limites de suas próprias ideias é a reflexão de Derrida no seu já mencionado *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Naquela ocasião, Derrida admitia sem reservas, apesar das diferenças em relação a ela, sua “dívida” com a filosofia levinasiana (DERRIDA, 2004, p. 29). Por outro lado, não deixa de mostrar, especialmente quando procura refletir sobre as fronteiras entre o humano e o animal, os limites da ética de Lévinas.

O filósofo argelino confronta-se com uma linhagem pensadores que vai de Descartes e Kant até Heidegger, Lévinas e Lacan, destacando so-

bretudo a ênfase antropocêntrica e logocêntrica de suas teses, e encontra uma contrapartida nos *Ensaíos* de Montaigne, onde, na interpretação derridiana, há uma dissolução da ideia de que os animais não conseguem se comunicar. Apoiando-se, portanto, em Montaigne, Derrida dirá que a capacidade de responder não estaria necessariamente ligada ao conjunto de possibilidades de simbolizações dado na linguagem humana (DERRIDA, 2002, p. 20). Ou seja, ele procura sublinhar a capacidade comunicativa dos animais. Não se trata, é claro, de uma antropomorfização, mas de reconhecer outras possibilidades de comunicação não necessariamente acessíveis a partir de equivalências humanas.

Esse logocentrismo, para Derrida, possui suas raízes na própria mitologia bíblica. Adão, o primeiro homem, teria recebido de Deus a tarefa de nomear os animais, exercendo assim seu poder sobre eles. A linguagem já apareceria como indício de superioridade, um domínio pela palavra. Contudo, na chave da desconstrução, Derrida percebe que o próprio texto, em sua “economia”, deixa uma possibilidade de subversão desse sentido sedimentado. O olhar do animal antecede a palavra humana que o nomeia. Lançando mão de duas traduções, de Chouraqui e Dhormes, da passagem do *Gênesis*, Derrida percebe também a dupla possibilidade que a expressão “para ver” atribuída a Deus causa antes do ato de nomeação. Segundo ele, Deus, que dá ordem ao homem para nomear os animais, o faz “para ver” como sua criatura realizará esse intento. De um lado, esse “para ver” pode designar uma vigilância, mas pode caracterizar “um Deus que dirá *eu sou quem eu sou* sem saber o que vai ver quando um poeta entra em cena dando seu nome aos viventes” (DERRIDA, 2002, p. 39). Seja como for, o animal precede o homem no tempo antes do tempo, uma interpelação ética (um eco do princípio ético levinasiano, agora levando em conta os animais?). Obviamente, não cabe perguntar que tipo de interpelação o olhar do animal faz exatamente, e traduzi-lo em linguagem humana nos faria cair na armadilha de um ventriloquismo antropomorfista. É possível, de outro modo, criar uma zona de percepção que admita antes mesmo do domínio logocên-

trico que “o animal nos olha, e estamos nus diante dele” e que “pensar começa talvez aí” (DERRIDA, 2002, p. 57).

O filósofo aponta, portanto, em modo de síntese, dois modelos de saber sobre os animais. Um, calcado na separação, que reduz os animais não-humanos pelo uso do singular a uma coisa vista, mas que não é capaz de ver, produzir linguagem e de sofrer. Aliás, Derrida questiona o uso genérico da palavra animal, que aprisiona numa noção unívoca e homogeneizante os animais (DERRIDA, 2002, p. 64-65). Daí decorre a sugestão de substituir a palavra animal pelo neologismo *animot* (DERRIDA, 2002, p. 70), que evocaria a própria pluralidade a que o som remete, já que a pronúncia seria semelhante ao plural *animaux*.

O outro modo de saber sobre os animais seria aquele presidido pelo coração e pelos sentidos. Isto é, aquele que confere dignidade ao animal reconhecendo sua singularidade, sensibilidade, inteligência e, concomitantemente sua vizinhança conosco. Como destaca Maria Esther Maciel, comentando *O animal que logo sou*, o olhar do animal estaria, para o filósofo, na ordem do não sabido, pois leva, ao mesmo tempo, a contemplar a manifestação dos animais e ao reconhecimento de si mesmo (MACIEL, 2021, p.44-45). Talvez por isso Derrida tenha sugerido, além do neologismo citado anteriormente, que a linguagem adequada para captar, ainda que com limitações, o pensamento animal é a poesia. Aqui, vale transcrever as palavras derridianas: “o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar. É a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético” (DERRIDA, 2002, p. 22).

Essa assertiva nos obriga a evocar um outro texto de Derrida, no qual expõe sua perspectiva a respeito da poesia. Em *Che cos'è la poesia?* (2001), curiosamente, o filósofo usa a metáfora de um ouriço para expressar o seu pensamento acerca da poesia. A imagem é do animal que, numa estrada qualquer, se expõe ao acidente e, ao mesmo tempo, enrolando-se, oferece perigo – vulnerável e perigoso. De acordo com

Derrida, o ouriço compara-se ao poema porque: “não há poema sem acidente, não há poema que não se abra como uma ferida, mas que não abra ferida também” (DERRIDA, 2001, p. 115). O poema desarma a cultura, isto é, surpreende (DERRIDA, 2001, p. 115). Provavelmente, por isso, para retornar ao *Animal que logo sou*, o pensamento animal seria dado na poesia. Haveria, portanto, uma zooliteratura e uma zoopoética, termos que, num primeiro momento, o filósofo usa para designar respectivamente os animais de Francis Ponge e Kafka. A partir dessas designações, aos poucos, se passou a utilizar esses dois neologismos de forma conceitual com intuito de descrever o conjunto de textos literários de um ou mais autores em que o enfoque animal é privilegiado e o estudo teórico dos textos desses autores. Maria Esther Maciel, que tem se dedicado ao tema, em *Literatura e animalidade* (2021, p. 15), ressalta que as diferenças e semelhanças entre zooliteratura e zoopoética corresponderiam àquelas entre literatura e poética, mas acrescidas do valor semântico que o prefixo “zoo” carrega.

Dito isso, é preciso, agora, pensar a respeito do que o prefixo na intersecção da zoopoética com a teopoética.

3. No princípio era a osga: notas para uma zooteopoeítica a partir de um poema de Adília Lopes

No caso de uma zooteopoeítica, o movimento seria o de verificar o que a dupla prefixação sugere, isto é, o cruzamento da perspectiva animal e da teológico-religiosa. Ou seja, o interesse recai sobre a capacidade de a literatura expressar o pensamento animal na intersecção com a religião/teologia. A justaposição dos prefixos criaria um entrelugar. À afirmação de que a literatura pode pensar o sentido do *theos* soma-se a assertiva de Derrida de que o pensamento animal, se houver, estaria na poesia.

Essa empreitada se dá, aqui, a partir de um exemplo singular que, como afirmamos no início, não deve ser tomado para confirmar uma

regra prévia. Ou seja, se trata antes de um experimento de leitura permeado de hipóteses e certas referências ora explícitas, ora implícitas, que consciente e inconscientemente formam uma constelação sempre aberta. O intuito é, sobretudo, abrir uma conversa no interior dos estudos em teopoética, ampliando-os no diálogo com a zoopoética.

Escolhemos, para início de conversa, um poema de Adília Lopes, autora que possui uma obra na qual os animais marcam presença de maneira ostensiva. Adília é uma escritora que conta com uma recepção crítica já bastante significativa. Mas, curiosamente, até bem pouco tempo não havia muitos trabalhos que enfatizavam sua relação com a religião de maneira detida. Nós mesmos procuramos apontar isso e mostrar que uma hermenêutica minimamente percuciente do conjunto de sua obra não poderia contornar o seu diálogo com o universo religioso, sobretudo com o cristianismo de extração católica (CAPPELLI, 2020). Nesse ínterim, surgiram outros estudos que buscaram lançar luz nessa interface da poesia adiliana com o cristianismo, como o artigo de Luís Maffei (2020) e a tese de doutorado de Karine Ferreira Maciel (2022). Houve também quem pensasse os poemas adilianos, ressaltando seu caráter zooliterário, como é o caso da dissertação de mestrado de Karina Uehara (2016). Todos esses trabalhos perceberam a relação de intertextualidade com os textos bíblicos e com a tradição cristã numa espécie de chave profanadora, algo que é muito característico dessa escritora, para quem a poesia parece ser uma espécie de exercício para estender os limites da vida. Desse modo, a poetisa constrói um “eu-mundo” imaginário na voz do eu-ficcional (aliás, que eu, para ela não é ficcional e não comporta outros eus?) que se sustenta a partir de uma série de “indecibilidades”. Trata-se, portanto, de uma escritora que não idealiza a literatura, que a tensiona a partir de seu “fora” (para ela, talvez, nem exista um dentro e um fora da literatura). Ou seja, ela não busca uma essência do quer que seja. Não há na sua escritura um si-mesmo, uma literatura-mesma, uma religião-mesma. Ela rasura os limites de todas essas realidades, contraindo e expandindo sua escritura – formal e tematicamente.

Vejamos agora o poema:
Cristo é esta osga
que está
antes
de eu chegar
na parede
da minha cozinha
e só agora
eu dou por ela
mas ela
deu por mim
antes de eu
dar por ela
(deu por mim
antigamente)
(LOPES, 2014, p. 466)

O poema mereceria uma exegese cautelosa, mas, por ora, bastamos reconhecer alguns detalhes. Vale mencionar que ele está inserido em *Mulher-a-dias* (2002), livro em que a poeta coloca sob o título “Cristo-osga” toda a segunda parte da coletânea. Além disso, ressaltamos a curiosa a epígrafe – tomada de Nuno Bragança: “não há acasos no encontro e desencontro das pessoas. (...) o tecido desse encontro e desencontro existe e serve para alguma coisa” (BRAGANÇA apud LOPES, 2014, p.465). Não seria tão forçoso dizer que esse tecido de encontros e desencontros seja justamente o conjunto de poemas.

Há um claro diálogo, no poema, com a tradição cristã. Entretanto, o detalhe que nos parece mais significativo é o fato de que Cristo não é como a osga; isto é, ela não é signo ou metáfora; ela é Cristo. Comparece, assim, no olhar do eu-ficcional o reconhecimento de um “tu”, presença prévia de Cristo metamorfoseada. Adília parece fazer da poesia um espaço de outras possibilidades para a religião, para o próprio eu e para os animais. Ela desconstrói as fronteiras entre o humano, o não-humano e o divino, sobretudo ao identificar Cristo com um animal. Ao descrever a osga, em torno da qual em Portugal sobrevive uma mitologia popular,

Adília ressalta uma espécie de ancestralidade primordial do animal, algo que nos remete para a questão levantada por Derrida, o olhar anterior dos animais – aquilo que causa uma vertigem. No poema adiliano há uma surpresa quando da percepção da osga pelo eu-lírico. Vale lembrar o comentário derridiano ao *Gênesis* e o que deriva do episódio em que Adão é convocado a nomear os animais. Segundo o filósofo, como já mencionamos, o pensamento começa justamente no ponto em que se dá o reconhecimento de uma alteridade precedente por meio do olhar do animal. Mais: segundo a “tirada” de Derrida, Deus estaria à espera da palavra poética que agora se cumpre na voz adiliana? Adília é ainda mais radical porque além de simplesmente abrir um espaço para os animais, como num bestiário ou manter uma diferença completa entre Deus e homem, põe em causa, sob o signo do hibridismo, os limites do divino, do animal e do humano. Esse movimento é prefigurado em outro poema, quando ela afirma: “Adília/ lê/ treslê/ a Bíblia” (LOPES, 2014, p. 636). Por que “tresler” e não “reler”? Essa opção deliberada pode indicar aquilo que, em estado de dicionário, o verbo tresler pode significar: ler às avessas; ler ao contrário; ficar doido, supostamente, por ler demais (cf. DICIONÁRIO CALDAS AULETE). Nesse sentido, temos uma apropriação dos elementos religiosos fora dos eixos de uma racionalidade doutrinária e engendrada a partir de um delírio – não uma mera uma alucinação, mas também um jeito de pensar o que estaria fora do pensamento (*de-*, “fora”, mais *lira*, “sulco do arado”). Ou seja, o poema seria, por assim dizer, uma forma de pensar, na linguagem, fora daquilo que está dado, isto é, de um caminho já posto. Deleuze, contrariando o sentido clínico dado ao delírio, afirma que “a literatura é uma saúde” exatamente por sua capacidade de criar acontecimentos na fronteira da linguagem, de reinventar geografias, arrastando a língua “para fora dos seus sulcos costumeiros”, ou seja, fazendo-a delirar (DELEUZE, 2011, p. 9).

A poeta parece realizar, nesse poema, aquilo que o filósofo Emmanuele Coccia sugere ser uma radicalização da intuição central do dogma cristão e que serviria de antídoto contra uma visão dicotômica da

natureza (cf. COCCIA, 2020a, pp 45-48). Segundo Coccia, essa exacerbação nos levaria a imaginar que Deus pode encarnar em qualquer ser natural: um boi, uma formiga, um carvalho, uma bactéria. Não só o nascimento de Cristo é dotado de novidade e, por extensão, o dos humanos, mas cada nascimento é uma forma de metamorfose divina, o processo por meio do qual a vida promove a multiplicação da divindade, algo que, nas palavras do pensador italiano, é uma “nova economia da encarnação”, um “carnaval teológico”, frente ao qual certas compreensões das religiões históricas empalideceriam.

Nesse sentido, quando lemos, no poema, “Cristo é esta osga”, estamos diante da fronteira divino-humano-animal. Precisamos lembrar que o núcleo do discurso cristão reside na afirmação de que em Cristo conviviam perfeitamente a substância divina e a completa humanidade. Por um lado, portanto, Cristo tem algo familiar, mas também de *infamiliar* (para usar uma tradução recente do termo freudiano *Unheimliche*) assim como a osga. Note-se a preferência de Adília nesse poema pelo título Cristo e não pelo nome Jesus, o que cria, por meio da aliteração – Cristo, esta, osga –, um efeito sonoro que mantém a semelhança e a alteridade ao mesmo tempo. O animal, que agora toma o lugar de Cristo, possui uma parte irreduzível ao conhecido. Por outro lado, Cristo é humano. O que dá a pensar que a metamorfose sugerida nos faz hesitar diante da demarcação que separa o animal de nós. É uma hesitação que, de igual modo, se estende até os limites entre o animal e o divino. Essa rasura da linha fronteira não gera uma identificação, mas uma espécie de solidariedade com o outro, um pôr-se no lugar do outro. Uma ação que o trabalho ficcional torna possível (NASCIMENTO, 2021, p. 191). A ficção poética de Adília inventa, desse modo, uma zona de vizinhança, um devir homem-Deus-animal. Ao introduzir a possibilidade de Cristo (homem-Deus) ser um animal, a poeta enseja a abertura para outro modo de se ver as relações entre o animal, o *theos* e o humano. Plasma e refaz o *theos*, o animal e o humano no seu ato poético.

Essa abertura com o trabalho poético-ficcional torna-se ainda mais

curiosa quando recorremos ao dicionário e descobrimos, como nos lembra Nascimento (2021, p. 194), que um dos sentidos possíveis atribuídos à palavra mimetismo (de *mimesis* – noção cara ao vocabulário da teoria da literatura) é a capacidade de alguns animais de mudarem de forma e cor (cf. DICIONÁRIO CALDAS AULETE). Ora, no poema de Adília isso ganha uma densidade, dado que a osga é um animal que muda de cor, logo mimetiza. A poeta ficcionaliza e, por isso mesmo, também mimetiza. O parentesco etimológico quereria dizer algo mais? Se há um pensamento animal, ele estaria na poesia (como diz Derrida)? A poeta escreve a *mimesis* do animal? Ela mimetiza a osga? A osga mimetiza Cristo? Quem escreve quem? Não estaríamos, assim, no terreno zoteoliteratura, que pode ser discernível dentro de um horizonte zoteopoético?

Nesse ponto, para aprofundar essa perspectiva, consideramos importante recorrer àquilo que os estudos de religião podem acrescentar à discussão. Virginia Burrus nos lembra, em seu *Ancient Christian Ecopoetics* (2019), que o cristianismo da antiguidade elaborou uma “ecopoética”, que é “cristã porque é também judaica, e platônica e politeísta. [...] Os cristãos antigos eram dados ao excesso e à transgressão em busca por transformação” (BURRUS, 2019, p. 6). Para Burrus, as fronteiras entre o cristianismo e aquilo que a tradição posterior considerou “outras religiões” não era assim algo tão evidente para os habitantes do antigo Mediterrâneo. Isto é, a ideia do que estaria estritamente dentro dos limites de uma ortodoxia institucionalizada parece ser estranha a alguns grupos cristãos. Isso quer dizer que o cristianismo era mais fluído e plural, o que favoreceu também a possibilidade de, no contato com uma série de experiências diversas, forçar seus limites num exercício imaginativo. Ou seja, quando falamos de cristianismo, especialmente se considerarmos a antiguidade, estamos falando também de grupos e pessoas que vivenciavam a fé aquém e além das peculiaridades que costumamos associar a uma “rigidez” doutrinária e a uma visão antropocêntrica. Provavelmente, esses grupos interagiam de maneira mais livre com outras crenças e se enxergavam como coexistentes conectados

a um vasto espectro de seres vivos, humanos, animais não-humanos, mais que humanos (demônios, anjos) e vegetais. Portanto, se há uma zoteopoética, podemos remetê-la também a uma eco-poética presente na antiguidade cristã, aos seus testemunhos e textos fundadores (especialmente em apócrifos, como *Atos de Filipe*), já que também aí não estaríamos longe de uma espécie de animismo segundo Burrus (2019, p. 6). Quer dizer, Adília não estaria longe daquilo que parte do cristianismo, no dizer de Burrus, produziu como eco-poética, claro, consideradas as diferenças contextuais.

Logo, não é contraditório dizer que a literatura e a crítica contemporâneas, que buscam repensar e resituar as discussões sobre vida a partir da virada ecológica, da virada animal e da virada vegetal, possam ter herdado e recriado o estímulo presente em certo tipo de pensamento cristão. A ironia reside, aqui, justamente na possibilidade de que certas teorias que se baseiam num julgamento excessivamente negativo do cristianismo, sem considerar sua pluralidade e capacidade de mutação, fiquem cegas para o fato de que o enfrentamento ao humanismo antropocêntrico ou às filosofias do Mesmo e suas consequências pode se dar a partir de um olhar para “outras” vivências cristãs – pré-humanistas ou mais-que-humanistas – que não aquelas cuja raiz está no poder sacerdotal e eclesiástico e cujo ápice se vê na moral puritana burguesa. Claro, muitas expressões do pensamento cristão estão igualmente cegas para a pluralidade que estariam em momentos que elas mesmas consideram “fundadoras”.

Considerações finais

Agora, sem querer fechar a questão, mas iniciando a conversa, listamos algumas tarefas que estariam por vir para um diálogo da teopoética com a zoopoética.

Quando consideramos a possibilidade de uma zoteopoética é preciso ter presentes os seus limites e possibilidades. Permanece uma

consciência das diferenças que distinguem o humano dos outros animais, mas, por outro lado, essas diferenças não são mais instâncias excludentes. O humano não está mais separado da natureza, no âmbito da cultura, enquanto os outros seres são “pobres de mundo”, para lembrar a tese heideggeriana já bastante criticada. Instaure-se, assim, um devir, uma outridade, que se torna palpável nos limites da linguagem poética que cruza ficção, religião, humanidade e animalidade, simultaneamente, alargando-os. O humano é também natureza. Mesmo se se trata de um esforço humano, portanto, falhado, para dizer o outro sempre mais outro que qualquer outro – eu, animal, Deus – a poesia deixa, pelo menos, um rastro a ser perseguido. O sentido do *theos*, no caso da zooteopoética, amplia o enfoque animal ao mesmo tempo em que é ampliado por ele. Ou seja, a literatura pensa o pensamento animal e pensa a experiência do *theos* (de modo amplo). Ela é produtora de uma linguagem que, no limite, pode dar a ver um devir humano-animal-divino. Esse seria um primeiro sentido que poderíamos atribuir a uma zooteopoética: discernir o pensamento do devir humano-animal-divino na literatura.

Esse movimento, a nosso ver, só se dá a partir da percepção da insuficiência do binarismo humanismo – anti-humanismo. Afinal, pensar nesse registro dicotômico é ainda estar centrado no humano. Como afirma Nascimento (2021, p. 320), posicionar-se do lado oposto ao humanismo, como fez o estruturalismo, não altera o quadro epistemológico, mas mantém, mesmo que sub-repticiamente nas estruturas da linguagem, o humano como medida – algo que parece se confirmar no logocentrismo de Jacques Lacan. Seria necessário, desse modo, descentrar o humano, notando as zonas de convergência com os outros outros, isso sem ignorar o que é radicalmente outro neles. Deve-se, então, evitar as relações de forma unidirecional, já que, tal como sublinha Coccia, não há diferença entre história natural e agricultura: “o que chamamos de evolução não é nada mais do que um tipo de agricultura interespecífica generalizada, um intercultivo cósmico [...] e o que chamamos de mundo não é senão a relação de cultivo recíproco” (COCCIA, 2020b, p. 29-30).

A vida só é possível no cultivo de si e do outro, e isso não diz respeito só aos humanos.

Além disso, algo que nos parece incontornável é refletir a respeito do que a palavra poética significa ao lado dos prefixos “zoo” e “teo”. Seguindo o rastro do que foi exposto anteriormente, estaríamos no âmbito não de saberes territorializados estritamente na teologia, nas ciências da religião, na filosofia, nos estudos literários etc. Por isso mesmo, o sentido que atribuímos à poética não é aquele que, nos estudos de literatura, designou, num primeiro momento, o campo que se dedica às regras para a composição da literatura. Estamos, ainda que em linhas gerais, mais próximos ao que Paul Valéry disse; isto é, a poética designa a criação por meio de um ato intelectual (VALÉRY, 2007, p. 180-181). Mas, claro, com muitas diferenças, pois já não há se afirma o ato poético como algo que não esteja atravessado por uma série de contingências. Pois bem, o acréscimo dos prefixos zoo e teo indica que esse ato de criação estaria permeado pelos animais e pelo *theos* (no sentido menos restritivo possível). O específico da zooteopoética diz respeito ao fato de que é um “domínio” – com fronteiras desguarnecidas – que se aplica ao modo de pensamento da literatura e como ela está aberta a alteridades, particularmente ao *theos* e aos animais. A poética, aqui, significa que procuramos discernir o acontecimento do pensamento artesanal da literatura e, com o aditivo dos prefixos, já não mais de modo centrado no humano e baseados na ideia de in-dividuo, mas em um devir humano-animal-divino.

Outra tarefa importante seria conhecer o quanto possível o debate acerca da “questão animal” em diferentes âmbitos e sua incidência na filosofia, nos estudos de religião, nos estudos literários, na antropologia, na antropologia/sociologia da ciência. Fizemos a escolha de percorrer a trilha que leva ao texto em que Derrida enuncia a noção de uma zoo-poética, mas poderíamos mencionar, por exemplo, as teses de Georges Bataille, especialmente em sua *Teoria da religião*, de Dominique Lestel, em *As origens animais da cultura* (2002), de Agamben em *O aber-*

to, o romance filosófico de J. M. Coetzee, *A vida secreta dos animais* (2002), além, é claro, de outro/as autores/as já citados, como Patricia Cox Miller, Virginia Burrus, Paulo Nogueira, Emmanuele Coccia, Maria Esther Maciel, Evando Nascimento, Eduardo Viveiros de Castro, Phillip Descola, Bruno Latour, Isabelle Stengers, entre outros/as.

Também seria necessário, ainda que o caso mencionado tenha sido de uma autora de origem cristã, ouvir outras vozes, isto é, aumentar o “repertório” da zoteoliteratura com autores como Clarice Lispector (note-se o texto *Perdoando Deus* em que a personagem é confrontada, em sua união amorosa com o mundo, por um rato) ou Manuel de Barros (quando diz que não precisou ler Paulo ou Agostinho para chegar a Deus, mas que foram as formigas que o conduziram a ele) e aqueles não tão conhecidos de um público mais amplo, mas que já contam com certo prestígio e recepção crítica, como pensamos ser o caso de Leonardo Fróes (que possui uma poesia perpassada por uma mística animal e da floresta), e ainda, especialmente os/as escritores/as emergentes da literatura indígena, como Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Yguarê Yamã, Renata Machado Tupinambá, Tiago Hakiy (em quem certas dicotomias constitutivas do pensamento ocidental, como natureza e cultura, imanência e transcendência, são desfeitas).

Esses são, por ora, alguns quefazeres que pensamos ser fundamentais para uma zoteopoética.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- ALVES, Rubem. *A gestação do futuro*. Campinas: Papyrus, 1986.
- BARCELLOS, José Carlos. *O Drama da Salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião. Seguida de Esquema de uma história das religiões*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte:

- Autêntica, 2015.
- BURRUS, Virginia. *Ancient christian ecopoetics: cosmologies, saints, things*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2019.
- CAPPELLI, Marcio. O sublime no cotidiano: reescrituras de Cristo na poesia de Adília Lopes. *Teoliterária*. V. 10. N. 20, 2020, pp. 113-129.
- COCCIA, Emanuele. *Metamorfoses*. Trad. Madeleine Dechamps e Victoria Mouawad. Rio de Janeiro: Dantes, 2020a.
- COCCIA, Emanuele. *A virada vegetal*. Trad. Felipe Augusto V. de Carli. São Paulo: n-1 edições, 2020b.
- COETZEE, J. M. *A vida secreta dos animais*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- COX MILLER, Patricia. *In the Eye of the Animal: Zoological Imagination in Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- DELEUZE, *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- DERRIDA, Jacques. “Che cos’è la poesia?” Trad. Tatiana Rios e Marcos Siscar. *Inimigo Rumor*, n. 10, p. 113-116, maio 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.
- DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DICIONÁRIO CALDAS AULETE. Tresler. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/tresler>
- DICIONÁRIO CALDAS AULETE. Tresler. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/mimetismo>
- HADOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro/São Paulo: Puc-Rio/Loyola, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

- JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann Baptist. Teologia e Literatura. *Concilium* 115. Petrópolis: Vozes, 1976.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 1999.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu Lacerda. São Paulo. Ed 34, 1994.
- LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. Trad. Maria João Reis. Lisboa: Intituto Piaget, 2002.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*. Haia: Martinus Nijhof, 1974.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LOPES, Adília. *Dobra: poesia reunida (1983-2014)*. Porto: Assírio & Alvim, 2014.
- MACIEL, Karine Ferreira. “*Deus modo de usar, Deus modo de deitar fora*”: a tradição judaicocristã em Adília Lopes. Tese de Doutorado em Estudos de Literatura, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2023.
- MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. *Deus no Espelho das Palavras – Teologia e Literatura em Diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MAFFEI, Luís. O Eclesiastes de Adília, o de Camões. *Estudos de Religião*. V. 34. N. 3. Set-Dez 2020, pp. 87-107.
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura – Reflexão Teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Editora Loyola, 1994.
- MCGUIRE, Meredith. *Lived religion: faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2008
- NASCIMENTO, Evando. *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.
- NOGUEIRA, Paulo. Relatos do deserto e eco-poética: hiperconectividade no cristianismo antigo. In: GONZAGA, Waldecyr, MORAES, Abimar Oliveira, CARDOSO, Maria Teresa (orgs.). *Religião e crise socioambiental*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2019.

- PAZ, Octavio. "Poesia de solidão e poesia de comunhão". In: *A busca do presente e outros ensaios*. Trad. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017.
- TODOROV, Tzvetan. *A literatura em perigo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. *A beleza salvará o mundo*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- UEHARA, Karina. *Patás, garras e rastros: marcas de animais na poesia de Adília Lopes*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Departamento de Letras clássicas e vernáculas, USP, 2016.
- VALÉRY, Paul. *Variedades*. Organização de João Alexandre Barbosa. Trad. Maiza Martins de Siqueira e João Alexandre Barbosa. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.



Texto enviado em

28.07.2023

Aprovado em

14.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutora em Letras pela
Universidade Estadual
Paulista Júlio de Mesquita
Filho. Contato: dorism@usp.br

**Mestra pelo programa
de Pós- Graduação
em Letras e artes da
Universidade do Estado
do Amazonas. Contato:
annecaroline.ribeiro@usp.br

Corpo na literatura sacro-erótica: um exemplo em *Vita Nuova*, de Dante Alighieri, e no testemunho da transverberação de Santa Teresa D'Ávila

**Body in sacro-erotic literature:
an example in *Vita Nuova*,
by *Dante Alighieri*, and in the
testimony of the transverberation
of Santa Teresa D'Ávila**

**Doris Nátia Cavallari*

***Anne Caroline do Nascimento Ribeiro*

Resumo

A literatura medieval desenvolvida entre 1200 e 1350 e sua evolução subsequente revelou um período de grande riqueza de produção literária mística, de acordo com estudiosos da história da mística ocidental, como Bernard McGinn (1998). O período é altamente propício para uma investigação preliminar na qual a mística seja protagonista e, por este motivo, propomo-nos a estudar o conceito de erotismo espiritual em trechos de *Vita Nuova* (1292-1293), de Dante Alighieri (1265-1321), poeta, filósofo, político e grande nome da literatura italiana, e nos escritos de Santa Teresa D'Ávila (1515-1582), beata, autora de tratados, poemas e uma das mais importantes esposas místicas da Igreja Católica. Partimos da hipótese de que a carga erótica presente na

experiência mística ultrapassa apenas um ideal de prazer corpóreo, mas apresenta, através do corpo, o início e os indícios da magnitude da experimentação espiritual. Para tanto, em Dante observaremos os efeitos dessa experiência mística no corpo, embasando-nos nos estudos de Agamben (2007), como conceito de amor como fantasma, Sturges (2012) e Santagata (2017), bem como exploraremos a temática mística e erótica de Santa Teresa através de seus próprios escritos a respeito do episódio de sua transverberação e dos tratados de Câmara (2020) e Alves (2019).

Palavras-chave: [Misticismo](#); [Transverberação](#); [Santa Teresa D'Ávila](#); [Dante Alighieri](#).

Abstract

Medieval literature developed between 1200 and 1350 and its subsequent evolution revealed a period of great wealth of mystical literary production, according to scholars of the history of Western mystics, such as Bernard McGinn (1998). The period is highly propitious for a preliminary investigation in which the mystique is the protagonist and, for this reason, we propose to study the concept of spiritual eroticism in excerpts from *Vita Nuova* (1292-1293), by Dante Alighieri (1265-1321), poet, philosopher, politician and great name in Italian literature, and in the writings of Teresa D'Ávila (1515-1582), blessed, author of treatises, poems and one of the most important mystical wives of the Catholic Church. We start from the hypothesis that the erotic charge present in the mystical experience goes beyond just an ideal of corporeal pleasure, but presents, through the body, the beginning and the indications of the magnitude of spiritual experimentation. To this end, in Dante we will observe the effects of this mystical experience on the body, basing ourselves on the studies of Agamben (2007), Sturges (2012) and Santagata (2017), as well as exploring the mystical and erotic theme of Santa Teresa through her own writings about the episode of his transverberation and the treatises by Câmara (2020) and Alves (2019).

Keywords: [Mysticism](#); [Transverberation](#); [St Teresa of Ávila](#); [Dante Alighieri](#).

Introdução

Através dos estudos da filosofia do erotismo no fenômeno místico e no processo de criação poética, o presente artigo tem por objetivo tratar alguns pontos sobre o papel do erotismo espiritual, do corpo e da mística na literatura de dois autores específicos, colocando em paralelo como essa manifestação ocorre em *Vita Nuova* (1292-

1293), por meio da relação entre musa e o autor-poeta, Dante Alighieri (1265-1321), e também na obra de uma das mais reconhecidas esposas místicas da Igreja Católica, Santa Teresa D'Ávila (1515-1582), segundo os relatos da beata em sua *Magna opus, O livro da Vida* (1562-1565). Estabeleceremos um prisma que revela duas formas de expressão da manifestação sacro-erótica e o papel de relevo do corpo em ambas as leituras.

A filosofia do erotismo tradicionalmente repousou em um terreno ambíguo: de um lado a premissa cristã que contrapôs corpo e espírito como dois elementos de valores diferentes; do outro, a própria descrição da experiência espiritual por santos, mártires e pela Bíblia, onde corpo se traduz como parte fundamental e reflexo da potência da experiência sagrada. Encontrar e descrever o papel do corpo na experiência espiritual e, ainda mais, explicar seu valor também como experiência erótica, encontrou em autores como Souza Nunes (2019), Eliade (1992), Bataille (1987) e Zolla (2018) um campo fértil de análises e estudos com grande potencial a ainda ser explorado.

Em um primeiro momento, podemos delimitar as esferas que compõem a teoria do sacro-erotismo, sua matriz como filosofia recém emergente dos estudos literários e teológicos. A partir de então, ao traçar o paralelo entre o corpo com as gêneses dos cultos religiosos, do pagão ao cristão, estabelecemos o fio de Ariadne que conduz o elemento corpo nesse processo, passando pela escrita poética de Dante, homem religioso do baixo medievo, e repousando no Livro da Vida, de Teresa D'Ávila.

Santa Teresa D'Ávila, como responsável pelos relatos de suas experiências, tanto em *O livro da Vida* quanto em seus poemas, fornece-nos um relato em primeira mão de seu entendimento sobre sua própria vida santa e sua espiritualidade. Para além de seus escritos, dispomos também de uma ampla gama de estudos a serem aferidos, dentre os quais grande parte, como Câmara (2020), Costa Alves (2019) e Gutiérrez (2003), dedicaram-se a investigar a vida da santa frente às suas ex-

periências místicas e eróticas. No que diz respeito à obra de Dante, Agamben (2007), Sturges (2012) e Santagata (2017) complementam a nossa abordagem no que se refere aos efeitos da filosofia do erotismo na visão sobre o Amor segundo o poeta em um contexto medieval.

1. O corpo na literatura sacra medieval

Nos alicerces do Cristianismo Ocidental, encontramos corpo e alma como duas instâncias ligadas, mas tratadas sob perspectivas diferentes. O corpo seria, para o cristianismo, uma limitação para o que há de realmente glorioso no homem: a alma (PAZ, 1994, p. 22). Entretanto, muitas religiões, como a judaica, atribuíram ao corpo um lugar de celebração, o que denota uma carga de contradição a ser considerada, uma vez que o Cristianismo é a reconhecida religião da divindade encarnada, onde Deus fez-se carne na vida, e esta carne perpetua-se no ritual da hóstia e na crença da ressurreição (PAZ, 1994, p. 22).

O ser humano, em sua busca por vincular-se ao sagrado, empenhou-se fielmente em construir espaços nos quais a conexão com o divino pudesse ser estabelecida. É o caso de catedrais, obras de arte e até dos próprios sacramentos, como a eucaristia (alimentar-se do corpo de Cristo). Também é o caso da língua e, subsequentemente, da poesia, que se faz corpo textual, pois estas duas esferas encontram-se tão intimamente relacionadas quanto o erotismo e a sexualidade (PAZ, 1994, p. 12).

No espaço literário, o desejo do homem em fundir-se, ou de ao menos aproximar-se, do que se considera sagrado, existe com grande força naquilo que nasceu antes de tudo: o verbo (João 1:1-4), desse modo a Bíblia assume uma forma da encarnação da palavra de Deus. Esta proposta pode ser mais bem compreendida sob a luz da revelação de que a palavra, por seu próprio ser, é representável, de acordo com Barthes (1994, p. 64), segundo um princípio de alteridade e da compreensão da importância do outro como elemento substancial da experiência textual.

A alteridade também caracteriza fortemente as relações estabelecidas através do amor Eros. Mas o início do amor Ágape, tido como amor sacro de princípio espiritual, seria realmente o fim do Eros, que se manifesta no comportamento e, portanto, entra em conflito com o cristianismo? Por que o encontro prazeroso é descartado quando o amor Eros é, além do desejo pelo objeto amado, um desejo ascensional (SOUZA NUNES, 2019, p. 31 apud QUATROCCHI, 1997, p. 988) Este mesmo desejo também é recuperado pela filosofia do erotismo quando se compreende a própria experiência erótica como uma sede da compreensão da condição humana, uma tópica tão comum a todas as religiões pois “o erotismo é, na consciência do homem, o que o leva a colocar o seu ser em questão” (BATAILLE, 1988, p. 33).

A mesma noção de Erotismo defendida por Bataille (1988, p. 21), qual a perda de si e o encontrar-se no outro, subdivide-se entre o erotismo dos corpos, erotismo do coração e erotismo sagrado, explanadas como esferas relativamente diversas¹. Todavia, o estudioso não deixa de recuperar o erotismo do corpo quando define o do espírito. Pulsões eróticas, como a própria pulsão de morte, antes de adentrarem a alma passam por aquilo que, neste caso, não é tido como uma jaula, mas como uma porta: a própria dimensão física. O erotismo pertence ao campo da alteridade, pela busca por um outro nunca totalmente suprida, tal qual a religião cristã, na qual, por exemplo, esse outro está presente na imagem da Alteridade absoluta, Deus, que nunca pode ser alcançado em sua totalidade. Ademais, a alma, como Souza Nunes (2019) recorda, também expressa seus desejos através da carne e da necessidade do outro. Segundo Paz (1994, p. 20), não poderia ser de outra forma, sendo

1. “É fácil perceber o que o erotismo dos corpos ou o dos corações designa, mas a ideia de erotismo sagrado nos é menos familiar. A expressão é, aliás, ambígua, na medida em que todo erotismo é sagrado, mas nós encontramos os corpos e os corações sem entrar na esfera sagrada propriamente dita. A busca de uma continuidade do ser perseguida sistematicamente para além do mundo imediato aponta uma abordagem essencialmente religiosa; sob sua forma familiar no Ocidente, o erotismo sagrado confunde-se com a busca, exatamente com o amor de Deus, mas o Oriente dá continuidade a uma busca semelhante, sem necessariamente colocar em jogo a representação de um Deus. (BATAILLE, 1988, p. 15)

o erotismo, antes de tudo sede de outridade “e o sobrenatural é a radical e suprema outridade.”

Mas como esse erotismo espírito-corpo exprime-se na literatura? Poderíamos iniciar falando sobre as admoestações de São Francisco, elemento principal de análise de Souza Nunes, percursos do termo “espiritualismo erótico”. Até mesmo a própria Bíblia nos fornece o que seria um dos livros mais eróticos da Antiguidade: o Cântico dos Cânticos, onde o corpo é usado, segundo Soares², como pura metáfora e que, ainda assim, não deve ser lido fora do campo sagrado. Há de fato, uma tradição a se considerar quando nos dispomos a investigar esse fenômeno na literatura.

2. Corpo, erotismo e Dante

Agamben, em *Estâncias: a palavra e o fantasma na Literatura Ocidental* (2012), traz à tona a teoria do sacro erotismo no medievo ao estudar esse fenômeno à luz da fantasmologia, burlando uma análise tendenciosa que apenas dividia corpo e espírito sem levar em consideração uma contribuição orgânica entre ambos. Para o autor, o homem medieval é acometido pela acídia, um estado de tristeza profundo associado aos bens espirituais do homem. Nesse estado de acídia, o indivíduo encontra-se preso na contemplação de uma meta que lhe é apresentada ao mesmo passo em que lhe é impossibilitada. Mas a acídia se vale de uma polaridade positiva, a tristitia salutifera, uma virtude por apresentar-se como um estímulo para a alma. O intenso furor provocado pela melancolia parece seguir conceitos associados à mania divina platônica, na qual o sentimento não é considerado de todo nocivo, mas é capaz de possibilitar um meio de ascensão rumo à contemplação divina.

2. Trata-se de um livro religioso, em que, jamais, um texto deveria ser lido fora do âmbito do sagrado. Nas notas que acompanham a publicação do texto *O cântico dos cânticos de Salomão*, várias observações são feitas quanto ao significado de certas palavras e expressões, de maneira que as partes anatômicas do corpo humano devem ser lidas como metáforas do amor divino, da própria igreja e de personagens do Cristianismo, como Jesus Cristo e Maria (SOARES, 2014, p. 105).

Este eros melancólico apresenta uma falta presente no luto, a diferença é que no luto o objeto perdido é um fato, enquanto para a melancolia ele é muitas vezes uma incógnita, uma realidade fantasmagórica, inapreensível. Uma fantasia.

Nesse sentido, a imagem age como elemento crucial na psicologia amorosa no medievo, o amor por uma imagem viva, no caso dos stilnovistas, uma mulher, não apenas uma escultura ou uma pintura, mas uma visão real “pintada no próprio coração do amado” (AGAMBEN, 2012, p. 128). Dessa forma, o tema amoroso vincula-se a imagem, não apenas física, mas sua memória³, seu fantasma, sob o qual situa-se o signo do desejo.

A função desse fantasma é um fundamental no processo cognitivo através do olhar, “o fantasma penetra através dos sentidos externos e internos, até tornar-se fantasma ou ‘intenção’ na cela fantástica e na memória” (AGAMBEN, 2012, p. 145). Corpo e espírito não podem ser desassociados nesse seguimento,

a alma que é verdadeiro espírito, e a carne que é verdadeiro corpo, fácil e convenientemente se unem em seu ponto extremo, a saber, no fantástico da alma, que não é um corpo, mas é semelhante ao corpo, e na sensualidade da carne, que é quase espírito.” (CLARAVAL, 40, 789 apud AGAMBEN, 2012, p. 169).

Esse processo de assimilação fantasmagórico responsável por elevar o grau de subjetivação de produção e recepção do objeto externo, no entendimento de Silva (2009), imprimiu-se diretamente na organização do discurso, como percebido com considerável efeito na literatura fantástica e, em nosso caso, na poesia religiosa. Enquanto figuração simbólica, o fantasma opera como elemento propulsor para a potencialização estética em máxima funcionalidade do poeta.

3. Que Aristóteles define como “a posse de um fantasma como ícone daquilo de que é fantasma”. (ARISTÓTELES, *De memoria et reminiscencia*, 451a apud AGAMBEN, 2012, p. 136).

Para os poetas stilnovistas, o processo de escrita tem sua gênese através do desejo erótico de ascensão estabelecido em sua mente através da imagem fantasmagórica de suas musas e em como esse desejo transforma-se em potência. Mas, para isso ocorrer, os sentidos são ferramentas fundamentais, tal como a visão, o tato e o paladar. É através da visão do objeto do corpo amado que nasce o *cuore gentile, nobile*; é a perturbação física em algum nível que leva o poeta do *dolce stil novo*⁴ a escrever. Tudo se traduz em perturbação espiritual refletida no corpo⁵. Os elementos sensoriais aproximam muito mais os efeitos do amor de uma patologia, mas é “justamente através do fantasma que se torna possível a contemplação das substâncias separadas (virtude do céu fica elevada).” (JUNGBLUT, 2012, p. 1242). Essa perturbação em níveis patológicos e esse desejo infrene por um objeto de contemplação pode proceder pela melancolia que excita os poetas a escrever sobre o fantasma ao invés de esquecê-lo.

2.1. O exemplo em Dante

A afeição religiosa de Dante ecoa por gerações procedentes pela sua já reconhecida épica aventura em *A Divina Comédia* (1304 – 1321), onde os caminhos que compõem a narrativa são planos espirituais: Inferno, Purgatório e Paraíso. Ainda assim, compreender toda a dimensão religiosa da criação de Dante é um trabalho no qual um fim ainda não pode ser vislumbrado, dado o material substancial intenso. Anterior à escrita da *Comédia*, os primeiros passos de Dante na poesia espiritual são explorados em *Vita Nuova*, onde narra o amor por Beatriz, a qual de antemão podemos anunciar como o elemento crucial no processo de

4. Estilo poético que se desenvolveu em Florença, no final do século XIII, caracterizado por uma nova consciência do amor e seus efeitos, através da preocupação com a elevação espiritual e adoração da mulher como intermediária entre o mundo sagrado e humano. Entre os nomes de maior relevo para o movimento, estão Dante Alighieri, Guido Cavalcanti, Lapo Gianni, Cino da Pistoia, Guido Guinizelli e Guianni Alfani.

5. “O movimento amoroso dos espíritos se encontra a fórmula neoplatônica do pneuma fantástico na experiência amorosa, do processo que vai dos olhos à fantasia, da fantasia à memória e da memória a todo corpo.” (JUNGBLUT, 2012, p. 1242)

ascensão espiritual.⁶

Para Dante, o desejo por Beatriz é corporal, mas atinge um alto nível espiritual em *Vita nuova*, pois, no que tange a alteridade, ambos os campos estão vinculados: Dante anseia também a transcendência.

Em *Vita Nuova*, o capítulo III nos traz, além do episódio do reencontro e da saudação, o momento em que o próprio Dante é agraciado por uma visão que oscila entre onírica e profética, onde o Amor surge como ditador — como profere em sua famosa fala: *ego dominus tuos* — com a figura de Beatriz em seus braços, nua, ligeiramente envolta de um tecido vermelho. Nas mãos porta o coração ardente do poeta, o qual ela devora, receosa, enquanto aparenta estar em torpor de sono. Nesta visão, através da fala do Amor como ditador e da forte cena de Beatriz a devorar o coração de seu devoto, denota-se o poder a ser exercido pelo sentimento amoroso em sua totalidade telúrica sobre Dante. O coração é carne, pertencente, agora, àquela que mais próxima de Deus do que o poeta se encontra.

E parecia-me que o homem sustentava numa das mãos algo que ardia intensamente, e, ainda, que me dizia estas palavras: *Vide cor tuum*. Ao cabo de alguns momentos pareceu-me que despertava a adormecida; e tanto se esforçava engenhosamente que lhe fazia comer o que lhe ardia na mão, coisa que ela executava com escrúpulo.⁷ (VN. III, p. 9)

O próprio ato de comer exprime o sacro erótico, como a eucaristia, que também pode enquadrar-se no mecanismo pneumático, e manifesta o corpo sacro sendo alimento, entrando em uma cavidade dentro de um corpo humano, servindo de alimento para a alma. Um ato sacramentário

6. Recupera-se a importância atribuída à Beatriz segundo Barber, para quem três elementos principais caracterizam a obra *Vita Nuova*: o amor, Dante e Beatriz, sendo o mais importante, dentre eles, a musa. (BARBER, 1981, p. 1)

7. E ne l'una de le mani mi parea che questi tenesse una cosa, la quale ardesse tutto; e pareami che mi dicesse queste parole: «*Vide cor tuum*». E quando elii era stato alquanto, pareami che disvegliasse questa che dormia, e tanto si sforzava per suo ingegno, che le faceva mangiare questa cosa che in mano li ardea, la quale ella mangiava dubitosamente. (VN. III, p. 9)

resgatado por Dante na onírica visão do momento em que Beatriz ingere o coração do poeta. Para Souza Nunes (2019), a eucaristia é uma das expressões da necessidade da alma através da carne, sendo assim uma noção de como o espiritual sempre irá encontrar lugar no homem através do corpo por meio dos mais diversos orifícios e passagens e, se ainda levarmos o termo “orifícios” mais literalmente, a própria derme não está isenta: os poros se manifestam por toda pele, por ela expurga o suor, externalizando em alguns momentos o efeito da visão do ser amado diante do amante.

Não obstante, o canibalismo como conexão sagrada também faz parte de uma tradição milenar que Eliade (1992, p. 56) recupera como mecanismos de rememoração de um tempo eterno da mística “comendo as primícias da colheita dos tubérculos, come-se o corpo divino tal como durante as refeições canibais”. Na maneira que os homens paleocultivadores usam, os ritos traduzem-se como uma eterna rememoração. Assim o fazemos na Santa Eucaristia, rememorando o momento em que bebemos do sangue e do corpo de Cristo como na Santa Ceia. Para Bataille, o canibalismo em sua dimensão simbólica vincula-se ao erótico quando nele se encontra a transgressão plena. Ao devorar o outro, há uma aniquilação dos limites individuais e uma experiência de comunhão extrema.

A esta prosa da visão onírica de Dante, segue os versos de *A ciascun'alma presa, e gentil core*.

A toda a alma prisioneira, a todo o coração gentil,
até aos quais correndo vá o meu lamento
(e que diga cada um aquilo que sente)
saúde em seu Senhor, ou seja, o Amor.
[...]
Alegre me parecia, tendo
numa das mãos meu coração, e nos braços,
envolta num cendal, minha dama, adormecida

Despertou-a; e desse coração, que ardia,⁸(VN. III, p. 10)

Não foge ao senso da interpretação moral-teológica a compreensão de que, ao mesmo tempo em que se eleva a musa ao estado divino, traz-se o divino para mais perto da dimensão telúrica. A divindade faz-se carne, tal como a própria encarnação de Deus como homem.

Retornando ao papel dos sentidos neste processo, o olhar, o mais espiritual dos sentidos segundo Sturges (2012), ganha destaque por ser o primeiro nível para o stilnovista neste cruzamento corpo-alma. Como bem recorda Santagata (2017), é “nel vederla” que se desenvolve o primeiro nível de paixão de Dante por Beatriz. No reencontro, temos o segundo e determinante nível: a tão desiderata saudação, cujos efeitos são perfeitamente sintetizados pelo autor:

A saudação de Beatriz - não por acaso chamada de “*donna della cortesia*” (“dama da cortesia”) e também de “*donna della salute*” (“dama da saúde”) e, diretamente, “saúde” “esta saúde saudava) - é salvífico, do gesto cortês sublima-se em um sinal de graça. Aquele que o recebe experimenta o “extremo da bem-aventurança” (“*todos os termos a beatitude*”), enche-se de tanta “doçura” que fica “embriagado”. Essa plenitude de felicidade ou “excesso de doçura” produz em Dante tanto efeitos físicos (ele fica com a visão ofuscada e o corpo quase paralisado) quanto impulsos morais benéficos: ele queima com uma “chama tão ardente de caridade” que perdoa qualquer um que o tenha ofendido. O cumprimento como motor de aperfeiçoamento ético se entrelaça inextricavelmente ao cumprimento como prefiguração

8. “A *ciascun’alma presa, e gentil core,*
nel cui *cospetto ven lo dir presente,*
in ciò che mi *rescrivan suo parvente*
salute in lor segnor, cioè Amore.

[...]

Allegro mi sembrava Amor tenendo
meo core in mano, e ne le braccia avea
madonna involta in un drappo dormendo.
Poi la svegliava, e d’esto core ardendo
lei paventosa umilmente pascea:
appresso gir lo ne vedea piangendo.
(VN. III, p. 10)

da bem-aventurança paradisíaca.⁹ (SANTAGATA, 2017, p. 12, tradução nossa)

O ato de saudação, equiparado pelo autor ao termo “salvação”, não foi uma tópica introduzida originalmente pelos stilnovistas como um ato sacro entre a bem-aventurança e o bem-aventurado. Algumas passagens da Bíblia, como a saudação de Gabriel e Maria (Lucas 1:26-38) e de Maria a Isabel (Lucas 1:39-80), ostentam o efeito místico e espiritual que a saudação provoca no corpo que a recebe. Isso traduz-se não em sofrimento para Dante, ao contrário: potencializa-se em desejo erótico de ascensão através da imagem, do fantasma. O ato da saudação é divino ao mesmo tempo em que este divino está o mais próximo possível da esfera humana. A vertente franciscana adota a dialética erótica da teologia da encarnação para sanar a problemática do mundo corporal-material versus a realidade espiritual. O coração a ser devorado também expressa uma alteridade por meio da qual se denota faceta erótica. Deus passa a ser desejado e consumido através do corpo humano.

No capítulo XI, o ato da saudação é revisitado nos efeitos que exerce sobre o poeta quando este afirma que, quando lhe saudava a gentilíssima mulher, o espírito do amor exteriorizava-se sobre os demais e toda sua beatitude sobrepujava a capacidade do poeta, cujo corpo estava sob o império da musa. Já nos versos de Donne *ch'avete intelletto d'amore*, novamente o sentimento amoroso retoma o sensorial que põe em relação codependente o sentimento amoroso puro e a perturbação dos sentidos físicos causados pelo ato de admirar a sua donna, demonstrando como através dessa adoração física age o amor divino através de spirti

9. I saluto di Beatriz – non per caso definita sia «donna della cortesia» sia «donna della salute» e anche, direttamente, «salute» («questa salute salutava») – è salvifico, da gesto cortese si sublima in segno di grazia. Chi lo riceve prova 'l'estremo della beatitudine' («tutti li termini della beatitudine»), si riempie di tanta «dolcezza» da restare «inebriato». Tale pienezza di felicità o «soverchio di dolcezza» su Dante produce sia effetti fisici (resta con la vista offuscata e con il corpo quasi paralizzato) sia benefici impulsi morali: arde di una «tale fiamma di caritate» da perdonare chiunque l'abbia offeso. Il saluto come motore di perfezionamento etico si intreccia inestricabilmente con il saluto come prefigurazione della beatitudine paradisíaca. (SANTAGATA, 2017, p. 12)

d'amore inflammati que partem do olhar de Beatriz e penetram o coração de quem a mira.

Dos olhos seus, como quer que os mova,
saem inflamados os espíritos de amor,
que cegarão a quem então a fite,
e ao mais fundo vão dos corações:
vede onde ninguém, fixamente, a pode olhar.¹⁰
(VN, XIX, p. 44)

Derradeiramente, a própria morte de Beatriz constitui um componente da filosofia do Erotismo, ao se deparar com a questão da descontinuidade: a morte confronta-se com o desejo de continuidade do homem, com o seu desejo de transgredir a própria natureza ínfima e a incontinuidade do seu ser. Paradoxalmente, é um desejo que depende da existência da morte para existir. O fantasma de Beatriz, sua imagem tão intensamente radicada na mente do poeta é um dos mecanismos do qual o *trasumanare*¹¹ de Dante, que ainda está por suceder-se, ocorrerá. O desespero latente do poeta ao recordar a finitude do ser humano em corpo é suprimido apenas pela perspectiva da continuidade espiritual onde o ser humano poderá, enfim, estar em total paridade com o divino.

3. O exemplo de Santa Teresa D'Ávila

A partir daqui, podemos analisar o fenômeno do impulso erótico do corpo associado ao sacro através de dois prismas. O primeiro revelou o fenômeno fantasmagórico que Agamben resgata a partir do poeta, o criador, aquele em que a potência erótica se transforma em potencial de ascensão espiritual. Mas a segunda vertente, abordada a partir de agora, traz-nos mais uma forma de contemplar os efeitos do erotismo espiri-

10. "escono spirti d'amore inflammati,
che feron li occhi a qual che allor la guati
e passan sì che 'l cor ciascun retrova:
voi le vedete Amor pinto nel viso,
là 've non pote alcun mirarla fiso."
(VN, XIX, p. 44)

11. Ultrapassar o nível humano.

tual: a união com o amante místico e o êxtase do prazer da alma através do corpo – a exemplo, o episódio do êxtase de Santa Teresa D'Ávila.

Denominada como uma Esposa mística¹² do catolicismo, Santa Teresa de Jesus, ou D'Ávila, encontra-se entre as figuras femininas de maior relevo do período contrarreformista, reconhecida já em vida pelo seu papel desempenhado nas ideias de reforma e de uma nova mística espiritual.¹³ Dentre as reformas influenciadas por D'Ávila, encontra-se a forte presença de uma vida espiritual voltada às missões e à contemplação. A melancolia e problemas de saúde a acompanharam durante toda a vida, o que resultou em uma relação de rejeição de D'Ávila para com este mundo e de extrema ânsia pelo outro, por Deus, e pela promessa de viver sem dor. Ela deseja sua morte e seu amado põe fim a qualquer receio de descontinuidade.

Alves (2019, p. 10) coteja essa busca à dinâmica do eromeno e erasta, na qual Deus assume papel de erasta e D'Ávila de eromeno. A inclinação de D'Ávila a episódios de melancolia podem ser considerados à luz de seu espírito contemplativo e das incertezas com as quais a santa se deparava temendo o próprio corpo por um lado, e, por outro, fazendo dele parte elementar de sua vida apostólica, como descrito em seus relatos.

Em A filosofia mística de Santa Teresa D'Ávila, Gutiérrez (2003) enfatiza parte desta reconhecida filosofia da mística de Santa Teresa através dos próprios estudos por ela tecidos a respeito do Cântico dos Cânticos, associando a leitura da beata como indicativos dos seus próprios pen-

12. Sobre o termo mística, Câmara retoma o sentido de relação de alteridade da semântica dessa palavra, que além de expressar o mergulho intenso na experiência espiritual, também denota uma experiência de relação: “de um lado, surge-nos um ser humano, com características bem definidas como a humildade, a centralização no essencial, a incessante procura e desejo do Absoluto, a aniquilação, o esvaziamento de si, entre outras; de outro lado, a divindade [...]”. (MAGALHÃES, 2015, 44, apud CÂMARA, 2021, p. 1132)

13. “Em vida, Teresa foi considerada a principal reformadora da Ordem religiosa dos Carmelitas, baseada nos princípios contrarreformistas da Igreja. A partir das iniciativas de Audet, Rossi e Caffardo, superiores dos Carmelitas, em reformar a Ordem, a monja espanhola, Teresa D'Ávila concretiza a ideia na Espanha” (ORAZEM, 2011, p. 1)

samentos a respeito do amor, misticismo, fé e vida, o que revela a originalidade com que a própria via a relação com Cristo e as implicações eróticas desse desejo.

Ela queria Cristo: queria o Cristo-Deus, porém também queria o Cristo-Homem. Esperava dele o beijo divino, prometido no Cântico dos Cânticos. Esperava estar deitada com ele sob a sombra da macieira com sua cabeça no peito de Cristo. Para não ter dúvidas casou duas vezes. Duas bodas místicas: ela era a noiva de Cristo. Teresa, doente e angustiada pelas tentações deste mundo, ousou imaginar e pensar sobre Deus de uma maneira diferente: se Calcedônia tinha afirmado que Cristo era Homem e Deus simultaneamente, então ela queria o homem e queria o Deus. (GUTIÉRREZ, 2003, p. 129)

Em seu tratado mais reconhecido, O livro da Vida, Santa Teresa narra sua própria história, em meio às doenças que a assolaram desde tenra idade, até o conflito da sensualidade do próprio corpo e as reverberações disso em sua experiência de vida religiosa. Segundo Bataille, a Santa afasta-se com receio daquilo que lhe causa terror, como o sensual, pois os próprios movimentos do corpo a assustam, “entretanto, é possível procurar a coesão do espírito humano, cujas possibilidades vão da santa ao sensual. A posição em que me coloco permite perceber a coordenação dessas possibilidades opostas” (BATAILLE, 1987, p. 7), uma espécie de batalha em que Teresa encontrou-se e refletiu em nível interior – em relação íntima com o Amado, Deus – e o movimento exterior, em relação à sua posição feminina frente a imposições patriarcais da Igreja (ALVES, 2019, p. 8). Mesmo D’Ávila, vez ou outra, encontrou-se em dúvida se suas experiências lhes eram brindadas por Deus ou por forças contrárias à santidade.

O testemunho mais famoso de Teresa D’Ávila no Livro da Vida, o episódio da transverberação, revela-nos a força de uma experiência espiritual que inicia e termina no próprio corpo, trazendo o erotismo espiritual à tona de uma forma diferente da anteriormente apresentada. Ela vivencia uma experiência que vagueia entre a descrição do prazer e da dor de

maneira a internalizar o amor de Cristo através das visões nela incutidas:

Quis o senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal...não era grande, mas pequeno e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados...deve ser um dos que chamam querubins. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as entranhas. Quando o retirava parecia que as entranhas me eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma desejava que não tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto (D'ÁVILA, 2010, p. 154)

Estes detalhes sensoriais, como a perturbação que faz o corpo suar frio, o coração incendiar-se por esse espírito de amor, além da mudança de temperatura corporal e até a dor, aproximam a descrição do “feito do amor”, descritos por Dante, das descrições epifânicas ou de êxtase espiritual de quem experimenta a graça divina em contato com o corpo humano, geralmente delatada por santos e mártires, como pode-se observar na transverberação de Santa Teresa D'Ávila.

O espírito sutil que penetra através dos olhos é o espírito visivo que, conforme sabemos, é *altior et subtilius*; “ferindo” através dos olhos, ele desperta o espírito que se encontra nas celas do cérebro e o informa com a imagem da dama. E é por meio deste espírito que nasce o amor (o “*spirito d'amare*”), que enobrece e faz tremer todo outro espírito (isto é, aquele vital e aquele natural). (AGAMBEN, 2012, p. 177)

A visão sagrada do Anjo é o primeiro nível em que ocorre a entrada do ser espiritual no corpo de Teresa; olhando diretamente para o que lhe é sagrado, ela é arrebatada pela fascinação. Ela não teme o dardo

direcionado ao seu coração, que lhe fere repetidas vezes e que causa um sentimento de prazer extremo em meio aos ressonantes gemidos. Neste ponto, não se sabe onde o prazer espiritual e a dor começam ou terminam, e mesmo sendo uma sensação espiritual “o corpo também participa, às vezes muito”. Neste processo, o amor e a repulsa por este mundo contrapõem-se de maneira orgânica, isso por ser o erótico o elemento central que une sexualidade e mística “que se traduz em desejo de morte, e que conseqüentemente se transforma em aspiração à vida divina” (BATAILLE, 1987, p. 10 apud ALVES, 2019, p. 14). Para Largier e Brett, a prática imaginativa de oração e meditação é um elemento mobilizador da dimensão afetiva e da imaginação. O resultado é que a vivência em dimensão corpórea ultrapassa a divisão da imagem e personificação para que a contemplação dê lugar ao amor puro.

A excitação pela imagem está de um lado, o prazer do amor como sua personificação está do outro. Como Pedro escreve, tudo discursivo é ultrapassado em favor de um amor e um affectus nos quais a alma se eleva, abandonando as imagens (Pedro fala de “todas as imaginações”) através das quais estimulou seu próprio desejo apaixonado e através das quais a própria possibilidade dessa interação com imagens se tornou possível. (LARGIER E BRETT, 2003, p. 8)¹⁴

A representação visual assume lugar de primazia, mas não basta, inicialmente compensando a inteligibilidade de compreensão do divino para a razão humana. Ela é propulsora de uma vivência performática, que não seria plena sem a tríplice de corpo-espírito-deus porque para compreender a imagem é preciso apreendê-la fisicamente. A transverberação, para além do relato na narrativa no Livro da Vida, logo é transformada por Teresa D’Avila em um poema, *Dilectus meus mihi*.

14. The arousal by the image stands on one side, the pleasure of love as its embodiment on the other. As Peter writes, everything discursive is overstepped in favor of an amor and an affectus in which the soul arises, leaving behind it the images (Peter speaks of “todas las imag inaciones”) through which it has stimulated its own passionate desire and through which the very possibility of such an intensity of experience was brought about in the first place.

Quando o doce
 Caçador Me atingiu com sua seta,
 Nos meigos braços do Amor
 Minh'alma aninhou-se, quieta.
 E a vida em outra, seleta,
 Totalmente se há trocado:
 Meu Amado é para mim,
 E eu sou para meu Amado.
 Era aquela seta eleita
 Ervada em sucos de amor,
 E minha alma ficou feita
 Uma com o seu Criador.
 Já não quero eu outro amor,
 Que a Deus me tenho entregado:
 Meu Amado é para mim,
 E eu sou para meu Amado.
 (D'ÁVILA, 1951, p. 170.)

Teresa descreve o evento como o momento em que sua alma e a do seu criador tornaram-se únicas. A paridade tão ansiada pelo ser humano na aspiração pela unidade com o deífico, iniciada e perpassada pelo corpo para atingir o espírito e retornar às sensações carnis, resulta no arrebatamento espiritual, no momento pleno e orgástico do ápice de sua transverberação.

Sobre a união dos amantes, Bataille (1987, p. 15) considera que:

A posse do ser amado não significa a morte; ao contrário, a sua busca implica a morte. Se o amante não pode possuir o ser amado, algumas vezes pensa em matá-lo: muitas vezes ele preferiria matar a perdê-lo. Ele deseja em outros casos sua própria morte. O que está em jogo nessa fúria é o sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado. Ao amante parece que só o ser amado — isto tem por causa correspondências difíceis de definir, acrescentando à possibilidade de união sensual a união dos corações — pode neste mundo realizar o que nossos limites não permitem, a plena fusão de dois seres, a continuidade de dois seres descontínuo.

Agamben (1992) reitera como a pneumatologia, extenso estudo sob

a qual a teologia debruça-se ao tratar do ser espiritual e de Deus, funde-se ao processo fantasmagórico. Compreende-se que o amante de Teresa é o amado que lhe promete romper com o mundo terreno e sua dor e entrar adentrar ao outro mundo. Para Zolla (2018), ao tratar de religião, já não falamos apenas de memória, mas de profunda idealização, resultado de uma falta e uma busca original. A mecânica da idealização também parte de um eu, de um desejo pela personificação de um objeto, sentimento, sujeito e de tudo que internalizado por esse “eu”. Quando nos referimos a esse outro puramente espiritual, a poesia stilnovista, embora profundamente espiritualista, ainda concede uma corporeidade à mulher, que se rompe violentamente com a morte da musa. No cristianismo também se fez necessário atribuir uma certa corporeidade idealizada à figura de deus como homem, já que o homem é feito a sua imagem e semelhança, embora exista no extenso universo da impossibilidade de ser tocado por qualquer sentido natural, gerando um eterno sentimento de melancolia. A própria poesia erótica cristã também age como alegoria através do corpo.

No poema *Buscando a Deus*, D’Ávila contempla a constituição imagética do amado como a imagem pintada no coração do amante que muito se assemelha ao processo pneumofantasmológico stilnovista.

De tal sorte pôde o amor,
Alma, em mim te retratar,
Que nenhum sábio pintor
Soubera com tal primor
Tua imagem estampar.
Foste por amor criada,
Bonita e formosa, e assim
Em meu coração pintada,
Se te perderes, amada,
Alma, buscar-te-ás em Mim.
Porque sei que te acharás
Em meu peito retratada,
Tão ao vivo esboçada,
Que, em te olhando, folgarás
Vendo-te tão bem pintada.
(D’Ávila, 1951, p. 174)

A figura da esposa celeste, do amante invisível da filosofia zolliana, exemplifica uma extensa herança cultural do arquétipo da musa sobrenatural. Matrimônios e uniões entre humanos e seres divinos em algumas ocasiões são relacionados por Zolla (2018) à plena devoção religiosa, e não raramente se expressam em sonhos recorrentes de grande significância para essa união e para a expressão mística dos indivíduos envolvidos. Do ponto de vista metafísico, esse sonho é uma ponte comunicativa entre dois planos, terrestre e divino, mas também pode ser lido sob a ótica da psicologia e da antropologia. Na literatura stilnovista, os sonhos seriam produtos do processo fantasmagórico como postulado por Agamben. Na matriz religiosa e para a escrita poética cristã, sonho e realidade se vinculam, os sonhos se tornam a realidade e oferecem uma visão profunda e sensível da natureza espiritual¹⁵, eles são condutores na relação entre amante místico e humano, como ocorre entre os xamãs e seus maridos e esposas espirituais.

Ao evocar um universo de significados que ultrapassa a dimensão objetiva da realidade, o fantasma viabiliza o acesso do autor a uma esfera de imaginação e criatividade que permite a elaboração de uma linguagem própria que se revela como um meio de assimilação e exteriorização da realidade vigente que o rodeia, possibilitando-lhe uma forma singular de expressar e interpretar o meio em que está inserido e a experiência a qual está submetido. Dessa forma, este fantasma assume um papel fundamental na criação, como elemento catalisador da subjetividade artística. Em síntese, as palavras orquestram respostas sensoriais imaginárias, por meio de imagens do desejo, “essa provocação usa o meio verbal para simular conexão visceral, transformando conteúdo

15. “No sonho erótico, Proust conduziu uma cuidadosa meditação filosófica. Movido por uma paixão pela verdade, ele abriu caminho para os estados mais obscuros da consciência, compreendendo as diferenças entre o sonho erótico real e as fantasias oníricas. Nestas últimas, a experiência do tempo é a comum, de um presente que avança em linha reta como no espaço, com o passado atrás e o futuro à frente. No sonho erótico real, por outro lado, narrativas complexas se desenrolam em um instante, em uma única convergência de planos interpenetrados, e os significados são transmitidos como relâmpagos, pré-verbais, de tal forma que qualquer tradução deles em signos, em palavras, é uma falsificação.” (ZOLLA, 2018, p. 18, tradução nossa)

intelectual em conotação física” (HUNT, 2008, p. 21).

Não são poucos os autores que tentaram desvendar a profundidade da relação de D’Ávila através das descrições de uma experiência orgástica:

segundo Pires (2007), suas descrições desses momentos envolviam desfalecimentos, levitações, descompasso de respiração e de pulso, rigidez muscular, além de imagens de liquefação e penetração (trespassamento ou transverberação, considerado pela Teologia Espiritual como o mais alto grau de união mística que o ser humano pode alcançar). De acordo com Tesone (2008), o êxtase a que Teresa se referia pode ser compreendido como uma busca pela completude narcísica por meio de uma ligação fusional com o Divino, desligando-se de si. (CÂMERA, 2021, p. 1134)

À luz do autor supracitado, podemos também observar que ainda que as vivências místicas de D’Ávila remetam a uma semântica extremamente sensual, isso é feito sem malícia, sem a carga sexual que teria por si mesma se não se tratasse de um evento religioso. A experimentação a qual a beata foi submetida pode ser explanada sob a luz de uma canalização de todos os impulsos sexuais que eram negados em sua vida religiosa, portanto, a repressão dos impulsos transferiu-se ao ato da união mística, pela própria penetração do corpo – a transverberação – fenômeno que reflete um alto grau dessa ligação fusional com o que é considerado divino.

Considerações finais

No primeiro momento, vimos em Dante a expressão do valor da experiência mística e religiosa, por meio da musa. Através do corpo e da visão do corpo que o desejo impulsiona, a escrita é o resultado da potência, mas não possui o fim da experiência espiritual, que está em interdito pela própria natureza inalcançável pela união com Deus. O unir-se a Beatriz é uma instância que pertence ao impossível, mas a contemplação torna possível a ascensão e o enobrecimento, adicionando

ao processo a dimensão física de tudo aquilo que é sentido por Dante, em todos os momentos, até tornar-se digno de encontrar sua musa no Paraíso.

É de nosso extremo interesse verificar como o arrebatamento espiritual reverbera no homem através da condição de perturbação física e mental que o leva a ser o ator da “potência de ser”. Já a mulher, como no caso de Teresa D’Ávila, é representada, primeiro segundo ela mesma, e depois por diversos outros artistas, como a que exprime o arrebatamento através das instâncias do prazer carnal, onde a dor e o gozo encontram-se no limiar um do outro, podendo-se dizer, fundidos, e posteriormente transformados de experiência mística em corpo textual, em poesia.

Ademais, os estudos sobre as intersecções flagrantes entre erotismo, religião e arte não se limitam a poesia e contribuem para sanar alguns questionamentos sobre as interrelações de experiências limítrofes e a exploração desses recursos na arte e na literatura, em um ciclo de tensões sensíveis à experimentação humana com sua realidade e com a realidade deífica desejada. Ao final, ambas as experiências podem ser traduzidas pelos nossos autores em arte, fazendo da palavra um ato de amor humano que se irmana ao divino.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Introdução, tradução e notas de Vasco Graça Moura. Edição bilingue italiano/português. São Paulo: Editora Lamark, 2005.
- ALIGHIERI, Dante. *La Vita Nuova*. A cura di Michele Barbi. Firenze: Società dantesca italiana, 1907.
- ALIGHIERI, Dante. *Vida Nova*. Tradução dos originais Italiano e Latino por Carlos Eduardo Soveral. Terceira edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- ALVES, ALYSSON ZENILDO COSTA. TERESA DE ÁVILA: erotismo

- e experiência mística. In: *IV Colóquio Internacional Estética e Existência*. João Pessoa, Paraíba, Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.doity.com.br/anais/esteticaeexistencia4/trabalho/141186>>. Acesso em: 13 de abril de 2023
- BARBER, Joseph A. The Role of the Other in Dante's "Vita Nuova". In: *Studies in Philology*, v. 78, n. 2, 1981: 128-137.
- BARTHES, Roland. *Fragments de um discurso amoroso*. Tradução de Hortênsia Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Tradução de Antônio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BÍBLIA. Português. *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução de José Simão. São Paulo: Emunah, 2008.
- CÂMARA. Yls Rabelo. Entre o Sacro e o Profano, entre o Gozo e o Interdito: a polêmica, prolífica e profícua Santa Teresa de Ávila. In: *Revista Caracol*, São Paulo, N. 21, 2021: 1120-1147
- D'ÁVILA, Santa Teresa. *O livro da vida*. Tradução Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Companhia, 2010.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. *Obras de Santa Teresa de Jesus*. Tomo V. Opúsculos. São Paulo: Editora Vozes, 1951.
- GUTIÉRREZ, Jorge Luis Rodríguez. A Filosofia Mística de Teresa de Ávila. In: *Revista Caminhando*, vol. 8, n. 1 [11], 2003: 127-157
- JUNGBLUT, Ana Carolina. Amor e melancolia: obras da fantasia. In: *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012: 1239-1253
- LARGIER, Niklaus; BRETT, Jeremy. The logic of arousal: Saint Francis of Assisi, Teresa of Avila, and Thérèse Philosophe. In: *Qui Parle*, University of Nebraska Press, V. 13, n. 2, 2003.
- MCGIN, Bernard. *O florescer mística – Homens e mulheres da nova mística (1200-1350)*. São Paulo: Paulus, 2017.
- MIRANDA FILHO, Mário. Nota sobre Eros em O banquete de Platão. In: *Ide (São Paulo)* [online], vol. 34, n. 52, 2011: 43-56. Disponível em < http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062011000100006 > acesso em 20 de março de 2021.
- MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ORAZEM, Roberta Bacellar. Um importante modelo de santidade feminino contrarreformista: Santa Teresa D'Ávila e sua representação nas igrejas de associações de leigos carmelitas em Sergipe e

- Bahia colonial. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v. III, n. 9, 2011.
- PAZ, Octavio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.
- PLATÃO. O banquete. In: *Diálogos. (Os pensadores)*. Tradução José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1. Ed, São Paulo: Editora Globo, 1972.
- QUATTROCCHI, Pietro. Erotismo. In: COMPAGNONI, Francesco et el. *Dicionário de Teologia Moral*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 1997. p. 986-989.
- SANTAGATA, Marco. *Il poeta innamorato. Su Dante, Petrarca e la poesia amorosa medievale*. Milano: Ugo Guanda, 2017.
- STURGES, Robert S. Desire and devotion, vision and touch in the Vita Nuova. In: GRAGNOLATI, Manuele; KAY, Tristan; LOMBARDI, Elena; SOUTHERDEN, Francesca (org.). *Desire in Dante and the Middle Ages*. Nova Iorque: Modern Humanities Research Association and Routledge, 2012, p. 101-113.
- SOUZA NUNES, Marcus Vinicius de. Admoestações de São Francisco I-II: uma espiritualidade erótica. In: *Revista Caminhos*. Goiânia, v. 17, n. 1, 2019: 28-42
- ZOLLA, ELÉMIRE. *L'Amante invisibile: l'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica*. A cura di Grazia Manchiano. Marsilio Editore, 2018.



Texto enviado em
23.03.2023

Aprovado em
11.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (PUC-SP) e Professor de literatura de língua inglesa do curso de Letras-Inglês e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). É bolsista de Produtividade em Pesquisa 2/CNPq.

Contato: orison.junior@ufrn.br

**Doutora na área de Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, professora adjunta na graduação e na pós-graduação na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Contato: vanessariamabau@gmail.com

Homossexual: pecador e un-African? A tensão em torno da homossexualidade masculina em “The day he came” de Amatesiro Dore

Homossexual: sinner and un-African? Tensions around male homosexuality in Amatesiro Dore’s “The day he came”

***Orison Marden Bandeira de Melo Junior**

****Vanessa Rimbau Pinheiro**

Resumo

Apesar de haver, no Brasil, uma discussão ainda escassa sobre as questões queer em África, várias obras literárias buscam representar o ser africano queer na contemporaneidade. Entre elas, está a coletânea de contos *Queer Africa 2*, em que se encontra “The day he came” de Amatesiro Dore, *corpus* deste trabalho. Este artigo busca, dessa forma, trazer uma análise do conto pautada na interação entre mundo da arte e mundo da vida, buscando compreender o contexto da homossexualidade na Nigéria, espaço ficcional escolhido por Dore e país onde a homossexualidade é criminalizada, e sua relação com o discurso religioso (pecado), legal (crime) e tradicional (*un-Africannes*) a partir das vozes, em sua maioria, de intelectuais africanos que se debruçam sobre o tema. Verificou-se que, no conto, o autor, mesmo estabelecendo o

mundo ficcional na Nigéria, prioriza o discurso religioso e não a questão legal ou tradicional como a fonte principal dos conflitos vividos pelo protagonista Peter.

Palavras-chave: *The day he came*; Amatesiro Dore; Literatura africana queer; politização da homossexualidade; teologização da homofobia

Abstract

Despite the still scarce discussion in Brazil on queer issues in Africa, different literary works aim to represent queer Africans today, among which is the short story collection *Queer Africa 2*, where we find Amatesiro Dore's "The day he came," the *corpus* of this paper. Therefore, we intend to analyze Dore's short story based on the interaction between the world of art and the world of life, seeking to understand the context of homosexuality in Nigeria, the fictional space chosen by Dore and the country where homosexuality is criminalized, and its relation to discourses of religion (sin), law (crime) and tradition (un-Africanness), based on the voices of mostly African intellectuals who focus on the topic. We concluded that the author, even establishing the fictional world in Nigeria, prioritizes religion discourse over legal or traditional issues as the main source of the conflicts the protagonist Peter lives.

Keywords: *The day he came*; Amatesiro Dore; queer African literature; politicization of homosexuality; theologization of homophobia

Introdução

Desde a virada epistêmica ocorrida com os Estudos Culturais no século XX e das consequentes pesquisas sobre pós-colonialismo e decolonialidade, os olhares do Ocidente voltaram-se às produções literárias africanas. Inicialmente, a partir de alguns autores renomados traduzidos para o português como Chinua Achebe e poucos escritores africanos de língua portuguesa publicados no Brasil, como Mia Couto e José Eduardo Agualusa. Com o avanço das pesquisas acadêmicas e o interesse do público em geral por África ocorrido nos últimos anos, felizmente essa linha editorial ganhou força e se expandiu; atual-

mente, as maiores editoras do país publicam obras de autores africanos, quer sejam traduzidos do inglês e do francês como também os de língua oficial portuguesa. Assim, ao lado de autores consagrados, outros novos e já renomados nomes como Chimamanda Adichie e Ondjaki chegaram ao mercado brasileiro, ao lado de outros menos conhecidos como Taye Selasi, Yaa Gyasi e Sangare Okapi, por exemplo. Nessa mescla de velhos e novos autores, perspectivas da África descolonizada se misturam a tramas diversas, contemplando um vasto repertório de temáticas que são, prioritariamente, de cunho histórico-social.

Entretanto, ainda que a representação literária atual em África contemple debates relevantes à sociedade contemporânea, como a denúncia das desigualdades sociais e a crítica ao patriarcado, o fato é que poucas obras africanas refletem acerca de temas ainda hoje considerados tabus, como a identidade de gênero e a orientação sexual.

Nesse sentido, este artigo busca contribuir com pesquisas que discutem questões voltadas à representação de sexualidades em obras ficcionais africanas. Mais especificamente, terá, como foco, a homossexualidade e a sua relação com a religião e a tradição, temas discutidos por diversos/as pesquisadores/as, quer africanos/as ou não. É por essa razão que o título do artigo (*Homossexual: pecador e un-African?*) busca aglutinar esse embate, trazendo uma interrogação após os dois substantivos (*pecador* e *un-African*) para destacar a existência de tensões em torno da homossexualidade masculina representada no conto escolhido como corpus de análise, a saber, “The day he came” do autor nigeriano Amatesiro Dore. Deixamos o termo *un-African* em inglês, pois uma tradução do termo como ‘não africano’ não abarca propriamente a complexidade semântica e ideológica da palavra em inglês, cuja negação se faz pelo uso de um prefixo (*un-*), que, formando uma só palavra, dá ao adjetivo *African* uma força de oposição e não pertencimento.

“The day he came” é, portanto, o sexto conto de uma coletânea composta por 25 contos e um excerto de uma novela. A coletânea, intitulada

da *Queer Africa 2: New Stories*, é a segunda coletânea da série *Queer Africa*. Ambas as obras *Queer Africa* e *Queer Africa 2* foram organizadas por Karen Martin e Makhosazana Xaba, tendo sido a primeira publicada em 2013 e a segunda, em 2017. Os autores dos contos das duas coletâneas são de vários países do continente africano, quer morem em seus países de nascimento ou não. No caso da coletânea em que está o conto sob análise, os autores são dos seguintes países: África do Sul (nove contos), Quênia (sete contos), Nigéria (seis contos e um excerto de novela), Uganda (dois contos) e Serra Leoa (um conto). Amatesiro Dore, autor de “The day he came”, foi escritor residente da Wole Soyinka Foundation em 2019 e recebeu, em 2016, os prêmios Reimagined Folktale Contest e Saraba Manuscript (Nonfiction). Atualmente mora na Itália como escritor residente do ICORN (*International Cities of Refuge Network*), uma organização internacional que “oferece abrigo a escritores e artistas em risco, promove a liberdade de expressão, defende os valores democráticos e promove a solidariedade internacional” (ICORN, 2022; tradução nossa)¹.

Ao pontuar o país de origem das/os contistas da coletânea *Queer Africa 2*, outro elemento não pode ser descartado: a criminalização da homossexualidade em vários países africanos. Discutiremos, de forma breve, essa questão ao longo do artigo, mas é importante esclarecer, nesta introdução, que dos cinco países representados na obra, apenas a África do Sul não criminaliza a homossexualidade em seu país. De fato, segundo Gloppen e Rakner (2020), a sua lei está entre aquelas que mais protegem a comunidade LGBTQIAPN+² no mundo. A sua Constituição, no capítulo sobre Direitos (*Chapter 2*), declara que “The state may not unfairly discriminate directly or indirectly against anyone on one or more grounds, including race, gender, sex, pregnancy, marital status, ethnic

1. As traduções de textos originalmente em inglês, mas não publicadas em português não nossas. Texto original: “offering shelter to writers and artists at risk, advancing freedom of expression, defending democratic values and promoting international solidarity”.

2. Utilizaremos a sigla LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-binária e outros) no corpo do texto, já que é o mais atualizado no Brasil. No entanto, caso determinado/a autor/a use apenas LGBT, por exemplo, conservaremos o uso que ele/a faz da sigla.

or social origin, colour, sexual orientation, age, disability, religion, conscience, belief, culture, language and birth” (1996, p. 6)³. Obviamente, como discute Msibi (2011), a homofobia no país é crescente, mesmo em violação à lei, que, explicitamente, inclui a orientação sexual entre as razões pelas quais uma pessoa não pode ser discriminada direta ou indiretamente.

Buscaremos, portanto, por meio de um diálogo entre ‘mundo da vida’ e ‘mundo da arte’, compreender como Dore (2017) hierarquiza a questão legal em relação à religiosa em sua representação da homossexualidade, cujo conflito é apoiado pela tradição que caracteriza o indivíduo homossexual como *un-African*. Para alcançarmos esse objetivo, trataremos, na próxima seção, algumas/alguns autoras/es que nos auxiliarão a compreender não apenas o contexto da obra literária na vida, como as escolhas autorais feitas para dar vida aos conflitos e às vozes por ele orquestrados na obra literária. Passemos, então, à análise contextualizada do conto.

Homossexualidade, tradição e religião em “The day he came”

Iniciamos esta seção com um excerto do conto “The day he came”: “But as a man, a full-blooded African man, I object to and take offence at every attempt to abrogate my manhood and circumscribe my sexuality” (DORE, 2017, p. 49)⁴. Há, nesse excerto, a representação de uma arena de vozes conflitantes em torno da sexualidade de Peter, uma das personagens principais do conto. Para que possamos discutir a presença dessa arena, é necessário trazer uma contextualização do excerto e, conseqüentemente, do conto.

3. Nossa tradução: “O Estado não pode discriminar ninguém injustamente, direta ou indiretamente, por uma ou mais razões, incluindo raça, gênero, sexo, gravidez, estado civil, origem étnica ou social, cor, orientação sexual, idade, deficiência, religião, consciência, crença, cultura, língua e nascimento”.

4. Nossa tradução: “Mas como um homem, um homem de sangue puramente africano, eu rejeito e fico ofendido com toda e qualquer tentativa de se ab-rogar a minha masculinidade e circunscrever a minha sexualidade”.

“The day he came” é um conto cujo espaço narrativo é a Nigéria. Narra a história da personagem Larry, que sofre *bulling* homofóbico por seu companheiro de quarto Michael. No entanto, Larry, filho de um juiz nigeriano, apaixona-se por Michael, que tem um relacionamento com Peter, cujos pais são extremamente religiosos: seu pai é um pastor protestante e sua mãe uma musicista *gospel*. Larry não aceita o relacionamento entre Peter e Michael, pois além de ser apaixonado por ele, deu-lhe apoio de diferentes formas: deixava-o dirigir seu carro, dava-lhe um quarto para ficar e comida que Michael não tinha dinheiro para comprar. Ao ser rejeitado por Michael, Larry decide ir à casa de Peter para dizer aos seus pais que a sua filha (referindo-se a Peter) devia ficar longe de seu homem (Michael).

Como é possível perceber no enredo, que, para Bakhtin (2015), é aquele que representa as personagens (detentores de vozes e ideólogos) e seus universos ideológicos, há um claro conflito entre três jovens universitários que fazem o curso de direito e desenvolvem relações amorosas. Utilizamos o termo conflito para as experiências vividas pelas personagens, tendo em vista que o autor escolhe a Nigéria como espaço ficcional, ou seja, um país em que a homossexualidade é criminalizada, como será discutido mais à frente, e a religião como fio ideológico condutor desse conflito. Não queremos fazer, aqui, uma relação direta entre mundo representado e mundo que representa; no entanto, sabendo que há uma relação de interação entre eles (BAKHTIN, 2018), faz-se necessário conhecer o contexto de ambos esses mundos.

Dessa forma, precisamos contextualizar o excerto com o qual iniciamos este texto. O enunciado é uma resposta que Peter dá ao ser chamado de “pretty” (bonito/a, lindo/a)⁵ por Michael. Ao relacionar “pretty” com afeminação, a personagem busca reivindicar a sua masculinidade. Se atentarmos para a forma usada pelo autor para dar forma a esse conteúdo, vemos, no excerto, a utilização não só da palavra “man” (homem),

5. Segundo o *Dictionary.com*, o vocábulo “pretty” está relacionado a algo que é agradável aos olhos por sua delicadeza e graciosidade.

usada duas vezes no mesmo enunciado, mas também da palavra “manhood” (o estado de ser homem ou a sua masculinidade). Diante disso, a personagem assume o papel ideológico do grupo social que relaciona a homossexualidade com desvio da masculinidade, conformando-se, assim, com a ideologia da masculinidade hegemônica heteronormativa. Segundo Taywaditep (2002), essa ideologia determina que a masculinidade seja um padrão hierárquico, com base no qual homens e masculinidade são superiores a mulheres e feminidade. Dessa forma, aqueles que dominam retêm esse poder para subordinar os que não o têm, como mulheres, homossexuais etc. Além disso, para Connell (1995), em um mesmo grupo social podem ser produzidas diferentes masculinidades; no entanto, a sua forma hegemônica é aquela que agrupa em torno dela e subordina todas as outras. Diante disso, essa ideologia dominante se coloca ou se quer colocar como a única “verdade” a partir da qual todas as outras possibilidades de masculinidades passam a ser percebidas como “não verdade”, como um “desvio” a ser condenado para que as estruturas basilares da masculinidade hegemônica não sejam desestabilizadas.

Volóchinov (2017), ao discorrer sobre a luta de classes, esclarece que a classe dominante “tende a atribuir ao signo ideológico um caráter eterno e superior à luta de classes, apagar ou ocultar o embate das avaliações sociais no seu interior, tornando-o monoacentual” (p. 113). Com base nesse pensamento, é possível também discorrer sobre a ideologia (conteúdo axiológico que preenche o signo ‘masculinidade’) da classe dominante em sociedades heteronormativas patriarcais, segundo a qual a forma “natural” de masculinidade é aquela corroborada por leis e dogmas religiosos que dão à heteronormatividade um “caráter eterno” e superior às diferentes masculinidades que sempre se fizeram presentes na história da humanidade. Para que esse projeto de dominação seja concretizado, é necessário, portanto, que a homossexualidade seja colocada no patamar de “estilo de vida”, “preferência sexual” ou “opção sexual”, ocultando, dessa forma, a sua direta relação com a subjetividade

de corpos que não se adéquam a essa ideologia da masculinidade hegemônica. Essa monoacentuação, no entanto, não fica apenas no campo das ideias, no embate ideológico entre grupos sociais ou dentro deles, mas se torna, em vários países do nosso mundo contemporâneo, punição legalizada com penas que variam entre anos de prisão até a morte (cf. *Map of Countries that Criminalise LGBT People*, 2021).

Voltando ao mundo da arte, Dore cria um mundo ficcional em que diferentes masculinidades são representadas, e a afeminação é colocada em foco de maneira explícita. Peter declara: “I hated being labelled ‘pretty’. It sounded effeminate” (DORE, 2017, p. 48)⁶. Há uma preocupação da personagem em ser rotulada como pertencente ao grupo dos afeminados. Afeminado, para Ramos e Cerqueira-Santos (2020), é o adjetivo “dado aos sujeitos que aparentam ou se comportam de forma a transmitir ‘feminilidade’ para além do que é convencionalmente concebido em um contexto cultural. A afeminação seria uma fuga dos ideais de masculinidade” (p. 167). Essa fuga buscada pela personagem a partir da adoção da ideologia da masculinidade hegemônica – uma adoção paradoxal, já que, como personagem gay, é rechaçado por essa mesma ideologia – é percebida, ainda, na forma como Peter se refere a Larry: “His effeminate gesticulations and wriggling made me squeamish” (DORE, 2017, p. 50)⁷. Há, novamente, o uso do adjetivo afeminado (*effeminate*) – agora para se referir às gesticulações (*gesticulations*) e ao andar rebolado (*wriggling*) de Larry. Essas características que o autor dá a Larry (a partir do olhar de Peter) fazem com que Peter se sinta nauseado (*squeamish*), o que reforça a sua necessidade de afastar-se daquele corpo afeminado a qualquer custo, pois “aproximar-se do afeminado é expor-se à possibilidade de confundir-se com tal e assim perder patentes de masculinidade” (RAMOS; CERQUEIRA-SANTOS, 2020, p. 167). Segundo Taywaditep (2002), a antiafeminação entre homens gays pode

6. Nossa tradução: “Eu odiava ser tachado de ‘lindo’. Soava afeminado”.

7. Nossa tradução: “As suas gesticulações afeminadas e o seu rebolado me davam náuseas”.

ser decorrente, como apontado anteriormente, da adoção da ideologia da masculinidade hegemônica mesmo na comunidade gay; a misoginia, portanto, herança patriarcal comum na performance do masculino heterossexual, reflete-se também no universo homossexual. Isso leva, segundo Ramos e Cerqueira-Santos (2020, p. 164), a um “processo de legitimação de um modelo de homossexualidade largamente atravessado pela heteronormatividade e seus padrões”. Com base nesse padrão, Peter declara: “Larry was an aberration of my family values” (DORE, 2017, p. 50)⁸. O autor faz escolhas lexicais que são axiologicamente significativas – “aberration” e “family values”. Aberração (quer no inglês ou no português) refere-se a um “desvio [...] do comportamento considerado padrão” (SACCONI, 2010, p. 29). Ideologicamente, essa palavra ‘aberração’ está preenchida, no conto, por valores da masculinidade hegemônica hierarquizada, segundo a qual gays masculinizados se sentem superiores aos gays afeminados (NASCIMENTO, 2012). Além disso, a personagem reivindica os valores da sua família, que, como é claro no conto, é uma família protestante na Nigéria. Esse “padrão” de “família tradicional” – como é usado no Brasil contemporâneo como sinônimo de família heterossexual – é o que busca se posicionar axiologicamente como superior a qualquer outra configuração familiar.

Ao localizar Peter em uma família protestante na Nigéria, o autor estabelece um diálogo direto entre o mundo ficcional e o contexto externo do conto. Retomando a visão de romance de Bakhtin, vale salientar que, para o autor russo, apesar de ser impossível haver uma fusão entre o mundo da arte e o mundo da vida, “eles estão indissolúvelmente ligados um ao outro e se encontram em constante interação” (BAKHTIN, 2018, p. 231), que proporciona um enriquecimento mútuo entre eles, pois “[a] obra e o mundo nela representado entram no mundo real e o enriquecem, e o mundo real entra na obra e no mundo representado tanto no processo de sua criação como no processo de sua vida subsequente, numa renovação permanente pela recepção criadora [...]” (BAKHTIN,

8. Nossa tradução: “Larry era uma aberração aos meus valores familiares”.

2018, p. 231). Com base nessa interação, portanto, é necessário entender a localização do conto na Nigéria e a relação que se estabelece entre a homossexualidade e a sua caracterização como *un-African*. Aliás, conforme percebido no excerto que abre este artigo, ao reivindicar a sua masculinidade, Peter reivindica, também, a sua africanidade ao dizer ser um “full-blooded African man” (homem de sangue puramente africano).

Para entendermos essa reivindicação, alguns estudiosos podem nos auxiliar. Entre eles estão Gloppen e Rakner (2020), segundo os quais políticos e líderes religiosos em alguns países do continente africano declaram que a homossexualidade é *un-African*, pois teria sido levada ao continente pelo ocidente, ou mais especificamente, por ativistas gays internacionais. Para os autores, há uma politização em torno do debate sobre a homossexualidade em África que o leva a ser visto como uma ameaça não só à moralidade pública, mas também aos valores africanos, à integridade e à soberania de cada nação. Aliada a essa politização, encontram-se, segundo os autores, as igrejas protestantes que buscam promover um projeto político para a construção de nações cristãs, pautadas nos valores institucionais que colocam a homossexualidade à margem, ao “mundo do pecado”, à “iniquidade”. Como exemplo dessa rejeição, lemos, em uma notícia publicada no jornal nigeriano *The Nation* no dia 28 de fevereiro de 2021, a declaração sobre o tema por Henry Ndukuba, arcebispo da Igreja da Nigéria (Comunhão Anglicana): “The Church of Nigeria affirms its total rejection of homosexuality, and will surely stand to defend the truth of the gospel based on the injunctions and ethical principles of the Holy Bible”⁹. Várias palavras dessa declaração saltam aos olhos, como “rejection” (rejeição), “truth of the gospel” (a verdade do evangelho), “ethical principles of the Holy Bible” (princípios éticos da Bíblia Sagrada). Ao trazer a sua visão da bíblia como um livro sagrado que prega uma verdade absoluta composta por princípios éti-

9. A notícia é intitulada “Homosexuality: Anglican Communion in Nigeria affirms rejection”. Nossa tradução: “A Igreja da Nigéria afirma sua total rejeição à homossexualidade e certamente se posicionará para defender a verdade do evangelho com base nas injunções e nos princípios éticos da Bíblia Sagrada”.

cos, o arcebispo traz à tona não só a politização da homossexualidade, mas a teologização da homofobia. É a partir dessa teologização que, segundo van Klinken e Chitando (2016), líderes políticos usam uma retórica bíblica para descrever a homossexualidade e os direitos civis da população LGBTQIAPN+ como uma ameaça moral aos seus países.

Mutua (2011), ao discutir se, ao ser gay, a pessoa seria *un-African*, declara que há uma falta de consistência nesse discurso homofóbico religioso, pois ataca a homossexualidade como “estrangeira”, mas abraça o cristianismo como autêntico. Para o autor, quando o ex-presidente do Zimbabwe Robert Mungabe, por exemplo, declarou que pessoas homossexuais são pecadoras, ele correlacionou o pecado não a um deus africano, mas ao deus cristão, imposto como parte do projeto colonizador europeu: “That particular God came to Africa to pave the way for colonialists and to pacify Africans for domination by European colonial powers” (MUTUA, 2011, p. 460)¹⁰. Nesse sentido, para o autor, a inconsistência de Mungabe está no fato de que ele usa uma religião estrangeira (o cristianismo), falando uma língua estrangeira (o inglês), para declarar que a homossexualidade é *un-African*. Para van Klinken e Chitando (2016), o uso desse tipo de argumento por líderes políticos e religiosos não é convincente, pois usam um livro chamado sagrado de uma religião levada por missionários ocidentais para declarar que a homossexualidade é inaceitável em África por ser uma invenção do ocidente. Essa contradição também é denunciada por Msibi (2011), quando afirma que: “[...] if the intention is to rid Africa of Western impositions, then Christianity and Western laws cannot rationally be used to justify the rejection of homosexual acts” (p. 69)¹¹.

Essa discussão toma, também, outros contornos. Por exemplo, para

10. Nossa tradução: “Esse Deus em particular veio a África para preparar o caminho para os colonizadores e pacificar os africanos para serem dominados pelas potências coloniais europeias”.

11. Nossa tradução: “se a intenção é livrar África das imposições ocidentais, então o cristianismo e as leis ocidentais não podem ser usados de forma racional para justificar a rejeição a atos homossexuais”.

Ratele (2011), ao dizerem que a homossexualidade não é africana, os defensores dessa tese reivindicam que a identidade de gays africanos seria marginal, se comparada à identidade de gays de outras partes do mundo. Nesse sentido, o autor declara que “There is nothing particularly different about Africans, nothing that essentially distinguishes them from Americans, Asians, Europeans and any other group of human beings except their historical and contemporary social conditions” (RATELE, 2011, p. 412)¹². Para outros autores, como Namwase, Jjuuko e Nyarango (2017), a afirmação de que a homossexualidade é *un-African* advém de uma perspectiva não esclarecida a respeito do que é, de fato, a homossexualidade, bem como do desconhecimento sobre fatos históricos sobre a homossexualidade em África – inclusive no período anterior à colonização europeia. Nessa esteira, Ambani (2017) traça uma perspectiva histórica da “regulamentação” da homossexualidade e declara que, em vários grupos autóctones no período pré-colonial, a homossexualidade era sancionada de forma silenciosa. Para ele, apesar de as sociedades tradicionais africanas preferirem relações heterossexuais que levassem ao casamento e à procriação, a evidência histórica aponta que, mesmo no período pré-colonial, a homossexualidade era permitida em várias instâncias e que relações entre pessoas do mesmo sexo existiam em várias sociedades autóctones. Nessa esteira, Msibi (2011) discute a presença do “desejo entre pessoas do mesmo sexo” (termo que ele usa para substituir o termo “homossexualidade”) em vários grupos em diferentes países, como Nigéria, Uganda, Malawi e Senegal. Para Msibi (2011) e Ambani (2017), portanto, as relações homossexuais não são *un-African*, pois elas sempre estiveram presentes; o que seria “ocidental”, para eles, seria a concepção de que a homossexualidade é uma identidade e não apenas uma conduta. Já para Mutua (2009), não há como separar a homossexualidade de identidade, pois como “identidade” se refere ao “estado de ser”, o conceito inclui, também, a orientação sexual de um in-

12. Nossa tradução: “Não há nada de particularmente diferente nos africanos, nada que os diferencie essencialmente dos americanos, asiáticos, europeus e qualquer outro grupo de seres humanos, exceto suas condições sociais históricas e contemporâneas”.

divíduo. Para o autor, o que foi importado não foi a relação entre homossexualidade e identidade, mas a homofobia que pode ser localizada no Cristianismo e no Islamismo, “[...] the two religious traditions that express homofobia in their doctrinal teachings” (MUTUA, 2009)¹³. Nesse sentido, Msibi (2011) declara que ambas as religiões se utilizam de Deus como um instrumento para silenciar as práticas homossexuais autóctones.

Nesse sentido, é imprescindível reconhecer o papel da religião protestante conservadora no processo de teologização da homofobia. Vários autores se debruçam sobre a relação entre homossexualidade e religião; entre eles, gostaríamos de destacar Wilcox (2003), para quem em discursos religiosos há uma universalização da heterossexualidade a partir da qual todas as pessoas são heterossexuais por natureza, sendo a homossexualidade, portanto, um desvio “não natural” desse padrão. Já DeRogatis (2003), ao discutir especificamente a relação entre protestantismo e sexualidade, afirma que, para igrejas protestantes conservadoras, ao fugirem do “padrão” pré-estabelecido (heteronormativo patriarcal), homens e mulheres “escolhem” um estilo de vida contrário à natureza; dessa forma, por ser um comportamento (e não uma subjetividade), pessoas não heterossexuais são colocadas à margem da “graça” por elas pregada.

Outro exemplo da teologização da homofobia em África é dado por Benyah (2019), que, ao discorrer sobre o papel do pentecostalismo na discriminação contra homossexuais em Gana, outra ex-colônia britânica que criminaliza a homossexualidade, explica que, para os pentecostais, tanto a homossexualidade quanto o casamento entre pessoas do mesmo sexo são considerados demoníacos, o que levou o GPCC [*Ghana Pentecostal and Charismatic Council* (Conselho Carismático e Pentecostal de Gana)] à organização de um evento de três dias de oração e jejum (30 de junho a 02 de julho de 2018) contra as forças de-

13. Nossa tradução: “as duas tradições religiosas que expressam homofobia em seus ensinamentos doutrinários”.

moníacas da homossexualidade¹⁴. Ainda no mesmo país, mais recentemente, conforme o site *Sahara Reporters* (2021), a *National Coalition for Proper Human Sexual Rights and Family Values* (Coalisão Nacional para Direitos Humanos Sexuais e Valores Familiares Apropriados), um coalisão formada por líderes cristãos, muçulmanos e de religiões tradicionais que se opõem aos direitos da comunidade LGBTQIAPN+ e defendem os valores da “família tradicional”, organizou um dia de orações, o dia 21 de março de 2021. O tema para o dia (*1 Day National Prayer Rally on LGBTQI+*) foi “Homosexuality: a detestable sin to God” (Homossexualidade: um pecado detestável a Deus)¹⁵.

Voltando ao conto, Dore cria um contexto em que a relação de Peter com a sua sexualidade é eivada de conflitos que decorrem da sua relação com a religião protestante. Por exemplo, no enredo, após a relação sexual entre Peter e Michael, Peter materializa, na sua fala, esse embate: “I imagined the trumpets announcing the return of Christ and it brought me to my knees behind the car” e “I was sorry but I wanted to do it again. In fact I wanted to stay with Michael till the kingdom come” (p. 49)¹⁶. Como é possível perceber, o discurso bíblico do retorno do Cristo (“the return of Christ”) é aquele que vem à mente da personagem, fazendo com que ela caia de joelhos (“brought me to my knees”) como símbolo de arrependimento. Esse discurso é encontrado no Evangelho chamado Mateus: “Então aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem [...]. E ele enviará seus anjos com a grande trombeta, e, dos quatro ventos, de uma extremidade dos céus à outra, eles reunirão seus eleitos” (MATEUS, 1994, p. 1906). Dore (2017) se utiliza, portanto, do discurso bíblico para mostrar que a fonte do conflito da personagem Peter tem um nome, a saber, a bíblia. Como o discurso bíblico se mostra como

14. Cf. *Coalition to pray homosexual and gay out of Ghana* (2018).

15. Cf. *Christian Clerics in Ghana Organise National Prayer Against Same-Sex Union* (2021).

16. Nossa tradução: “Imaginei as trombetas anunciando o retorno do Cristo, o que me levou a cair de joelhos atrás do carro”; “Estava arrependido, mas queria fazer de novo. De fato, queria ficar com Michael até a vinda do reino”.

discurso autoritário [nas palavras de Bakhtin (2015), aquele que não se submete a um jogo criativo pelos seus usuários], não há como Peter ajustá-lo às suas necessidades – ele pode aceitá-lo ou rejeitá-lo, mas não modificá-lo de forma criativa de acordo com a sua conveniência. Entretanto, o autor quer evidenciar essa arena discursiva ao trazer, no mesmo parágrafo, tanto a sua afirmação de arrependimento (“I was sorry”), quanto a sua decisão de ficar com Michael até a vinda do reino (“till the kingdom come”), ou seja, até o retorno do Cristo.

É possível perceber, portanto, que o conto, enquanto obra de arte criativa, interage com a vida ao representar os conflitos que pessoas, na vida, travam diante de discursos quer seja da tradição (ao dizer que a homossexualidade é *un-African*), quer da religião (ao classificar os homossexuais como pecadores destituídos da graça do deus cristão). Além disso, ainda em relação à Nigéria, vale destacar, mesmo de forma breve, que o país é um dos que criminalizam a homossexualidade no continente africano. Segundo a página *Map of Countries that Criminalise LGBT People* (2021), há 29 países africanos que criminalizam, de alguma forma, a homossexualidade. Em relação às ex-colônias britânicas (o que é o caso da Nigéria), Gloppen e Rakner (2020) esclarecem que, a partir de 1860, o Império Britânico instituiu o *Indian Penal Code* [Código Penal da Índia] – IPC ao longo de suas colônias. Esse fato também é discutido por Han e O’Mahoney (2014), segundo os quais o colonialismo britânico foi particularmente danoso aos direitos LGBT em suas colônias ao usar a seção 377 do IPC¹⁷, que criminalizava as relações sexuais entre homens chamadas de “unnatural offenses” (ofensas não naturais). A punição para tais crimes variava desde dez anos de prisão até prisão perpétua. A grande questão para Ambani (2017) é que, de forma geral, a maioria das ex-colônias manteve os códigos penais trazidos pelo império britânico depois de sua independência; no entanto, houve aqueles países que,

17. A seção intitulada de “Unnatural offenses” está disponível no site *India Code* (https://www.indiacode.nic.in/show-data?actid=AC_CEN_5_23_00037_186045_1523266765688§ionId=46160§ionno=377&orderno=434).

além de conservarem essas leis, procuraram intensificá-las com as suas próprias, como é o caso de Quênia, Nigéria e Uganda¹⁸. É o que Ambani (2017) chama de “second wave of criminalization of homosexuality” [segunda onda de criminalização da homossexualidade (p. 16)]. No caso específico da Nigéria, o capítulo 21, artigo 214 do *Criminal Code Act* de 1990, a relação carnal “contra a natureza” (“against the order of nature”) é punida com 14 anos de prisão. Já o artigo 217 pune com três anos qualquer homem que cometa ou tente cometer atos de “indecência flagrante” (“gross indecency”) com outro homem, pública ou privadamente. Ademais, em 2013 foi sancionado o decreto chamado *Same Sex Marriage (Prohibition) Act*. Segundo esse decreto, somente casamentos heterossexuais seriam reconhecidos no país. As uniões civis proibidas a casais homossexuais se referem a qualquer tipo de relacionamento – estável ou não –, e a punição pode chegar a 14 anos de prisão. Dessa forma, esse decreto ratifica o *Criminal Code Act* e amplia a sua abrangência, já que ele inclui a proibição de qualquer registro, operação ou participação de organizações LGBTQIA+ e de demonstração de relacionamento amoroso entre pessoas do mesmo sexo com até dez anos de prisão. O rigor com o qual os direitos LGBTQIAPN+ são tratados é discutido por Olaoluwa (2018), segundo o qual essa postura proibitiva do governo nigeriano se apoia em discursos sociais que derivam da trama homofóbica da religião. Van Klinken e Chitando (2016) denunciam a contradição dessas leis que mantiveram o código penal imposto pelos colonizadores, pois elas ironicamente dizem defender os valores africanos quando, de fato, refletem “[...] the Victorian values of a nineteenth-century colonial Christianity” (p.

18. Vale destacar a atualidade dessa discussão. No dia 21 de março de 2023, o parlamento da Uganda aprovou um projeto de lei anti-homossexual, que aguarda a sanção presidencial. Segundo Nyeko (2023), o projeto de lei não apenas corrobora as punições já sancionadas por leis impostas no período da colonização britânica, como amplia esse escopo ao criar “novas ofensas que reduzirão qualquer ativismo sobre as questões de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBT) e erradicarão as pessoas LGBT de qualquer forma de engajamento social na Uganda”. Texto original: “new offenses that will curtail any activism on lesbian, gay, bisexual, and transgender (LGBT) issues and eradicate LGBT people from any form of social engagement in Uganda”.

3)¹⁹.

Vale esclarecer que “The day he came” não representa, de forma direta, o conflito das personagens com as questões legais da Nigéria, o espaço escolhido pelo autor para a sua criação artística. No entanto, esse conflito não deixa de estar no *background*, já que os protagonistas são alunos de Direito e, conseqüentemente, não devem ser ignorantes das leis do país. Mesmo assim, o autor escolhe tornar o centro do conflito a relação que Peter tem com a sua religião, fazendo não só que ele escondesse a sua sexualidade de seus pais protestantes, como, individualmente, questionasse a sua homossexualidade. Nessa criação artística, Dore parece querer hierarquizar os dois elementos antagônicos à homossexualidade, ou seja, a religião e a lei anti-gay na Nigéria, colocando a religião num patamar de maior relevância para o conflito, já que, doutra forma, a própria construção da personagem Larry poderia tomar outros contornos, pois é filho de um juiz em um país que criminaliza a homossexualidade. No entanto, o autor escolhe que Larry seja abertamente gay, sendo o que vai à casa dos pais de Peter para dar-lhes um aviso: “[...] I’m warning you for the last time. Warn your daughter, Peter, to leave my man alone or this world will not contain all of us” (DORE, 2017, p. 58)²⁰. É curioso notar o uso repetido que o autor faz do verbo “warn”: tanto é um aviso (ameaçador) aos pais do Peter – vale lembrar que o pai é pastor e a mãe é uma musicista *gospel* – quanto ao próprio Peter, pois se ele não “deixasse o seu homem em paz” (“leave my man alone”), não haveria espaço no mundo para todos eles (“this world will not contain all of us”). A (re)ação dos pais não é apresentada pelo autor, que apenas introduz, por meio do narrador, o pensamento deles, quando imaginam Peter na cama com um homem “[...] they imagined Peter in bed with a man” (DORE, 2017, p. 58)²¹. Após esse enunciado, o autor escreve “The end” [O fim]. O conto, de fato, termina, mas os sentidos e os discurs-

19. Nossa tradução: “os valores vitorianos de um cristianismo colonial do século XIX”.

20. Nossa tradução: “Estou avisando a vocês pela última vez. Avise a sua filha, Peter, que deve deixar o meu homem em paz ou este mundo não conterà todos nós”.

21. Nossa tradução: “[...] eles imaginaram Peter na cama com um homem”.

sos por ele produzidos permanecem na mente do leitor, que, segundo Bakhtin (2017, p. 36), é um cocriador, já que a “interpretação criadora continua a criação, multiplica a riqueza artística da humanidade”. Essas possibilidades de sentido que são produzidas pelos leitores/intérpretes/cocriadores vão desde possíveis “fins” que eles podem dar às personagens no enredo até o pensamento sobre as repercussões que poderia haver, na vida, caso alguém fosse denunciado a pais protestantes em um país em que a homossexualidade é criminalizada.

Considerações finais

Este artigo teve o objetivo de compreender a construção do conto “The day he came” de Amatesiro Dore no que tange à orquestração feita pelo autor de várias vozes sociais referentes à homossexualidade e ao embate em torno dela feita pela religião e pela tradição que declara ser a homossexualidade *un-African*. Para tal, buscamos perceber como a obra ficcional dialoga com o mundo da vida, trazendo, em sua representação, conflitos vividos por Peter (personagem filho de pais protestantes) no espaço ficcional da Nigéria, país em que a homossexualidade é criminalizada. Foi possível perceber, portanto, que o autor, não só por meio da trama, mas também das escolhas lexicais que faz e do foco narrativo utilizado, cria uma arena de conflitos a partir dos embates vividos por Peter, que oscila entre as suas convicções religiosas (o retorno do Cristo) e seu amor por Michael, entre a sua homossexualidade e a sua tradição como um homem de sangue africano puro. Ao trazer esses conflitos ao centro da obra ficcional, o autor estabelece um diálogo direto com os conflitos na própria vida, em que há, como vimos, uma politização da homossexualidade e uma teologização da homofobia feitas não só por leis que criminalizam a homossexualidade em vários países do continente africano, considerando-a como opção sexual “não natural” e *un-African*, como por dogmas conservadores protestantes que classificam pessoas homossexuais como pecadores e, portanto, destituídas da graça do evangelho que pregam a partir de sua interpretação do seu

texto sagrado.

É importante destacar que as discussões trazidas neste ensaio sobre a relação entre a homossexualidade, a religião, a tradição e as leis não devem ser vistas como um debate essencialista e estereotípico sobre as questões relacionadas à sexualidade em África. Como destaca Epprecht (2013), a história nos faz lembrar que foi exatamente a Europa que estava na linha de frente na luta contra práticas homossexuais nas colônias, o que leva o autor a declarar que a ideia de que a homossexualidade é *un-African* deve muito a autores e propagandistas europeus e norte-americanos que tinham interesse em disseminar essa generalização a despeito do que os próprios africanos tinham a dizer sobre o assunto. Outra observação que o autor traz refere-se à falsa concepção de que a cruzada religiosa contra a homossexualidade em igrejas protestantes é um fenômeno puramente africano. Para ele, não podemos esquecer o papel que igrejas norte-americanas conservadoras têm na disseminação de um discurso anti-LGBT, levando-os a se unirem a bispos e pastores evangélicos no combate à homossexualidade em África. Dessa forma, como é possível perceber, o debate é amplo e não pode ser descontextualizado; tampouco os desafios que se colocam para a comunidade LGBTQIAPN+ em muitos países africanos podem ocultar os avanços que a própria comunidade tem tido ao longo das últimas décadas. Ademais, como foi possível ver neste artigo, vários intelectuais africanos estão discutindo o tema por meio de estudos profícuos, publicados em revistas acadêmicas e antologias, o que vai contra o argumento de que “non-normative sexualities are not a topic of particular interest to African intellectuals or a serious research priority but rather reflect a purely Western-driven agenda or elitist frivolity” (VAN KLINKEN; CHITANDO, 2016, p. 2)²².

Para finalizar, trazemos a voz de Medviédev (2012): “os gêneros li-

22. Nossa tradução: “sexualidades não normativas não são um tópico de interesse específico de intelectuais africanos ou uma prioridade de pesquisa séria, e refletem uma agenda puramente ocidental ou uma frivolidade elitista”.

terários bem consolidados enriquecem nosso discurso interior com novos procedimentos de tomar consciência e compreender a realidade” (p. 198). Nesse sentido, a arena de vozes dentro de “The day he came” permitiu que vozes de intelectuais e religiosos, africanas ou não, divergentes ou não, fossem ouvidas ao longo deste texto, permitindo que nós também tivéssemos consciência e compreendêssemos as discussões sobre a politização da homossexualidade e a teologização da homofobia em África de forma não essencialista e mais plural.

Referências

- AMBANI, J. O. A triple heritage of sexuality? Regulation of sexual orientation in Africa in historical perspective. In: NAMWASE, S., JJUUKO, A. (ed.). *Protecting the human rights of sexual minorities in contemporary Africa*. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2017. p.14-50.
- BAKHTIN, M. O discurso no romance. In: BAKHTIN, M. *Teoria do romance I: a estilística*. Tradução, prefácio, notas e glossário de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015. p. 19-241.
- BAKHTIN, M. Fragmentos dos anos 1970-1971. In: BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017. p. 21-56.
- BAKHTIN, M. *Teoria do romance II: as formas do tempo e do cronotopo*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.
- BENYA, F. Pentecostalism, media and the politics of homosexuality in contemporary Ghana. *The African Journal of Gender and Religion*, v. 25, n. 1, p. 125-149, 2019. Disponível em: <https://ajgr.uwc.ac.za/index.php/AJGR/article/view/7>. Acesso em: 06 nov. 2021.
- CHRISTIAN Clerics in Ghana Organise National Prayer Against Same-Sex Union. *Sahara Reporters*, 23 mar. 2021. Disponível em: <http://saharareporters.com/2021/03/23/christian-clerics-ghana-organise-national-prayer-against-same-sex-union>. Acesso em: 07 nov. 2021.
- COALITION to pray homosexual and gay out of Ghana. *GhanaWeb*, 30 maio 2018. Disponível em: <https://www.ghanaweb.com/GhanaHomePage/NewsArchive/Coalition-to-pray-homosexual->

- and-gay-out-of-Ghana-656024. Acesso em: 07 nov. 2021.
- CONNELL, R. W. Políticas da masculinidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. *Educação e realidade*, v. 20, n. 2, p. 185-206, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71725/40671>. Acesso em: 03 nov. 2021.
- CONSTITUTION of the Republic of South Africa, 1996. Disponível em: <https://www.gov.za/documents/constitution-republic-south-africa-1996>. Acesso em: 15 nov. 2021.
- CRIMINAL code act: laws of the Federation of Nigeria, 1990. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/49997ade1a.html>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- DEROGATIS, A. Varieties of interpretations: Protestantism and sexuality. In: MACHACEK, D. W.; WILCOX, M. M. (ed.). *Sexuality and the world's religions*. Santa Bárbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2003. p.233-253.
- DORE, O. The day he came. In: XABA, M.; MARTIN, K. (ed.). *Queer Africa 2: new stories*. Braamfontein, South Africa: MaThoko's Books, 2017. p. 47-58.
- EPPRECHT, M. *Sexuality and social justice in Africa: Rethinking homophobia and forging resistance*. London; New York: Zed Books, 2013.
- GLOPPEN, S.; RAKNER, L. LGBT rights in Africa. In: ASHFORD, Ch.; MAINE, A. (ed.). *Research Handbook on Gender, Sexuality and the Law*. Cheltenham, Inglaterra: Edward Elgar Publishing, 2020. p. 194-209.
- HAN; E.; O'MAHOONEY, J. British colonialism and the criminalization of homosexuality. *Cambridge Review of International Affairs*, v. 27, n. 2, p. 268-288, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09557571.2013.867298>. Acesso em: 09 nov. 2021.
- HOMOSEXUALITY: Anglican Communion in Nigeria affirms rejection. *The Nation*, Lagos, 28 fev. 2021. Disponível em: <https://thenationonlineng.net/homosexuality-anglican-communion-in-nigeria-affirms-rejection/>. Acesso em: 04 nov. 2021.
- MAP of Countries that Criminalise LGBT People. *Human Dignity Trust*, 2021. Disponível em: <https://www.humandignitytrust.org/lgbt-the-law/map-of-criminalisation/>. Acesso em: 04 nov. 2021.
- MATEUS. In: Bíblia: tradução ecumênica. Tradução da Editora Loyola de La Bible: traduction ecuménique de la Bible. São Paulo: Loyola,

1994. p.1856-1917.
- MEDVIÉDEV, P. N. *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. Tradução de Ekaterina V. Américo e Sheila Grillo. São Paulo: Contexto, 2012.
- MSIBI, Th. The Lies We Have Been Told: On (Homo)Sexuality in Africa. *Africa Today*, v. 58, n. 1, p. 54-77, 2011. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/454290>. Acesso em: 11 nov. 2021.
- MUTUA, M. It is nonsense to assert that being gay is un-African. *LGBT Asylum News*, 2009. Disponível em: <http://madikazemi.blogspot.com/2009/11/it-is-nonsense-to-assert-that-being-gay.html>. Acesso em: 10 nov. 2021.
- MUTUA, M. Sexual orientation and human rights: putting homofobia on trial. In: TAMALE, S. (ed.). *African sexualities: a reader*. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2011. p.452-462.
- NAMWASE, S., JJUUKO, A.; NYARANGO, I. Sexual minorities' rights in Africa: What does it mean to be human; and who gets to decide? In: NAMWASE, S., JJUUKO, A. (ed.). *Protecting the human rights of sexual minorities in contemporary Africa*. Pretoria: Pretoria University Law Press, 2017. p. 2-12.
- NASCIMENTO, W. F. Às Margens: Notas Escritas entre a Filosofia e a Sexualidade. *Revista Ártemis - Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades*, v. 13, n. 1, p. 21-34, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/14228>. Acesso em: 03 nov. 2021.
- NYEKO, O. Ugandan Parliament Passes Extreme Anti-LGBT Bill: President Should Reject Bill, Stop Systemic Oppression. *Human Rights Watch*, 2023. Disponível em: <https://www.hrw.org/news/2023/03/22/ugandan-parliament-passes-extreme-anti-lgbt-bill>. Acesso em: 23 mar. 2023.
- OLAOLUWA, S. The human and the non-human: African sexuality debate and symbolisms of Transgression. In: MATEBENI, Z.; MONRO, S.; REDDY, V. (ed.). *Queer in Africa: LGBTQI Identities, Citizenship, and Activism*. London; New York: Routledge, 2018. p. 20-40.
- PRETTY. In: *Dictionary.com, LCC*. Disponível em: <https://www.dictionary.com/browse/pretty>. Acesso em: 23 mar. 2023.
- RAMOS, M. M.; CERQUEIRA-SANTOS, E. Effeminacy, hyper-masculinity and hierarchy. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 72, n. 1, p. 159-172, 2020. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/>

- scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000100011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 nov. 2021.
- RATELE, K. Male sexualities and masculinities. *In*: TAMALE, S. (ed.). *African sexualities: a reader*. Cape Town; Dakar; Nairobi; Oxford: Pambazuka Press, 2011. p. 399-419.
- SACCONI, L. A. *Grande dicionário Sacconi: da língua portuguesa: comentado, crítico e enciclopédico*. São Paulo: Nova Geração, 2010.
- SAME Sex Marriage (Prohibition) Act, 2013. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/52f4d9cc4.html>. Acesso em: 20 jun. 2021.
- TAYWADITEP, K. J. Marginalization among the marginalized: gay men's anti-effeminacy attitudes. *Journal of Homosexuality*, v. 42, n. 1, p. 1-28, 2002. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v42n01_01. Acesso em: 03 nov. 2021.
- VOLÓCHINOV, V. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.
- VAN KLINKEN, A.; CHITANDO, E. Introduction: Christianity and the politics of homosexuality in Africa. *In*: CHITANDO, E.; VAN KLINKEN, A. (ed.). *Christianity and Controversies over Homosexuality in Contemporary Africa*. London; New York: Routledge, 2016.p. 1-17.
- WILCOX, M. M. Innovation in exile: religion and spirituality in lesbian, gay, bisexual, and transgender communities. *In*: MACHACEK, D. W.; WILCOX, M. M. (ed.). *Sexuality and the world's religions*. Santa Bárbara, California: ABC-CLIO, Inc., 2003. p. 325-357.



Texto enviado em

21.08.2023

Aprovado em

14.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor em Teologia (EST / São Leopoldo). Professor da Faculdade Adventista (UNASP). Contato: saacmeira@gmail.com

** Mestra em Teologia (EST - São Leopoldo). Contato: vanessarmeira@gmail.com

Reflexões sobre o tempo em “Alice no país das Maravilhas”, de Lewis Carroll

Reflections on time in “Alice in Wonderland”, by Lewis Carroll

*Isaac Malheiros

**Vanessa Meira,

Resumo

Este artigo tem como objetivo estabelecer, através de uma leitura atenta e uma revisão de literatura, o diálogo entre a literatura nonsense e a teologia cristã a partir da obra de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*. Na obra de Carroll destacam-se temas com grande potencial para a discussão teológica, dentre os quais destacaremos a questão do tempo, um tema altamente discutido nos dias de Carroll e com o qual ele estava familiarizado. A leitura do texto de Carroll à luz da teologia cristã levanta ricas reflexões teológicas a respeito de *chronos* e *kairós*, bem como suscita discussões a respeito da tensão entre a efemeridade da vida e o aproveitamento do tempo. O artigo compara duas concepções de tempo, mostrando como o Coelho Branco representa o tempo implacável e urgente, enquanto o Chapeleiro Maluco simboliza um tempo subjetivo e pausado. Carroll convida os leitores a explorar curiosas reflexões sobre o tempo enquanto caem na realidade absurda do País das Maravilhas.

Palavras-chave: Teologia e literatura; Tempo; Alice no País das Maravilhas; Lewis Carroll.

Abstract

This article seeks to establish a dialogue between nonsense literature and Christian theology, focusing on Lewis Carroll's work "Alice in Wonderland." By closely examining the text and conducting a literature review, the article highlights themes with significant potential for theological discussion, notably the theme of time, an extensively debated subject during Carroll's era and one that he was well acquainted with. Exploring Carroll's narrative through the lens of Christian theology generates profound reflections on concepts like *chronos* and *kairós*, prompting discussions about the interplay between life's fleeting nature and the utilization of time. The article juxtaposes two concepts of time: the White Rabbit embodies relentless and urgent time, while the Mad Hatter embodies a subjective and pleasant time. Carroll's narrative encourages readers to engage in thought-provoking contemplations about time as they tumble into the surreal world of Wonderland.

Keywords: Theology and literature; Time; Alice in Wonderland; Lewis Carroll.

Introdução

Alice no País das Maravilhas, de Lewis Carroll, é uma obra que não perdeu seu encanto mesmo após tantos anos (foi publicado em 1865). Para Virginia Woolf (1947), Lewis Carroll primeiramente nos faz dormir, e então nos transforma em crianças. A escritora diz isso porque a aventura de Alice começa com aqueles sonhos em que a criança está caindo, caindo, e, antes de sentir o impacto, ela acorda. Mas, diferentemente desse sonho tão recorrente na infância, Alice não acorda antes do impacto, e a queda demora muito a terminar. Carroll dá continuidade ao sonho, e convida o leitor a imaginar o que aconteceria se, ao final da queda, não viesse um despertar repentino e assustado.

Este artigo fará uma reflexão teológica (numa perspectiva cristã), através de uma pesquisa bibliográfica, na obra de Carroll. Pesquisas anteriores sugeriram que a literatura *nonsense* não tinha nenhum sentido teológico ou religioso (LECERCLE, 1994; POLHEMUS, 1982), e que, na verdade, fornecia um meio de escapar da religião. Porém, em A

Theology of Nonsense, Gabelman (2016) refutou tais ideias, e explorou as conexões entre a literatura *nonsense* e a teologia, desafiando as alegadas dificuldades de interação entre as duas disciplinas, e reavaliando o papel da teologia como um componente essencial na compreensão da literatura *nonsense*. Este artigo parte dessa pressuposição de Gabelman de que é possível fazer pontes entre a teologia e a literatura *nonsense*. Nesta análise, será tomado o cuidado de não transformar o texto de Lewis Carroll em algo sem vida e com sentidos estanques. O objetivo deste artigo é encontrar pistas filosóficas que possam ter uma correspondência teológica na questão do tempo, assunto de grande importância na obra de Carroll.

O que justificou essa empreitada? Carroll era cristão, da Igreja da Inglaterra, e foi ordenado diácono em 1861. Apesar de não expressar uma credulidade tão pujante quanto a da Rainha Branca (“Ora, algumas vezes cheguei a acreditar em até seis coisas impossíveis antes do café da manhã!” [CARROLL, 2019, p. 227-228]), Carroll evitou controvérsias religiosas e, de maneira geral, permaneceu sendo religioso e teologicamente ortodoxo (PRIOR, 2015; LANE, 2015). Embora ele não tenha escrito explicitamente sobre suas crenças cristãs, “sussurros da glória de Deus ecoam por toda a sua obra” (PRIOR, 2015). Assim, este artigo não tentou fazer uma leitura forçada em busca de criar artificialmente alguma teologia na obra de Carroll, mas buscou lançar luz sobre o que possivelmente está lá. Como a Duquesa declara em *Alice no País das Maravilhas*: “Tudo tem uma moral, é questão de saber encontrá-la” (CARROLL, 2019, p. 105). Este artigo é uma tentativa de seguir essa sugestão.

1. A fantástica lógica *nonsense* de Carroll

A obra de Carroll é classificada como “literatura *nonsense*”. O *nonsense* brinca com a lógica e com as palavras, consistindo no “mais puro ludismo” (BASTOS, 2001, p. 17). Ao contrário do que sugere o nome, o

nonsense não é algo sem sentido, mas é a negação de um não sentido: “negação remete a uma afirmação e é assim que o ‘nonsense’ prova a existência do sentido: paradoxalmente” (BASTOS, 2001, p. 3). O *nonsense* não consiste em palavras jogadas aleatoriamente, sem nenhuma norma. Pelo contrário, o *nonsense* exige muita criatividade e habilidade linguística (HAUGHTON, 1988).

Na literatura *nonsense* de Carroll, existe uma polifonia de sentidos, e a realidade surreal do País das Maravilhas tem sua lógica própria. Chesterton (2008, p. 83) fala sobre a singularidade da realidade do mundo da fantasia:

Mas quando ergui a cabeça acima da cerca dos elfos e comecei a notar o mundo natural, observei um fato extraordinário. Observei que homens eruditos de óculos estavam conversando das coisas reais que aconteciam — nascimento e morte e coisas assim — como se ELAS fossem racionais e inevitáveis. Falavam como se o fato de as árvores darem frutos fosse tão NECESSÁRIO quanto o fato de que uma mais duas árvores são três. Mas não é. Há uma enorme diferença pelo teste do país das fadas, que é o teste da imaginação. Não podemos IMAGINAR dois mais um não somando três. Mas pode-se facilmente imaginar árvores que não produzem frutos; pode-se imaginá-las produzindo candelabros ou tigres pendurados pelo rabo.

A lógica do reino da fantasia e da imaginação é completamente outra, não que seja oposta a lógica do mundo *natural*, pois não há como colocar em oposição mundos que se alinham, que fluem lado a lado como rios vizinhos. É apenas a lógica singular de um lugar que Chesterton (2008, p. 82) chama de “país ensolarado do bom senso”. O que podemos fazer é tomar os atalhos que a história nos oferece, passar pelas portas que a narrativa nos abre, e ir imaginando o que poderia vir a seguir. Ou imaginar o que havia ali antes, sem aprisionar o sentido da história, e sem fechar as portas pelas quais passamos - como faziam as crianças de C. S. Lewis ao entrarem no guarda-roupas que levava a Nárnia (LEWIS, 2005). Mantendo as portas abertas, mantemos a possibilidade de outros

sentidos para nossa narrativa.

Martin Gardner (2009, p. vii), comentarista da edição comentada de *Alice no País das Maravilhas* da editora Zahar, alerta-nos quanto a esse cuidado, ao introduzir delicadamente a obra de Carroll:

Convém dizer de saída que há algo de insensato numa Alice comentada. Escrevendo em 1932, no centésimo aniversário do nascimento de Lewis Carroll, Gilbert K. Chesterton expressou seu “medo terrível” de que a história de Alice já tivesse caído sob as mãos pesadas dos acadêmicos e estivesse se tornando “fria e monumental como um túmulo clássico”.

É importante, então, manter a vitalidade *nonsense* da obra de Lewis Carroll, entendendo que a ordem natural das coisas poderia ser outra, e que o País das Maravilhas, onde a ordem natural reinante é totalmente diferente da ordem natural que conhecemos, é um mundo construído no avesso do espelho, do outro lado, e que ali provavelmente algumas coisas estarão invertidas. Ou que, talvez, a realidade em que vivemos é justamente o avesso do espelho. A excursão de Alice no País das Maravilhas é, de qualquer forma, o encontro de dois mundos.

2. As origens de Alice e do País das Maravilhas

Lewis Carroll era o pseudônimo do inglês Charles Ludwidge Dodgson, um dos dez filhos de um pastor anglicano e que cresceu em um ambiente cheio de crianças cercadas de histórias. O objetivo do pai de Carroll era que ele se dedicasse também à vida religiosa, porém, o interesse de Carroll por geometria, álgebra e lógica fez com que ele trilhasse outros caminhos e optasse pela docência. Carroll foi convidado para dar aulas na Universidade de Oxford e lá conheceu Henry Liddell, que veio a ser seu grande amigo. Liddell era pai de uma menina chamada Alice, fonte de inspiração para *Alice no País das Maravilhas*.¹

1. Para uma breve biografia de Lewis Carroll, acessar o site da editora LPM, disponível em: <https://bit.ly/2N11YVm>. Acesso em: 01 ago. 2022.

Carroll também foi fotógrafo amador, e colecionava fotografias de meninas entre 8 e 12 anos de idade, dentre elas, fotos de Alice Liddell. Carroll era um homem solitário, nunca se casou e sua vida particular foi marcada por sua excêntrica amizade com crianças, em especial, Alice Liddell. Aparentemente, as aventuras de *Alice no País das Maravilhas* são fruto de uma história criada espontaneamente para entreter as filhas de Henry Liddell. No entanto, apesar dessa ideia inicial, *Alice no País das Maravilhas*, foi publicado sem mirar um público específico, não era exatamente direcionado ao público infantil e provavelmente essa tenha sido uma ideia muito acertada. Duas hipóteses foram construídas para a escolha do nome da personagem: Carroll teria dedicado a história à caçula de Liddell ou seria a pronúncia inglesa das iniciais de seu pseudônimo “L” e “C”.

Alice no País das Maravilhas não é tanto a história de uma menina confusa e indefesa. Alice é corajosa, audaciosa, curiosa e, sua história, definitivamente, não é para fazer crianças ou adultos dormirem e sim, para fazê-los despertarem. Woolf reitera que não importa quão velho seja o leitor, não importa quão importante ou quão insignificante o leitor seja (ou considere-se), certamente a leitura das aventuras de Alice o fará sentir-se criança novamente (WOOLF, 1947).

Corso e Corso (2011, p. 279-280) abordam a atemporalidade da narrativa de Carroll:

o que a faz ser tão tocante para tantos por tanto tempo? O começo da resposta também é direto e simples: o pensamento de Lewis Carroll era simpático à representação do mundo e aos sentimentos que são peculiares às crianças, gostava de exercitar-se na lógica infantil e soube descrevê-la de forma que adultos e crianças se sentissem implicados nela.

Contudo, é curioso perceber que uma obra atemporal contém discussões profundas sobre o tempo. Os próximos tópicos irão se debruçar sobre esse tema.

3. Alice e reflexões sobre *chronos* e *kairós*

No País das Maravilhas, o conceito de tempo é turbulento. A maioria dos relógios na Grã-Bretanha já havia adotado o padrão de Greenwich em 1855, uma década antes da publicação do País das Maravilhas (DOLAN, [s.d.]). Com a uniformização dos relógios impulsionada pelos horários fixos das fábricas e ferrovias, a noção de tempo deixou de ser local para gradualmente se tornar universal (HUTCHEON, 2020). A pressão social resultante dessa mudança é evidenciada pela pressa do Coelho Branco, e a curiosidade de Alice em relação a esse personagem apressado ilustra a obsessão do livro com a temática do tempo.

As aventuras da menina começam com seu tédio diante de um livro que não tinha figuras e nem diálogos (CARROLL, 2009, p. 13), talvez ela tivesse entendido que a leitura não dialogava com ela e concluiu, portanto, que a leitura era entediante. Mas o fato é que um livro sem figura e diálogos pode libertar a imaginação de quem lê. Como não há a imagem do que se leu, é necessário portanto, imaginar o que está sendo descrito ali e assim, criar um diálogo entre o leitor e o texto.

Então, passa diante dela um coelho branco, vestido como um lorde e se dizendo atrasado. Alice não se espantou com o fato de um coelho falar, e: “quando pensou sobre isso mais tarde, ocorreu-lhe que deveria ter ficado espantada, mas na hora tudo pareceu muito natural” (CARROLL, 2009, p. 13). O Coelho Branco olhava a todo momento para o relógio, ansioso e preocupado pelo fato de estar atrasado.

O Coelho entra num país cercado de maravilhas e não se encanta com nada, pois o relógio não deixa, o tempo inteiro acusando-o de estar em descompasso com seus compromissos. O tempo não para, o relógio impiedosamente gira seus ponteiros, e o Coelho Branco, cercado por coisas extraordinárias, não consegue se conectar com nada, pois só tem olhos para o relógio.

Essa cena desperta a temática temporal em *Alice no País das Maravilhas*. Os relógios expõem o indivíduo imerso na sociedade regu-

lada pelo fluxo do tempo. Os relógios, tornados símbolos de respeitabilidade humana, juntamente com os relógios de fábrica, eram os instrumentos que orquestravam o ritmo do trabalho industrializado. Carroll, entusiasta das ferrovias, lançou os livros de Alice numa época em que os horários das ferrovias impunham a uniformização do tempo em toda a Grã-Bretanha, nas fábricas e nas linhas ferroviárias.

Dada sua formação matemática e sua posição como professor universitário, Carroll estava ciente das discussões do século XIX sobre tempo e espaço, bem como das sugestões inovadoras que desafiavam os paradigmas euclidianos. O que ele, como Dodgson, acreditava profissionalmente sobre o tempo transcendeu na ficção de Carroll, abrindo espaço para ideias não-euclidianas sobre o tempo e o espaço (BEER, 2011).

O texto de Carroll apresenta Alice insistindo em abordar os eventos de maneira sequencial e histórica, uma sucessão de acontecimentos - um conceito temporal que os gregos chamavam de *chronos*. As figuras mitológicas do titã Kronos (pai de Zeus) e do deus órfico Chronos frequentemente são confundidas como entidades associadas ao tempo.² Apesar das discrepâncias na grafia dos nomes nas narrativas mitológicas, ambos são reconhecidos como divindades que governam o tempo.

Na *Teogonia* de Hesíodo, na tradução de Jaa Torrano (1995, p. 3), o tradutor comenta que um dos aspectos do pensamento religioso grego é “a noção mítica do tempo como temporalidade da Presença divina”, toda ocorrência na Terra é intervenção divina. Hesíodo narra a “segunda fase cósmica”, que é o reinado de Kronos (ou Saturno, na versão romana da narrativa). Após castrar seu próprio pai, Kronos criou um espaço entre a Terra e o céu, onde tudo o que nascia e brotava era temporário. Kronos, com medo de uma traição por parte de seus filhos, devorava todos eles, assim como o tempo, que traz um fim a tudo que um dia teve um começo. Kronos, portanto, é o deus que representa e personifica o tempo,

2. Provavelmente, a figura de *Chronos* foi desenvolvida pelos órficos a partir do mito grego de *Kronos* (ver LÓPEZ-RUIZ, Carolina. *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. p. 130-170).

impiedoso e voraz.

Enquanto isso, na adaptação órfica, Chronos distingue entre dia e noite, conferindo estabilidade e uma duração definida, com começo e fim. No entanto, a discussão sobre Kronos e Chronos não é central para os objetivos desta pesquisa. Neste artigo, a grafia *chronos* foi adotada, pois é a palavra grega que se refere ao tempo sequencial, fornecendo a base para a cronologia linear que os seres humanos acreditam ser mensurável.

A distinção conceitual que importa para a análise proposta neste artigo é entre *chronos* e *kairós* - palavras gregas que denominam divindades gregas do tempo e que são traduzidas como “tempo” no Novo Testamento. Há diferentes narrativas sobre a origem do deus *Kairós*, filho de Zeus, na mitologia grega. Contudo, ele ficou associado à manifestação de um tempo específico, não uniforme nem estático, mas sempre em movimento e refletindo o melhor instante presente. Assim, *kairós* seria o tempo oportuno, o tempo certo.

No Novo Testamento, por vezes, *chronos* e *kairós* podem ser sinônimos (por exemplo, Mt 11:25 e Lc 8:13) e suas nuances conceituais não devem ser forçadas contra o contexto natural dos textos em que aparecem, a fim de criar distinções teológicas. No entanto, há funções distintas para *chronos* e *kairós* no texto bíblico.

Seguindo a moldura conceitual que acompanha a origem dessas palavras, no Novo Testamento, em geral, o termo *kairós* é qualitativo, referindo-se a um momento específico (por exemplo, Mt 26:18) ou a uma oportunidade (por exemplo, Gl 6:10). Por outro lado, *chronos* tende a ser utilizado de maneira mais quantitativa, indicando uma duração mensurável (por exemplo, Mt 25:19 e Mr 9:21) ou um ponto no tempo (por exemplo, Mt 2:7 e Hb 5:12). Além disso, mesmo quando esses termos gregos não são utilizados, é possível encontrar em alguns textos bíblicos o conceito que eles carregam.

Não é o propósito deste artigo explorar minuciosamente as poten-

cialidades teológicas da literatura de Carroll a respeito do tempo, mas apenas apontar possibilidades. A questão do tempo sempre foi conteúdo importante das religiões, mesmo no “antigo paganismo [...] o homem procurava governar o tempo por meio de ritos cujo propósito era controlar o tempo e a natureza. Nos cultos de fertilidade e caos, os homens acreditavam poder [...] reverter o tempo e a ordem”, dentre outras coisas (KAISER JR., 2015).

Em *O homem e o tempo*, livro XI das Confissões, Agostinho (1964) apresenta Deus como criador do tempo e independente do tempo. Ele atribui a eternidade a Deus, e estabelece que a eternidade é maior que o tempo e não pode ser medida cronologicamente pelo tempo como a soma de vários momentos. Na eternidade, tudo é presente, enquanto o tempo nunca é todo presente. Para Agostinho, a categoria temporal só cabe às criaturas, não ao Criador. A finitude humana é implacavelmente descrita em termos cronológicos: “Os dias da nossa vida sobem a setenta anos ou, em havendo vigor, a oitenta; neste caso, o melhor deles é cansada e enfado, porque tudo passa rapidamente, e nós voamos” (SI 90:10).

Contudo, na teologia cristã, a Divindade entra no tempo das criaturas por meio da encarnação de Cristo. A opressão temporal a que o Coelho Branco se submete pode ser comparada (e contrastada) com a postura autônoma com que Jesus Cristo por vezes parece lidar com o tempo nos evangelhos. Avisado da doença de seu amigo Lázaro, Jesus não foi visitá-lo imediatamente, mas “ainda se demorou dois dias no lugar onde estava” (Jo 11,6). Ao longo de seu ministério, ele repetiu algumas vezes: “não chegou a hora” (por exemplo, Jo 7,6-8). E em outros momentos, ele afirmou: “chegou a hora” (por exemplo, Mc 14,41). A expectativa escatológica cristã também envolve esperar o tempo passar até à chegada de um tempo determinado: “Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça” (2Pe 3,13). Portanto, *chronos* e *kairós* aparecem debaixo da soberania divina.

O Coelho Branco toca num assunto extremamente discutido pela

teologia e pela filosofia: como lidar com o tempo? Aprender a lidar com o presente, sem a ansiedade com o futuro, porque afinal, pensar no futuro é presente, pois se pensa nele hoje. Agostinho explica a primazia do presente:

Mas o que agora parece claro e manifesto é que nem o futuro, nem o passado existem, e nem se pode dizer com propriedade, que há três tempos: o passado, o presente e o futuro. Talvez fosse mais certo dizer-se: há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro, porque essas três espécies de tempos existem em nosso espírito e não as vejo em outra parte. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a intuição direta; o presente do futuro é a esperança (AGOSTINHO, 1964, p. 20).

A atitude do Coelho contrasta com as palavras de Jesus Cristo a respeito da ansiedade: “Não andeis, pois, ansiosos pelo dia de amanhã, porque o dia de amanhã a si mesmo trará seu cuidado; ao dia bastam os seus próprios males” (Mt 6,34). A grande preocupação humana deveria ser com o presente, vivê-lo com intensidade e intencionalidade para que as atitudes do presente influenciem o *presente do futuro* com atos e com *esperança*. A evocação das lembranças se dá no presente. O tempo como duração não é matematicamente circunscritível, confina com o passado e o futuro imediato. O passado imediato é a sensação, o futuro imediato é a ação (NICOLA, 2005, p. 433).

Inegavelmente, Alice chega ao País das Maravilhas percebendo o tempo como *chronos*, uma sucessão contínua de momentos. No entanto, por meio do Chapeleiro, Carroll introduz uma nova abordagem do tempo. De acordo com o Chapeleiro, é possível (e crucial) envolver-se diretamente com o próprio tempo, visto que ele não é apenas o pano de fundo para as interações. O episódio que ilustra isso de forma mais clara é o do “chá maluco”, encontrado no sétimo capítulo (CARROLL, 2009, p. 80-91). Nesse diálogo, o tempo, é tratado como uma pessoa. O Chapeleiro havia feito uma pergunta para Alice, em forma de enigma: qual a diferença entre um corvo e uma escrivanhinha? A menina pensou

por um tempo e o diálogo é o que se segue:

“Já decifrou o enigma?”, indagou o Chapeleiro, voltando-se de novo para Alice.

“Não, desisto”, Alice respondeu. “Qual é a resposta?”

“Não tenho a menor ideia”, disse o Chapeleiro.

“Nem eu”, disse a Lebre de Março.

Alice suspirou, entediada. “Acho que vocês poderiam fazer alguma coisa melhor com o tempo”, disse, “do que gastá-lo com adivinhações que não têm resposta”.

“Se você conhecesse o Tempo tão bem quanto eu”, disse o Chapeleiro, “falaria dele com mais respeito” (CARROLL, 2009, p. 85).

Alice considera essa conversa como uma perda de tempo, embora a realidade seja que o tempo se desenrola de maneira distinta da cronologia usual à qual ela está habituada. O Chapeleiro, por sua vez, percebe que Alice não compreende verdadeiramente o tempo e não mantém uma relação harmoniosa com essa entidade.

O Chapeleiro, cujo relógio só marca o dia do mês e não a hora (CARROLL, 2009, p. 83), pede cautela ao lidar com o tempo, antropomorfizado,³ pois o tempo pode não ser tão benevolente com quem o trata desrespeitosamente. O tempo “não suporta apanhar” segundo o Chapeleiro, mas se o tratarmos bem e com o devido respeito “ele faria praticamente tudo o que você quisesse com o relógio” (CARROLL, 2009, p. 86), e não seria preciso viver escravizado pelo relógio, ansiosos e asfixiados pelos prazos vencendo como estava o Coelho Branco. O vilão, portanto, é mais que o relógio, é a forma como o sujeito usa o tempo. O tempo só é vilão de quem se deixou escravizar pelo relógio. O Chapeleiro e Alice num diálogo simples, convidam o leitor a uma análise do seu cotidiano, do seu relacionamento com o tempo.

3. No texto em inglês, há nas palavras do Chapeleiro um trocadilho que nem sempre é preservado nas versões em português. Ao repreender Alice pelo modo como ela se refere ao tempo, ele diz: “If you knew Time as well as I do, [...] you wouldn't talk about wasting it. It's *him*”. Ou seja, o tempo não é uma coisa, mas uma pessoa.

No mundo de Carroll, vários dias podem vir de uma só vez.⁴ Além disso, no País das Maravilhas o tempo pode parar para alguns e passar muito rápido para outros,⁵ e a sequência dos eventos pode ser distorcida de tal forma que eventos futuros aconteçam no passado ou no presente.⁶ A Rainha Branca relata sobre o tempo: “[...] há o Mensageiro do Rei. Está na prisão agora, sendo punido, e o julgamento não vai nem começar até quarta-feira que vem, e, é claro, o crime vem por último” (CARROLL, 2009, p. 224).

É essencial ressaltar a distinção entre duas manifestações do relógio na narrativa de Carroll. A primeira aparição do relógio, junto ao Coelho Branco, pode insinuar que, apesar do tempo fluir rapidamente no País das Maravilhas, ele ainda progride de maneira cronológica, sequencial. Entretanto, quando o relógio reaparece durante o encontro do “chá maluco”, a situação se inverte: o relógio do Chapeleiro, que marca apenas os dias do mês ao invés das horas, está atrasado dois dias (CARROLL, 2009, p. 83). A implicação aqui é que o tempo é incontrolável e não suscetível de definição precisa. O tempo, personificado na narrativa, exibe um comportamento caprichoso e impulsivo, sujeito a relativizações. Após um desentendimento com o Chapeleiro (“[...] tivemos uma briga no ano passado” [CARROLL, 2009, p. 85]), o tempo passa a rigidamente registrar seis horas no relógio do Chapeleiro.

4. “‘No nosso país’, comentou [Alice], ‘os dias da semana vêm um de cada vez.’ A Rainha Vermelha disse: ‘É uma maneira lastimável de fazer as coisas. Aqui, geralmente os dias e as noites vêm em dois ou três por vez, e no inverno de vez em quando temos até cinco noites juntas... para aquecer mais, sabe’” (CARROLL, 2009, p. 294).

5. “Mas, se você e ele vivessem em boa paz, ele faria praticamente tudo o que você quisesse com o relógio. Por exemplo, suponha que fossem nove horas da manhã, hora de estudar as lições; bastaria um cochicho para o Tempo, e o relógio giraria num piscar de olhos! Uma e meia, hora do almoço!” (CARROLL, 2009, p. 85). “‘E desde aquele momento’, continuou o Chapeleiro, desolado, ‘ele não faz o que peço! Agora, são sempre seis horas’” (CARROLL, 2009, p. 86).

6. “Viver às avessas!” Alice repetiu em grande assombro. “Nunca ouvi falar de tal coisa!” “...mas há uma grande vantagem nisso: a nossa memória funciona nos dois sentidos.” “Tenho certeza de que a minha só funciona em um”, Alice observou. “Não posso lembrar coisas antes que elas aconteçam.” “É uma mísera memória, essa sua, que só funciona para trás”, a Rainha observou. (CARROLL, 2009, p. 224).

A qualidade kairótica do tempo já surge no início da história, quando é relativizado durante a própria queda de Alice no poço: ela teve um tempo considerável enquanto descia para observar e contemplar o que estava ocorrendo (CARROLL, 2009, p. 14-16). O tempo kairótico nem sempre é intrigante ou divertido. Alice parece ficar impaciente e, posteriormente, sonolenta durante a longa queda no poço. Similarmente, no “chá maluco”, a cerimônia de beber chá, um ritual de importância na Grã-Bretanha vitoriana e visto como um símbolo da sociedade civilizada, se transforma em um cenário com personagens sonolentos e adormecidos, uma caricatura da realidade monótona. No desfecho da história, quando a irmã de Alice a exorta: “agora, vá depressa tomar o seu chá; está ficando tarde” (CARROLL, 2009, p. 146), a rotina cronológica é restabelecida, encerrando o intrigante tempo kairótico do sonho.

4. Tensão entre duas dimensões temporais

Para o filósofo Kierkegaard (1979, p. 195), “o homem é uma síntese [...] de temporal e de eterno”. A temporalidade paradoxal do *País das Maravilhas* pode apontar para a coexistência dessa dualidade. Essa analogia também pode remeter ao texto bíblico: “para o Senhor um dia é como mil anos, e mil anos como um dia” (2Pe 3,8). C. S. Lewis (2002, p. 38) também explora a ideia de que o ser humano pode experimentar uma dimensão que transcende a cronologia linear, ao fazer com que o tempo em Nárnia passe maneira muito diferente: “Embora tenhamos passado muito tempo em Nárnia, quando retornamos pelo guarda-roupa parecia que não havia passado tempo algum”.

Isso aponta para uma realidade onde há duas dimensões temporais distintas existindo paralelamente. A conversa a respeito do conceito de tempo que se desenrola durante o “chá maluco” está fundamentada em concepções ligadas ao infinito e às leis do movimento. Na era vitoriana, as leis do movimento haviam adquirido grande controvérsia. Carroll mantinha uma amizade com o matemático J. J. Sylvester, que, durante

um discurso na Associação Britânica para o Avanço da Ciência em 1866, aventurou a possibilidade da existência de uma quarta dimensão, para além do espaço tridimensional que nos é familiar (BEER, 2011, p. 39). A jornada de Alice através do espelho pode ter sido inspirada pelas teorias emergentes naquela época acerca de outras dimensões e distintas concepções de tempo.

A Rainha Vermelha, em *Alice através do espelho*, ouvindo que os dias vêm um de cada vez no país de Alice, diz: “Essa é uma maneira lastimável de fazer as coisas. Aqui, geralmente os dias e as noites vêm em dois ou três por vez, e no inverno, de vez em quando temos até cinco noites juntas... para aquecer mais, sabe” (CARROLL, 2009, p. 294).

Essa temporalidade multidimensional encontra eco na teologia cristã, que apresenta o crente participando simultaneamente do temporal e do eterno, experimentando a dualidade do “já” e do “ainda não” do reino de Deus, que já existe, mas ainda não se manifestou plenamente. O reino de Deus é descrito no Novo Testamento como uma realidade presente: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo” (Mc 1:15); “chegou a vocês o Reino de Deus” (Mt 12:28). E o reino de Deus também é retratado como algo a ser experimentado no futuro: “Portanto, irmãos, procurai fazer cada vez mais firme a vossa vocação e eleição; porque, fazendo isto, nunca jamais tropeçareis. Porque assim vos será amplamente concedida a *entrada* no reino eterno de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo” (2Pe 1:10-11, ênfase acrescentada).

Kairós – que se move pelas situações, atento às ocasiões e não se submete a um projeto rígido e fechado – é popularmente considerado uma representação do “tempo de Deus” (ROSSI, 2013, p. 18). Apesar desse conceito teológico popular ser discutível, o Chapeleiro parece estar certo ao apresentar o tempo em tons kairóticos (e quase divinos), como uma realidade viva, com o qual deve se buscar uma relação dialética, e não de domínio ou controle. É possível, e necessário, conversar com o tempo, como sugeriu o Chapeleiro ao repreender Alice: “[...] você

nunca chegou a falar com o tempo!” (CARROLL, 2009, p. 84).

Alice vê o tempo como algo mensurável, quantitativo, uma *coisa* em que ela literalmente *bate* ao praticar música, enquanto o Chapeleiro vê como algo experiencial e qualitativo, uma pessoa. As várias representações do tempo no País das Maravilhas (coelhos atrasados, envelhecimento, uma festa do chá fora do tempo) não apenas desafiam a ideia de linearidade temporal, mas a ideia de que o tempo é previsível.

O Chapeleiro lembra a sentença que a Rainha de Copas proferiu sobre ele enquanto cantava na presença dela: “Bem, eu mal acabara a primeira estrofe, [...] quando a Rainha deu um pulo e berrou: “ele está assassinando o tempo! Cortem-lhe a cabeça!” E desde aquele momento ele não faz o que peço! Agora, são sempre seis horas” (CARROLL, 2009, p. 86). A condenação reduziu o Chapeleiro a um momento.

A imobilidade temporal se configura como um castigo. Contudo, uma complexidade emerge nessa análise. Carroll possuía afinidade com a fotografia (uma forma de congelar um momento no tempo), e a escolha do relógio do Chapeleiro indicando o dia do mês ao invés das horas adere a essa estase temporal. Contrapondo isso, o Chapeleiro caracteriza o tempo como um aliado, desde que seja devidamente apreciado. O acontecimento do “chá maluco” harmoniza ambos os aspectos.

A estagnação temporal também é alvo da reflexão cristã. Um problema teológico surge quando o aspecto “de outro mundo” do reino de Deus é superenfático, tornando-o um eterno “ainda não”. Esse dilema passa por uma armadilha linguística como a que é articulada pela Rainha Branca:

“A regra é: geleia amanhã e geleia ontem... mas nunca geleia *hoje*.” “Isso só pode acabar levando às vezes a ‘geleia hoje’”, Alice objetou. “Não, não pode”, disse a Rainha. “É geleia no *outro* dia: hoje nunca é *outro* dia, entende?” “Não a entendo”, disse Alice. “É horrivelmente confuso!” (CARROLL, 2009, p. 223-224).

Roger Holmes explica que, por sua natureza, o amanhã deve vir, mas também por sua definição mais estrita o amanhã nunca pode vir sem deixar de existir: a Rainha promete geleia para Alice, mas também diz, nas mesmas palavras, que Alice nunca chegará a ter geleia, usando um dos mais famosos paradoxos a respeito do tempo (HOLMES, 1971, p. 215).

Parafraseando o paradoxo temporal em termos teológicos: será que podemos ter hoje o reino de Deus diante do “ainda não” do amanhã escatológico? Ou, de outra forma, teremos amanhã o reino de Deus que é caracterizado pelo “já” de hoje? Estamos lidando com uma unidade de dois aspectos temporais distintos, situados nesse mundo e fora dele. É preciso separar o “já” e o “ainda não” da história da redenção, mas também é preciso lidar com o fato de que a esperança escatológica cristã, a santidade e outros aspectos da vida cristã manifestam a tensão do “já” e do “ainda não”.

Em vez de uma entidade pessoal, numa perspectiva cristã, o tempo ainda é visto como *algo* a ser usado corretamente. É um presente, uma dádiva que Deus outorgou ao ser humano para ser administrada respeitosa e sabiamente (WHITE, 1987, p. 280, 325, 342). O tempo deve ser gasto naquilo que “honre a Deus e abençoe a humanidade” (WHITE, 1987, p. 345). Essa visão temporal, apesar de ser ligeiramente distinta da do Chapeleiro, ainda coloca *chronos* e *kairós* numa perspectiva equilibrada.

Se por um lado, como sugeriu Agostinho, a eternidade não pode ser medida por *chronos*, com suas unidades temporais compostas de ações sucessivas e transitórias, a experiência temporal humana requer essa medida, mas não apenas de maneira contábil, e sim refletida: “Ensina-nos a contar os nossos dias, para que alcancemos coração sábio” (Salmo 90:12). Encarar o tempo dessa maneira, consciente, ao mesmo tempo, da finitude humana e da eternidade divina contida na expectativa escatológica cristã, rompe com a vigilância devoradora de *chronos*. A sabedoria não permite que a experiência do viver seja classificada apenas pela linearidade de *chronos*, que pode paralisar o devir e sufocar o aspecto

kairótico da existência humana.

Ao dizer que eles deveriam “fazer alguma coisa melhor com o tempo [...] do que gastá-lo com adivinhações que não têm resposta” (CARROLL, 2009, p. 84), Alice está reiterando a perspectiva cronológica que confere valor numérico e monetário ao tempo, uma noção profundamente arraigada no contexto capitalista contemporâneo com a popular máxima “tempo é dinheiro”. O sistema de produção capitalista se reflete nas estruturas sociais, frequentemente negligenciando a dimensão kairótica do tempo. O ritmo frenético de vida característico das sociedades capitalistas atenua a apreciação do tempo kairótico, deixando todos constantemente sujeitos às demandas do tempo cronológico, como ilustrado na urgência do Coelho Branco.

A peculiar visão temporal da obra de Carroll, sem negar completamente *chronos*, fortalece o caráter aberto e subjetivo de *kairós*. O cenário da experiência humana ultrapassa o mero fluxo cronológico. A vida rica em significado redime o tempo, identifica momentos oportunos e floresce livre das restrições de constante definição e cronometragem. A vida meticulosamente regulada pelo *chronos*, sempre atenta a relógios e calendários, requer equilíbrio com o tempo kairótico da sensibilidade e oportunidade vivida.

A consciência de *chronos* pode potencializar o aproveitamento de *kairós*, contando os dias de maneira sábia, como descreve o Salmo 92:12. *Tempus fugit*, portanto, *Carpe diem*, sugere Rubem Alves, por meio de duas expressões latinas: “Tempus Fugit! Portanto, colha o dia que se inicia como quem colhe uma flor, que nunca mais se repetirá” (ALVES, 1992, p. 25). O tempo é curto, então é preciso viver com intensidade total. Porém, aproveitar o tempo não é ter pressa, mas uma experiência existencial tranquila de comunhão.

O tema da morte é uma presença marcante no texto, sobretudo por meio da figura da Rainha de Copas, que constantemente ordena a decapitação daqueles que a irritam ou contrariam: “A rainha só tinha um modo

de resolver todas as dificuldades, pequenas ou grandes. ‘Cortem-lhe a cabeça!’” (CARROLL, 2009, p. 101). Além disso, o Rei de Copas também sustenta a crença de que “tudo que tinha cabeça podia ser decapitado” (CARROLL, 2009, p. 103). Esses dois personagens se apresentam como caricaturas cômicas, porém eles compelem os demais no enredo a enfrentar a temática da morte iminente, uma questão desconfortavelmente humana (ainda que aqueles condenados à decapitação nem sempre possuam forma humana).

A obra de Carroll, embora evocando reflexões acerca da finitude e da morte, parece não abordar explicitamente essas temáticas. Não propõe nenhuma abordagem do tipo *memento mori*. Notavelmente, não atribui explícita ênfase ao hedonismo de *Carpe Diem* e ao aproveitamento da vida. Contudo, a obra suscita tais questões no psiquismo do leitor. Especialmente porque nenhum personagem quer ser decapitado, e isso dá poder à Rainha, reduzindo-os, por vezes, a uma existência infeliz.

Expandindo além das palavras de Carroll, mas seguindo suas pistas, podemos concluir que compreender a efemeridade da existência é benéfico, mas sucumbir ao medo da morte é prejudicial. Reconhecer a limitação temporal da vida deveria incitar uma abordagem positiva, aproveitando o tempo que foge; assim, a máxima *Tempus fugit* convida a *Carpe diem*. Essa consciência saudável da mortalidade (um *memento mori*, talvez?) despoja o poder da incessante pressão cronológica, permitindo que indivíduos ponderem sobre seus desejos mais profundos, muitas vezes sepultados pela agitação constante. Quando guiada pela sabedoria, até mesmo a proximidade da morte pode iluminar e enriquecer a jornada da vida.

É preciso viver intensamente o presente porque o crepúsculo se aproxima, a noite se aproxima, e isso transforma cada momento da vida em uma despedida (ALVES, 1992, p. 101). *Tempus fugit* é a consciência de *chronos*, da transitoriedade da vida e da realidade da morte (ALVES, 1995, p. 13). O conceito *Carpe diem* coloca o foco na vida presente,

diante do relógio da vida que apenas mostra que o tempo está passando, não quanto tempo resta e nem como aproveitar esse tempo.

5. O tempo e a questão da identidade humana

A relativização do tempo distorce o desenvolvimento e o envelhecimento humanos no País das Maravilhas. Alice pode ficar maior e menor em um instante (embora ela não possa controlar quanto). Isso deixa Alice confusa quanto à sua própria identidade – um tema intimamente relacionado à questão temporal. A narrativa conta que “essa curiosa criança gostava muito de fingir ser duas pessoas” (CARROLL, 2009, p. 35). Ela havia encolhido, posteriormente cresceu, e agora havia perdido suas certezas a respeito de si mesma. Esse trecho também marca a necessidade do autor de manter a separação entre Charles Dodgson, o matemático de Oxford, e Lewis Carroll, escritor de livros para crianças (CARROLL, 2009, p. 300). Talvez ele também gostasse de *fingir ser duas pessoas* em muitos momentos de sua vida, ou, ainda, teria compartimentado sua vida, separando momentos vividos com Lewis Carroll - o escritor criativo, inventivo e talentoso que gostava de estar com crianças e entrar no mundo delas -, e o professor Charles Dodgson - sistemático, solitário que vivia isolado em seu mundo de lógica e números, duas biografias em passagens de tempo paralelas.

Quando Alice é questionada por uma lânguida e sonolenta lagarta que fumava seu narguilé: “Quem é você?”, sua resposta representa um sujeito em construção ou reconstrução “Eu... eu mal sei, Sir, neste exato momento... pelo menos sei quem eu era quando me levantei esta manhã, mas acho que já passei por várias mudanças desde então” (CARROLL, 2009, p. 74). A Lagarta continua fazendo perguntas existencialistas, cujas respostas dependem de muitas variáveis. Esse episódio mostra que o desenvolvimento humano não ocorre apenas com a passagem do tempo cronológico, pois a transformação ocorre a cada encontro com o mundo e com o outro. Sartre (1997, p. 96) diz que “não posso me

conhecer salvo por intermédio do outro”. O desenvolvimento da individualidade passa pelo coletivo, pois o grupo tem uma história e um rastro no tempo, e, “para saber quem somos, é fundamental descobrir de onde viemos e de que é feita a bagagem que carregamos para todos os lados, a qual chamamos de identidade” (CORSO; CORSO, 2006, p. 157).

Alice passa muito tempo da narrativa questionando a própria identidade, sendo inquirida sobre ela e tentando encontrar um *tamanho ideal* que colabore para o sucesso de suas aventuras. Dentro desse domínio de espaço e tempo alternativos, a configuração de seu corpo não se mantém constante, e sua interação com o ambiente se torna aproximativa. A vivência cotidiana e vulnerável da criança, lidando com o desafio de crescer e de se encontrar constantemente fora das dimensões adequadas em um mundo concebido por adultos, se entrelaça com explorações matemáticas inéditas. Enquanto ela reflete sobre seu crescimento repentino, uma pergunta emerge: “será que nunca vou ficar mais velha do que sou agora? Não deixa de ser um consolo... nunca ficar uma velha...” (CARROLL, 2009, p. 46).

A relação de Alice com o envelhecimento, porém, é ambígua, pois ela também vê desvantagens em continuar criança e “sempre ter lições para estudar” (CARROLL, 2009, p. 46). Quando ela estava enorme, com quase três metros, depois de chorar muito, suas lágrimas se transformam numa *lagoa de lágrimas*. Em seguida, depois de encolher quase até sumir, a menina cai na lagoa formada por suas próprias lágrimas. Nadando nesta lagoa, ela encontra um camundongo, e, em seguida, outros pequenos animais, entre eles um papagaio. Numa discussão entre eles, todos muito molhados, Alice tentava argumentar e era interrompida e calada pelo papagaio com a frase: “sou mais velho que você e devo saber mais” (CARROLL, 2009, p. 33). O argumento de autoridade baseado no envelhecimento usado para calar Alice não é novidade no mundo da menina, que, por possuir uma irmã mais velha, muitas vezes deve ter ouvido este mesmo argumento no encerramento de uma discussão.

Os mais velhos não são indiferentes à Alice, “estão visivelmente interessados em contar-lhe suas histórias, expressar seus pensamentos, cantar para ela suas músicas, recitar enfadonhas poesias” (CORSO; CORSO, 2011, p. 282). Os mais velhos, fiados em sua longa bagagem cronológica, podem perder o interesse em ouvir a criança, mais preocupados em tentar incutir em sua mente infantil ideias que eles consideram importante. Esse é um pensamento empirista, que vê crianças como tábulas rasas que precisam ser preenchidas totalmente por alguém. Com os mais velhos, os diálogos parecem persistir somente enquanto Alice escuta e obedece, “mas se interrompem assim que ela opina, solicita uma informação ou favor” (CORSO; CORSO, 2011, p. 282).

Para Erik Erikson (1972), construir uma identidade pressupõe a definição do sujeito, como foi formado (que envolve tempo), quais são seus valores e qual a direção deseja seguir na vida (o que também envolverá tempo), questões levantadas tanto pela Lagarta quanto por outros personagens da narrativa e que tanto inquietam Alice e seu leitor. Confusa, ela diz que se pedirem para que ela volte, que saia do buraco em que está, antes precisarão definir quem ela é:

‘Volte para cá, querida!’ Vou simplesmente olhar para cima e dizer ‘Então quem sou eu? Primeiro me digam; aí, se eu gostar de ser essa pessoa, eu subo; se não, fico aqui embaixo até ser alguma outra pessoa’ (CARROLL, 2009, p. 32).

A menina pede que outros a definam, e, caso ela goste da definição dada por outrem, assumirá tal identidade, caso contrário, continuará tentando ser alguém de quem goste. A respeito do sujeito pós-moderno, Stuart Hall pontua que ele tem uma identidade fluida, mutável. Sendo assim “a identidade torna-se uma celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 1999, p. 13), Alice queria ser definida pelo sistema cultural que a rodeava, caso gostasse da definição, abraçaria aquela identidade, mas

não definitivamente.

O desenvolvimento humano não é garantido apenas pela passagem do tempo cronológico, pelo envelhecimento, mas também pelas *crises*. Erikson (1972, p. 14) usa a palavra *crise* não como uma catástrofe iminente, mas como um momento de reflexão, importante e crucial na construção da identidade. Assim, a crise se converteria em um momento oportuno, *kairós*. Por meio de encontros dialógicos e crises, Alice vai se tornando outra: “Não consigo me lembrar das coisas como antes... e não fico do mesmo tamanho por dez minutos seguidos!” (CARROLL, 2009, p. 58). A aventura de Alice num ambiente onde o tempo cronológico é relativizado torna-se essa crise decisiva na construção da sua individualidade.

Conclusões

Este artigo objetivou o estabelecimento do diálogo a respeito do tempo entre a literatura *nonsense* e a teologia cristã por meio da obra de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*. As sugestões desta pesquisa podem, e devem, ser aprofundadas, já que o artigo apenas arranhou a superfície das possibilidades dessa rica intercessão ainda pouco explorada na literatura em português.

A obra de Carroll já começa abordando a questão do tempo na representação do Coelho Branco, perpetuamente atrasado e correndo em direção a um destino desconhecido. Aí está encapsulada uma concepção do tempo *chronos* como um guardião incessante e implacável, caracterizado por uma voracidade e urgência que geram um desconforto contínuo e uma sensação de ineficácia na produtividade. A cultura orientada pela cronologia se nutre da exploração de sentimentos de culpa e desconforto. A partir desse contexto, emerge a necessidade de pausas, momentos de ociosidade e, sobretudo, a busca por significado na experiência, o tempo *kairós*. Esse tempo subjetivo é apresentado em outras partes do livro, mas especialmente no episódio do “chá maluco”, protagonizado pelo Chapeleiro.

Ao contrário da postura do Coelho Branco, o texto bíblico parece enfatizar a providência divina, em vez da obsessão com o relógio, apesar de não ignorar o tempo cronológico. O tempo dos seres humanos está nas mãos de Deus (Sl 31:15), há uma moldura de tempo feita por Deus (Ec 3:11), e os que temem a Deus são orientados a “remir o tempo” (Ef 5:15) dentro dessa moldura. Na perspectiva cristã, Deus “aponta as *estações* e os *momentos*. As atividades terrenas são boas em seus devidos lugar e tempo [...]” (MACARTHUR, 2019). Há envolvimento divino igualmente sobre *chronos* e *kairós*.

Bosi (2003, p. 24) expõe que a sociedade industrial, dominada por *chronos*, tende a gerar momentos ociosos que são meramente tolerados: tais momentos vazios ocorrem nas filas, nos bancos, na burocracia e durante o preenchimento de formulários. O conceito de *kairós*, por sua vez, se aproxima mais das nuances subjetivas do tempo. Ele transcende a rigidez do relógio, acelerando em um instante quando os ponteiros horários já avançaram, ou se estendendo languidamente quando apenas alguns segundos passaram no cronômetro. Essa relativização do tempo cronológico é encontrada em diversos textos bíblicos, tanto na realidade divina (“para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia”; 2Pe 3:8) quanto na experiência humana (“um dia nos teus átrios vale mais que mil”; Sl 84:10).

No Eclesiastes, além da inevitabilidade da passagem do tempo, há, simultaneamente, preordenação divina e responsabilidade humana (KAISER JR., 2015). O autor do livro de Eclesiastes examina o tempo, delineando suas várias manifestações, e afirma que “há tempo para todo o propósito debaixo do céu” (Ec 3,1): o tempo de guerra e paz, o tempo de riso e choro, o tempo de plantar e colher. Isso implica que enquanto alguns vivenciam tempos de guerra, simultaneamente outros experimentam tempos de paz, e assim por diante. Essa interconexão sugere uma incoerência ou incompatibilidade entre os domínios do *kairós* e do *chronos* para diferentes indivíduos.

Contudo, o domínio do *chronos* ostenta suas próprias atratividades: ele instaura ordem, estabelece limites nítidos para o pensamento, a emoção e a ação, proporcionando uma base de estabilidade. A existência humana não é apenas cronológica, mas não é menos que cronológica. Por conseguinte, o atraso e a correria do Coelho Branco são contrastados com a temporalidade relativa do Chapeleiro Maluco, que trata o tempo como pessoa, mas cujo relógio é mantido perpetuamente num estado de seis horas, a hora do chá.

Ao reconhecer a complexidade da dimensão temporal na vida humana, que abarca tanto o aspecto sequencial do *chronos* quanto as experiências subjetivas do *kairós*, a narrativa de Carroll provoca reflexões profundas que se entrelaçam com discussões teológicas cristãs. Enquanto a narrativa de Carroll questiona o tempo, a própria identidade, a própria sanidade e os rumos da própria vida, o leitor a acompanha nesta queda livre e infinita partindo de situações que beiram o absurdo, tentando encontrar o próprio caminho. E é no estranhamento, numa realidade paralela ou num país desconhecido e louco, que Carroll nos convida a reflexões profundas acerca do tempo.

O País das Maravilhas é, de fato, um “país ensolarado do bom senso” (CHESTERTON, 2008, p. 82), ainda que haja um desacordo acerca do pertencimento ou não desta narrativa ao universo das fadas ou à Elfolândia, como Chesterton denominava. A brilhante narrativa de Carroll permite que as estradas do *País das Maravilhas* sejam percorridas e inúmeros caminhos para grandes reflexões teológicas sejam encontrados, caso o leitor queira.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *As confissões*. São Paulo: Edameris, 1964.
- ALVES, Rubem. *O retorno e terno: Crônicas*. Campinas: Papyrus, 1992.
- ALVES, R. *Sobre o tempo e a eternidade*. São Paulo: Papyrus, 1995.
- BASTOS, Lucia Kopschitz. *Anotações sobre leitura e nonsense*. São

- Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BEER, Gillian. Mathematics: Alice in time. *Nature* v. 479, (p. 38–39), 2011. Disponível em: <https://rdcu.be/de4Vb>. Acesso em: 21 abr. 2023.
- CARROLL, Lewis. *Alice – As Aventuras de Alice no País das Maravilhas e Através do Espelho e o que Alice Encontrou por lá*. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.
- CHESTERTON, Gilbert K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. *A Psicanálise na Terra do Nunca: ensaios sobre a fantasia*. Porto Alegre: Penso, 2011.
- CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- DOLAN, Graham. The astronomical basis of timekeeping. *The Royal Observatory Greenwich* [s.d.]. Disponível em: <http://www.royalobservatorygreenwich.org/articles.php?article=1087>. Acesso em 18 abr. 2023.
- ERIKSON, Erik H. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- GABELMAN, Josephine. *A theology of nonsense*. Eugene: Pickwick Publications, 2016.
- GARDNER, Martin. Introdução e notas. In: CARROLL, Lewis. *Alice – As Aventuras de Alice no País das Maravilhas e Através do Espelho e o que Alice Encontrou por lá*. Rio de Janeiro: Zahar. 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HAUGHTON, Hugh. *The Chatto book of nonsense poetry*. London: Chatto & Windus, 1988
- HOLMES, Roger. The philosopher's Alice in Wonderland. In: PHILLIPS, Robert S. (ed.). *Aspects of Alice: Lewis Carroll's dreamchild as seen through the critics' looking-glasses, 1865-* New York: Vanguard Press, 1971.
- HUTCHEON, Rebecca. Time and place in Lewis Carroll's dream-worlds. *British Library Board*, 28 Jan 2020. Disponível em: <https://www.bl.uk/romantics-and-victorians/articles/time-and-place-in-lewis-carrolls-dream-worlds>. Acesso em: 14 abr. 2023.
- KAISER JR., Walter. *Comentários do Antigo Testamento: Eclesiastes*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979.

- LANE, Anthony. Go Ask Alice What really went on in Wonderland. *The New Yorker*. 01 jun. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/2p828zrd>. Acesso em: 12 abr. 2023.
- LECERCLE, Jean-Jacques. *Philosophy of Nonsense: The Intuitions of Victorian Nonsense Literature*. London: Routledge, 1994.
- LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia: volume único*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- LEWIS, C. S. *As crônicas de Nárnia, vol. IV – Príncipe Caspian*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LÓPEZ-RUIZ, Carolina. *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- MACARTHUR, John. Comentário bíblico MacArthur: desvendando a verdade de Deus, versículo a versículo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- NICOLA, Ubaldo. *Antologia ilustrada da filosofia: das origens à idade moderna*. São Paulo: Globo, 2005.
- PRIOR, Karen S. Before C.S. Lewis and J. R. R. Tolkien: The surprising faith of the author behind ‘Alice in Wonderland’. *The Washington Post*. 17 Jul. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/225eb5ff>. Acesso em: 11 abr. 2023.
- POLHEMUS, Robert M. *Comic Faith: The Great Tradition from Austen to Joyce*. Chicago: Chicago UP, 1982.
- ROSSI, Padre Marcelo. *Kairós*. São Paulo: Globo, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TORRANO, Jaa (trad.). *Teogonia (Hesíodo) – A origem dos Deuses*. São Paulo: Iluminura. 1995.
- WHITE, Ellen G. *Parábolas de Jesus*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.
- WOOLF, Virgínia. *The Moment and other Essays*. 1947. Disponível em: <https://bit.ly/30Af8ZX>. Acesso em: 17 ago. 2022.



Texto enviado em
03.02.2022
Aprovado em
14.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor e Pós-Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

Professor do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia e do Campus de Bragança, ambos da UFPA.

Contato: cesarmartinsouza@yahoo.com.br

**Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEP). Professor da Faculdade Adventista da Amazônia. Contato: everton.castro@faama.edu.br

Diálogos sobre o cristianismo na literatura: espiritualidade e dramas sociais

Dialogues about christianity in literature: spirituality and social dramas

*César Martins de Souza

**Weverton Castro

Resumo

As obras literárias trazem entretenimento, conhecimento e reflexão ao possibilitar aos leitores adentrar em universos diferentes de suas próprias realidades. No presente artigo se constroi um diálogo com a literatura para pensar sobre as relações desta com o cristianismo, a partir dos estudos sobre espiritualidade, problemáticas sociais e concepções cristãs em obras que se mantêm atuais mesmo em temporalidades posteriores. A literatura permite aprofundar o olhar sobre o cristianismo em narrativas que nem sempre possuem a intenção religiosa, mas que olham para temáticas muito presentes na religiosidade cristã. Assim, em obras consagradas da literatura brasileira e universal, evidencia-se que trazem debates sobre o aprofundamento da espiritualidade a partir da literatura, bem como sobre problemas sociais, como a violência e a disseminação do ódio na sociedade, expondo contradições e paradoxos de

discursos que se apoiam no cristianismo para apregoar ideias contrárias aos ensinamentos de Cristo presentes nos evangelhos.

Palavras-chave: literatura; cristianismo; espiritualidade; problemas sociais

Abstract:

Literary works propitiate entertainment, knowledge and reflection by enabling readers to enter universes different from their own realities. In the present article, a panoramic reading is sought, strolling through several works, for construct an analysis to think about the relations between literature and Christianity, which bring debates about spirituality, social problems and Christian conceptions in works that remain current even in later temporalities. Literature brings the possibility of deepening the look at Christianity in narratives that do not always have a religious intention, but that look at themes that are very present in Christian religiosity. Thus, especially in consecrated works of literature Brazilian and universal, it is evident that the works bring debates on the deepening of spirituality from literature, as well as on social problems, such as violence and the spread of hatred in society, exposing contradictions and paradoxes of speeches that are based on Christianity to proclaim ideas contrary to the teachings of Christ present in the gospels.

Keywords: literature; christianity; spirituality; social problems

Introdução

O presente artigo pretende adentrar no entrelaçamento entre a espiritualidade e concepções do cristianismo em obras literárias, considerando a complexidade das relações humanas e cosmologias que se (des)encontram entre ideologias, crenças, realidades diversas, problemas sociais e práticas culturais que se tornam ainda mais densas quando se lança um olhar a partir de um prisma que enfoca construções artísticas no uso das palavras.

Este texto é resultado de um projeto que estuda temáticas do cristianismo presentes na literatura, considerando narrativas que olharam para suas sociedades e suas temporalidades. Assim, é possível pensar a literatura e as dinâmicas da realidade social relacionadas ao cristianismo

em uma construção que reúne disciplinas como as Ciências da Religião, Teologia, Teoria Literária, História, Antropologia, Filosofia, para problematizar a complexidade e os paradoxos trazidos por obras escritas em diferentes temporalidades.

A literatura traz temporalidades e atemporalidades que estendem seus significados ao longo de diferentes períodos históricos e a mantém viva não apenas nas memórias, mas no cotidiano de várias gerações de leitores e leitoras que choram, ficam alegres ou indignados e são convidados à reflexão pela pena, caneta ou teclado de pessoas que pensam para além das amarras de seu tempo e de suas sociedades, sem, todavia, ser deslocadas deles (BAKHTIN, 1994).

O olhar panorâmico que lançamos neste texto se difere de outros em que nos detivemos em obras específicas, pois o objetivo agora é construir uma visão geral sobre as inter-relações entre a literatura e o cristianismo e como, para além dos livros sagrados, as narrativas trazem os leitores para o centro de reflexões sobre espiritualidade e os problemas sociais, de modo a poderem problematizar diversos aspectos presentes em suas crenças.

Em uma conhecida obra, o teólogo/filósofo, o pensador Rubem Alves (2019, p. 36-37), provoca os leitores a transformarem em oferta a Deus, a beleza das artes presente nas músicas, pinturas e obras literárias, muitas vezes marcadas por uma inerente espiritualidade que trazem a formosura da natureza em conjunção com a possibilidade de reflexões sobre a complexidade da fé, a partir de ângulos geralmente pouco enfocados no cotidiano.

Assim, no presente artigo se utiliza o método bibliográfico que mergulha na análise dos livros para entender uma problemática (SEVERINO, 2013), como no presente texto sobre as relações entre a literatura e a espiritualidade em diversas obras, de diferentes períodos. A partir deste método podemos construir diálogos e reflexões sobre temáticas cristãs em obras literárias, pois estas trazem questões que permitem pensar

sobre o cristianismo e sobre as problemáticas sociais que se entrelaçam na construção da espiritualidade.

1. Literatura e espiritualidade

O padre Fábio de Melo, em um livro denominado *Crer ou não crer* (MELO; KARNAL, 2017), afirma que sua espiritualidade não se aprofunda somente na leitura da Bíblia ou de livros do cristianismo, e nem apenas nas atividades que desenvolve na igreja. Em um livro que se constitui em um debate entre ele e o historiador Leandro Karnal, Melo desafia seus leitores a um encontro com o sagrado em diferentes linguagens, como nas obras literárias, de modo que convida os cristãos a lançarem um olhar de aprofundamento sobre suas relações com o divino/sagrado em outros campos, como o literário, em um processo espiritual que seria vivenciado por cada indivíduo. Melo reconhece então que uma parte considerável de sua compreensão e de suas falas sobre o cristianismo advém de leituras de obras não necessariamente de cunho religioso, como as literárias:

A própria literatura, por exemplo. Às vezes eu percebo que muito do meu discurso cristão deriva das obras que tive a oportunidade de ler – e que não foram escritas com intenções religiosas. Chego à conclusão de que existe nessas histórias uma verdade humana que me coloca diante daquilo que é mais sagrado (MELO; KARNAL, 2017, p. 75)

Ao longo do livro, o autor incita a uma experiência de fé que não se fixa nos elementos internos às suas práticas religiosas, ou seja, apenas em músicas, literatura, escultura, filmes e outras manifestações voltadas deliberadamente para fomentar experiências marcadas por uma religiosidade cristã, mas a perceber em criações artísticas de temáticas universais, a espiritualidade, em um diálogo sobre problemáticas, abordagens e práticas inerentes ao cristianismo.

Além de obras que dialogam com a religiosidade cristã, mas sem

a “intenção religiosa”, referida por Melo, existem obras literárias cuja proposta central é metaforizar ou mesmo fazer uma abordagem apologética sobre temáticas do cristianismo, com a “intenção religiosa” a partir de obras de ficção. Nessa categoria, se enquadram algumas obras do conhecido pesquisador, apologista cristão e escritor britânico, C.S. Lewis, como *O grande divórcio* (LEWIS, 2020), na qual os personagens se encontram em uma fila aguardando entrar no ônibus que os levará para decisões importantes em suas vidas e os colocará entre o paraíso celestial divino ou para a companhia de demônios e humanos decaídos. Nesse percurso, experimentam processos de descobertas sobre si e ainda têm a oportunidade de repensar suas posturas cotidianas, para tomarem uma decisão final sobre o caminho que adotarão e até onde este os levará.

Outra obra importante nesta perspectiva é *O peregrino*, de John Bunyan (2019), que traça o caminho de uma jornada humana com todos os seus percalços, mostrando que a vida cristã é uma peregrinação diária, com diversas decisões a serem tomadas nas experiências de cada indivíduo. No mesmo sentido é o livro de June Strong (1987), *Projeto Sunlight*, no qual um anjo da guarda acompanha a vida de uma mulher, com seus dramas e alegrias, até ela construir uma experiência pessoal com Deus e seguir o caminho que a levará a encontrá-Lo pessoalmente no paraíso celestial.

Em *Um homem chamado Jesus*, Frei Betto (2009) reescreve histórias presentes nos evangelhos, a partir de uma visão mais aproximada da Teologia da Libertação, que considera a fé em uma perspectiva indissociável da transformação social, para repensar e ensinar sobre a vida do personagem central do cristianismo, em uma narrativa entrecruzada por elementos sociológicos, filosóficos e teológicos.

O evangelho segundo Jesus Cristo, do premiado escritor português José Saramago (2005), faz a passagem de uma literatura com “intenção religiosa” para uma literatura que dialoga sobre narrativas do cristianismo,

pois também reconta as histórias da vida de Jesus, em uma abordagem que reelabora histórias presentes nos evangelhos e dá um sentido não religioso a este universo. *Demian*, de Hermann Hesse (2012) também dialoga fortemente com temáticas presentes no cristianismo, com destaque para os embates entre o protagonista e seu amigo Demian, como uma releitura do conflito entre Caim e Abel, mas a obra, escrita por um vencedor do Prêmio Nobel de Literatura, adentra na espiritualidade e na construção do humano, sob diversos ângulos e em alguns momentos traz questionamentos filosóficos a premissas fundamentais para os cristãos.

Obras como a de Saramago e Hesse, se diferenciam dos referidos livros de Lewis, Strong, Bunyan e Frei Betto, por adentrarem em problemáticas próprias do cristianismo, sem fazer apologias ou trazer a intenção religiosa, contudo construindo um forte diálogo com as crenças e narrativas cristãs. Essas obras, se aproximam, portanto, do processo de reflexão relatado como uma experiência pessoal de Melo (2017, p. 96-99), que afirmou se encontrar com sua espiritualidade, em diferentes linguagens, muitas vezes distanciadas do que se consideraria por obras de cunho religioso, e com olhares que abrem novas possibilidades de ponderar sobre temáticas que se mantêm atuais na contemporaneidade e nas vivências humanas mais universais.

As obras literárias trazem reflexões sobre temáticas que muito além de uma crença ou religião são fundamentais para pensar sobre as sociedades ocidentais e sobre a experiência humana a partir de um diálogo com o cristianismo, enquanto a construção de uma forma de pensamento que influencia até mesmo muitos escritores que não se autoidentificam como cristãos. Boas, Zeferino & Serrato (2021, p. 218) acreditam que “ao desconsiderar as artes, uma teologia guiada por um paradigma racionalista se torna apática”, pois ignora a busca de sentido presente na literatura, enquanto uma tentativa de ressignificar as experiências humanas em seu encontro com o sagrado, sob a ótica das obras de ficção. Por outro lado, quando “a relação entre estudos teológicos e estudos literários considera a dimensão afetiva da experiência humana, pode ser

traduzida em caminho de sensibilização humana” (BOAS, ZEFERINO; SERRATO, 2021, p. 218-219).

Eagleton (2020, p. 148-151) considera que as obras literárias permanecem vivas por décadas ou até mesmo séculos, recebendo novos significados a cada leitura, em diferentes temporalidades e espaços, por trazerem experiências humanas mais universais. Para o autor, a literatura faz um intercâmbio entre significados compreendidos de formas diversas por leitores de todo o mundo, pois:

o significado não é objetivo como o são os estacionamentos municipais, mas tampouco é apenas subjetivo. O mesmo se aplica às obras literárias, como já comentei. São intercâmbios, não objetos materiais. Não há literatura sem leitor.

Além disso, a capacidade do leitor para fazer com que um poema ou um romance signifique alguma coisa é moldada por sua situação histórica. A cada momento um texto só pode significar aquilo que o leitor tem capacidade de lhe atribuir como sentido (EAGLETON, 2020, p. 150-151).

Quando os livros trazem um diálogo com temáticas ou visões marcadas pela construção de uma espiritualidade cristã, podem atravessar diferentes tempos e espaços, por encontrar pessoas que compartilham crenças semelhantes, mas que ainda assim atribuíram significados diversos, posto que lhes possibilitaram um mergulho em sua própria espiritualidade.

Os irmãos Karamazóv, de Dostoiévski (2013), por exemplo, é uma obra publicada pela primeira vez em 1879 e permanece atual, por ser possível fazer a conexão entre o que Eagleton (2020, p. 140-146) denomina de significados inerentes à compreensão do texto, com os novos significados atribuídos pelo leitor na tradução cultural que vai fazer dentro de seu processo de leitura. Assim, esta obra adentra em várias temáticas fundamentais para o cristianismo, trazendo questionamentos que são raramente abordados em obras de apologética cristã, como sobre a dificuldade de separação rígida dos limites entre o bem e o mal, o

problema da teodiceia e como envolve a complexidade da compreensão sobre a benignidade reunida à onisciência e à onipotência de Deus.

Em uma longa discussão, Ivan, um dos Irmãos Karamazov, questiona seu irmão caçula, conhecido como Aliócha, crente em Deus e discípulo de um mestre cristão ortodoxo russo, sobre a complexidade da relação entre a onisciência, onipotência, onipresença e bondade de Deus, para interrogar sobre o sentido do sofrimento humano no mundo, inclusive de crianças pequenas, e como ritos e práticas cristãos podem opor maldade e bondade de forma paradoxal (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 272-308).

Ivan questiona também o sentido da liberdade e da bondade em um mundo onde a maldade contrária aos valores cristãos parece se impor. A espiritualidade em Os Irmãos Karamázov traz reflexões sobre os aparentes paradoxos relacionados ao problema da liberdade no cristianismo que, para o filósofo judeu e rabino Abraham Heschel (2014, p. 214-218), é um dos temas mais importantes para as grandes religiões monoteístas. O embate entre dois dos irmãos Karamázov, proporciona a possibilidade de pensar sobre a relação entre a liberdade e a teodiceia, em uma obra sem intenção religiosa, que pode explorar diversos ângulos da questão.

Eagleton (2018, p. 50-52) ao analisar a presença de Deus nas sociedades ocidentais, defende que o problema da liberdade é um dos mais complexos e mais caros ao cristianismo e que por isso merece consideração e atenção mais profundas para ser abordado. Em sua concepção, “Deus é fonte da liberdade e da autonomia humanas não o que as suprime. É pela dependência da graça que homens e mulheres alcançam sua autodeterminação” (EAGLETON, 2018, p. 51).

A complexidade das temáticas cristãs presentes na obra, trazem um debate interdisciplinar para leitores que podem então olhar para sua própria espiritualidade e fazer um diálogo entre crenças e significados sociais. Para Oliveira (2012, p. 57-58), a densidade das construções filosóficas presentes nas obras de Dostoiévski, ocorre a partir do encontro entre uma crítica à cultura europeia e suas visões sobre comunidade e cristianismo:

Nesse sentido, o romancista acreditava que a absorção das ideologias ocidentais poderia corromper, e até mesmo destruir, a alma do povo russo, a quem creditava todas as suas esperanças, por pensar que ela guardava um tesouro de fé e amor cristãos e que este tesouro estava presente até mesmo no maior criminoso (OLIVEIRA, 2012, p. 60).

É a obra promovendo o encontro entre os anseios, dramas e angústias de seu tempo e de seu espaço, com vertentes de pensamento e visões sobre espiritualidade e religiosidade na obra de um consagrado autor. A literatura traz, portanto, esse outro prisma que proporciona uma experiência outra com a espiritualidade, marcada por um adentrar em uma conversa de personagens e narradores sobre a fé e a vivência prática desta.

Nesse processo ocorre uma forte intertextualidade entre os textos bíblicos e os textos literários, consolidando um encontro entre a criação artística e a espiritualidade, pois a Bíblia é considerada pelos cristãos como o livro sagrado escrito a partir da inspiração divina. Os estudos que adentram na polissêmica relação entre cristianismo e literatura vão além dos encontros entre textos sagrados e textos não sagrados. É plausível analisar por diversos caminhos e diferentes problemáticas, o diálogo entre a espiritualidade cristã com a palavra da criação literária de modo mais amplo.

Este processo ocorre na obra *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë (2017), que junto com Anne e Emily é uma das celebradas escritoras britânicas que ficaram conhecidas como irmãs Brontë, em que uma preceptora traz fortes ações e pensamentos sobre os desafios e paradoxos das crenças cristãs, como sobre amor, ódio e perdão, em um texto recheado de referências bíblicas (MARTINS DE SOUZA; CASTRO, 2022).

Em seus estudos sobre os encontros e desencontros da literatura com o cristianismo, Catenassi, Anjos e Perondi (2021, p. 259-361), consideram que até o final do século XX predominava uma visão exclusivista da interpretação da Bíblia que acreditava ser a sua compreensão

limitada a exegeses elaboradas por lideranças, sobretudo teólogos, diretamente vinculadas às igrejas cristãs. Esta perspectiva teria provocado o avanço das análises sobre os textos bíblicos, mas também a crescente afirmação de visões literalistas que não percebiam a relevância das dinâmicas literárias presentes na Bíblia.

Assim, para Catenassi, Anjos e Perondi (2021, p. 259-361), estas visões teriam levado a ideias que aceitam apenas as instituições religiosas como detentoras do direito ou da expertise necessária para tecer comentários ou análises sobre a Bíblia. Sob esta perspectiva, ocorreu progressivamente o crescimento de uma lacuna nos estudos sobre a literatura, que são as pesquisas sobre as interrelações entre a Bíblia e a literatura, bem como sobre diversos temas que abarquem o cristianismo, presentes nas obras literárias.

Nesse processo, como que caiu no esquecimento o fato de que a literatura faz também parte de um conjunto de movimentos que constroem sistemas de comunicação na sociedade, a partir de representações, metáforas, diferentes métodos narrativos e figuras de linguagem, que levam os leitores a se repensarem no processo de leitura, por conseguirem vislumbrar suas próprias realidades e dinâmicas humanas e sociais, inclusive em suas experiências espirituais pois, como afirmam Catenassi, Anjos e Perondi (2021, p. 361):

Quando alguém lê, não toma conhecimento apenas de um fato histórico situado em determinado tempo e lugar do passado, mas entra em relação dialética com o texto, sofrendo sua influência e, ao mesmo tempo, contribuindo com sua percepção particular de leitor sobre o conteúdo.

Na leitura ocorreria tanto um processo coletivo de compreensão, através dos temas, figuras literárias e abordagens, como também o individual, pois os sujeitos leitores encontram caminhos para pensar sobre suas próprias vivências, a partir dos conteúdos com os quais se comunicam. A literatura ocuparia assim um lugar no desenvolvimento de meca-

nismos que reúnem diferentes formas e lógicas de vivências humanas, a partir das palavras escritas, que intercomunicam pessoas.

Essa visão se encontra com a de Kuschel (2018) que compreende a literatura como contendo intrinsecamente um ethos do pensar profundamente sobre a humanidade por dentro da linguagem, abarcando a teologia, a filosofia, a história, a antropologia e outros campos que problematizam as experiências humanas, nas variadas possibilidades deste repensar sobre a fé e a espiritualidade.

Kuschel (2018) faz assim um chamado a teólogos e teólogas para refletir sobre o ethos da humanidade a partir de linguagens literárias que adentram nos dramas das experiências humanas, bem como trazem o pensamento sobre temas fundamentais para os cristãos:

As teólogas e os teólogos deviam ser pessoas com consciência também “no ouvido”. Uma frase flexível, uma palavra certa, uma metáfora precisa, um parágrafo denso e bem estruturado, um diálogo vibrante: tudo isso não “surge” simplesmente, mas pode ser “feito” se não desprezarmos nada mais que a esclerose e a redundância na linguagem. Existe, portanto, um ethos da responsabilidade pela linguagem (KUSCHEL, 2018, p. 42).

Ele chama a atenção para perceber a literatura como o lugar para ler, rememorar e escutar diferentes vozes. O encontro entre o ethos da humanidade e o ethos do escrito abrem muitas perspectivas para pensar a literatura como este lugar de linguagens, metáforas, imagens e reflexões que trazem o cristianismo, familiarizado com a palavra da Escritura, para um universo que coloca a palavra criativa como epicentro da análise e da percepção sobre a lembrança e comunicação a partir da criação de narrativas escritas.

Manzatto (2016, p. 10) considera que a literatura e a teologia possuem fortes pontos de encontro, porque ambas falam sobre o humano e ao trazê-lo permitem (re)conhecê-lo em suas diversas dimensões, como a sua espiritualidade e sua inter-relação com o sagrado. A narrativa das

experiências humanas traria inevitavelmente o diálogo com o sagrado, tornando a literatura uma forma importante de exercício espiritual.

Não são apenas os textos sagrados que ganham destaque nas obras literárias, mas também os olhares que lançam sobre a espiritualidade e que trazem a experiência religiosa para o campo das linguagens literárias. Assim, “o discurso sobre o sagrado ou o transcendente interessa o cientista da religião e este discurso não está ausente das obras literárias” (MANZATTO, 2016, p. 11).

Nesse sentido, a obra a crônica sobre o natal, intitulada *Compras de Natal* escrita por Cecília Meireles (1983), traz em uma narrativa, um tema que se constitui no epicentro da fé cristã: o nascimento de Cristo. A autora conversa com os leitores sobre a experiência social do Natal, através das reuniões familiares e religiosas, do dinheiro gasto no comércio, nas festas, nos presentes caros e no turismo, para questionar as inter-relações entre crenças e vivências práticas, nas comemorações do nascimento do Messias.

Em diferentes lugares do mundo, bem como atravessando temporalidades, as narrativas cristãs ganham assim força na literatura, sendo possível fazer um passeio em obras brasileiras e de outros países, em diferentes períodos para analisar as densas e às vezes tensas dinâmicas que envolvem o sagrado, inter-comunicando a criação literária com o cristianismo e que evidenciam como a leitura pode ser uma forma importante para a espiritualidade.

2. Do Natal aos presídios: dramas sociais e espiritualidade na literatura

Natal, violência, ódio, amor, graça são temas fortes em diversas obras que dialogam com o cristianismo, abrindo caminhos para novas percepções e outros olhares sobre a espiritualidade e a literatura e como a visão sobre alguns temas podem levar a transformações na sociedade, de forma que nas obras os leitores são convidados a reflexões sobre suas vivências no campo da religiosidade.

É um fenômeno explorado por Cecília Meireles (1983) em *Compras de natal*, uma crônica publicada originalmente no começo do século XX e que foi incorporada a algumas coletâneas de crônicas da autora, como *Janela Mágica* (MEIRELES, 1983, p. 44-45). Nesta crônica, Meireles faz um paralelo entre a suntuosidade das festas natalinas que em muitos casos sacrificam as limitadas fontes de renda das famílias, enquanto o Menino Jesus, nasceu entre palhas em um celeiro.

Ela questiona, na prática, como as sociedades ocidentais se apropriaram de festividades e narrativas cristãs, para construir algo tão diferente que parece uma ressignificação não religiosa de eventos de fundamental importância para o cristianismo, como o nascimento de Cristo na condição de um refugiado, em meio a animais e na ausência de qualquer tipo de pompa ou de luxo.

O paralelo que ela faz com as festividades natalinas, com enfeites e presentes caros, destaca uma forte crítica social, muito constante nos diálogos entre literatura e cristianismo. A crítica na crônica de Meireles se pauta na percepção do esvaziamento dos significados religiosos em função da banalização do ritual, que passa a assumir, no caso do Natal, práticas excludentes e consumistas (MEIRELES, 1983).

Santos e Tavares (2020, p. 164-166), afirmam que o Natal traz desde suas origens, uma diversidade cultural que reúne festas romanas e festas cristãs. Os autores consideram que esta festividade cristã, vem trazendo em sua concretização diversas práticas não religiosas, inclusive a exploração capitalista, pois:

O Natal é a festa da família, das crianças e do consumismo. Hoje existe um Natal religioso e um Natal consumista, apesar de a religião rejeitar o materialismo. O Natal é constituído por uma variedade de práticas e rituais diferenciados entre culturas” (SANTOS; TAVARES, 2020, p. 165).

A crítica ao consumismo nas festas natalinas também é enfocada no conto *Ninguém comeu George*, de Luizan Pinheiro (2003, p. 127-134),

publicado pelo X Concurso de Contos da Região Norte, realizado pela Universidade Federal do Pará, onde uma família recebe a doação de um filhote de peru para ser comido no Natal seguinte. Eles, que nunca tiveram uma ceia especial de Natal, se afeiçoam ao animal, que recebe o nome de George, e se dedicam a ele com carinho, de modo que rapidamente este se torna o centro das brincadeiras de todos. Chegou o dia de Natal e a mãe, escondida dos filhos, matou George e o assou na ceia familiar, tornando este Natal o mais triste da família que não teve coragem de comer o amigo.

A narrativa, por um ângulo diferente da crônica de Meireles (1983), também chama a atenção para o esvaziamento ritual de eventos e práticas importantes do cristianismo, ante a crença presente nas sociedades ocidentais, de que o Natal exige consumo de determinados alimentos, para realizar grandes festas e também que se tem a obrigação de comprar presentes de elevado valor econômico, para legitimar todos os familiares.

A crítica social de ambos, evoca um tema presente na literatura que traça um caminho entre a espiritualidade cristã e os problemas cotidianos na sociedade, como o consumismo. O que está em questão no conto não é somente a simplicidade do Natal, mas a sobreposição do consumismo capitalista sobre a comemoração do nascimento de Cristo, que Gunjevic (2016, p. 204-207) considera ser a mensagem de esperança de renovação das vidas humanas e de salvação do mal.

A literatura, como defende Manzatto (2016, p. 14-17), pode ser um espaço de encontro entre o campo sagrado e as realidades sociais, até porque um está presente inerentemente no outro, de forma que pode trazer outro olhar ao debate sobre temáticas caras ao cristianismo. Assim, a renovação dos indivíduos e o amor ao próximo frente a um mundo ocidental marcado muitas vezes pelo consumo desenfreado que se apropria até mesmo de uma data, como o Natal, que nasceria da crença de que Deus se doou à humanidade, é uma abordagem importante, presen-

te em diversas obras, como ponto de partida para debates sobre significados religiosos e práticas sociais.

Do consumismo à violência, a literatura de Charlotte Brontë (2017), em *Jane Eyre*, traz no olhar de uma professora/preceptora da Inglaterra do século XIX, o drama vivenciado por pessoas de setores desfavorecidos da sociedade quando colocadas em cenários de exploração e humilhação impostas pelas elites. O agravante neste romance é a utilização do cristianismo como uma espécie de base religiosa para justificar e apoiar a violência, o expurgo e a humilhação como se fossem um modo de trazer a pregação do evangelho de Cristo.

A protagonista, Jane Eyre, não consegue compreender como a beleza de uma religião que apregoa o amor a todas as pessoas e o cuidado com os menos favorecidos pode ser utilizada para disseminar o ódio e a discriminação, ou o injusto julgamento dos atos de uma pessoa colocada na condição de subalternidade social. Jane não possui mecanismos para se opor às diversas formas de violência que lhe são impostas pela viúva de seu tio, vista por religiosos como se fosse uma grande benfeitora cristã, preocupada em ensinar o evangelho de Cristo a sobrinha do falecido marido (BRONTË, 2017, p. 50-52).

A violência praticada supostamente em nome de Cristo é uma preocupação de Tolstói (2011, p. 43-44) em *O reino de Deus está em vós*, onde ele demonstra contrariedade com o armamentismo da sociedade russa do século XIX, manifestado como se tivesse legitimidade cristã para tal, posto que até mesmo, segundo ele, as armas e as tropas que partiam para as guerras eram abençoadas por clérigos.

Em outra das obras do renomado escritor russo, *Onde existe amor Deus aí está*, voltada para um público infante-juvenil, Tolstói (2014) traz em uma narrativa curta repleta de gravuras, uma ênfase no amor cristão que se preocupa com todas as pessoas frente à exploração, à violência e à exclusão social presentes na sociedade. Nesta obra, ao invés de o cristianismo ser utilizado como base religiosa legitimadora do ódio,

da violência e da exploração, aparece como um caminho de esperança para a transformação da sociedade, baseada no amor de Cristo e na preocupação com todas as pessoas.

Do Natal ao cotidiano da fome e da violência na sociedade, a literatura vem a ser aqui um caminho para contestar a utilização do cristianismo como base religiosa para práticas que violam os direitos coletivos e individuais, fundamentais para a dignidade humana. Zizek (2015, p. 115-121), defende a necessidade de que as sociedades, principalmente as ocidentais, não percam de vista valores importantes do cristianismo que pensam a igualdade humana a partir do conceito da Graça divina oferecida a toda a humanidade indiscriminadamente, provocando o “escândalo” ocidental: a existência de uma espiritualidade que pensa a todos na lógica da igualdade e da caridade.

Meyer (2010, p. 99-102) argumenta que as crenças propagadas e vividas por Cristo, não legitimam a violência, a guerra e a injustiça social, mas foram utilizadas por governantes e regimes autoritários em diferentes momentos da História como forma de dar a aparência de fidelidade religiosa à imposição de crenças e ao expurgo, de modo a contar com apoio de muitas lideranças cristãs para práticas claramente contrárias aos conceitos defendidos por Cristo. Dullo (2011, p. 108-111) problematiza que o cristianismo, em seus fundamentos discursivos presentes nos evangelhos, é dotado de preocupação com a inclusão da pessoa humana nas mais diferentes esferas e, portanto, em si mesmo não é legitimador da exploração, da violência e da injustiça social.

A literatura universal sai de um tempo específico e se desloca entre diferentes temporalidades, de modo a se manter viva através dos tempos e de diferentes espaços, quando aborda temáticas caras para diferentes sociedades, pois, para Bakhtin (1994, p. 14), “tudo o que pertence apenas ao presente morre com ele”.

Para Zizek (2015, p. 117-121), a caridade e a igualdade entre os seres humanos são alguns dos principais legados do cristianismo e que

independentemente das crenças dos sujeitos, são valores pelos quais toda a sociedade deve lutar, pois para ele são governos e segmentos autoritários que se utilizam da religião para propagação do ódio, da discriminação e da violência.

Na visão de Rubem Alves (2019, p. 35-40) se deve oferecer o belo tangível e intangível a Deus, através da contemplação das artes, como ocorre quando nos deleitamos em produções não canônicas para imergir no cristianismo sob outro ângulo, pois as temáticas trazem este universo em releituras que possibilitam ampliar debates e contemplar a vida de uma forma mais bela.

Assim, a literatura traria a espiritualidade como um convite aos leitores a pensar suas realidades e provocar neles a reflexão sobre o cotidiano dos problemas de sociedades predominantemente cristãs, em que esta religião, ao invés de funcionar em seu potencial transformador e de esperança (ALVES, 2019), aparece muitas vezes como elemento de legitimação do que deveria ser a negação dos fundamentos do cristianismo, como o ódio, a violência, o preconceito e a exploração.

O escritor francês Maurice Druon (2018) traz em *O menino do dedo verde*, uma obra de referência do universo infanto-juvenil, a visão ingênua de uma criança que enxerga os problemas cotidianos no mundo dos adultos e não consegue entender como podem ser vistos positivamente por muitas pessoas. Ele não compreende, por exemplo, como agressões, armas e paredes mal cuidadas de um presídio, bem como diversas formas de maus tratos muitas vezes impostos aos detentos, podem contribuir para uma transformação em suas perspectivas e esperanças, bem como na da sociedade que os privou de liberdade como forma de punição. Ele então reinventa o cenário, com cores, cuidado, flores e amor ao próximo, como um caminho para trazer esperança e felicidade. Assim, na visão de uma criança que depois vem a se revelar ser um anjo, emerge a crítica a conceitos naturalizados na sociedade e que podem provocar um círculo de violência (DRUON, 2018, p. 108-111).

A obra traz, portanto, um tema cada vez mais presente na sociedade, que é o debate sobre como os detentos devem ser tratados nas penitenciárias, pois enquanto alguns grupos defendem a prática de agressões e privações contra eles, o protagonista de Druon, o Menino do Dedo Verde, pensa e age de outra forma. Ele acredita que práticas como o uso da força e da brutalidade contra os encarcerados, não estão de acordo com as crenças no Deus judaico-cristão e não se constituem em mecanismos de transformação dos sujeitos e da coletividade.

Embates sobre ódio, violência e transformação dos sujeitos podem ser encontrados com frequência em obras literárias que dialogam com o cristianismo, de forma que fica evidente como as narrativas não separam problemáticas sociais da espiritualidade, mas pelo contrário, trazem as crenças e a espiritualidade cristã como uma forma de pensar sobre a possibilidade de metamorfosear concepções muitas vezes presentes em alguns segmentos da sociedade. A discussão sobre o potencial transformador do cristianismo surge assim como uma oposição ao ódio e à exclusão, principalmente quando as práticas a eles relacionadas são supostamente pautadas em crenças cristãs e disseminadas no interior de confissões religiosas, como se esta fosse a vontade de Deus para as pessoas.

Marília César (2021), em seu estudo sobre violência contra mulheres em lares cristãos, argumenta que não é possível defender as agressões praticadas por homens contra suas esposas, como se existisse algum tipo de apoio no cristianismo e afirma que somente visões equivocadas de lideranças cristãs, levam ao entendimento da submissão das mulheres aos seus maridos e aos abusos, autoritarismo e outras formas de violência praticadas por estes.

Ela sustenta que muitas visões frágeis teologicamente distorcem crenças importantes e influenciam negativamente em práticas adotadas na sociedade que aparecem como se fossem inerentes à religiosidade cristã. Sbardella e Peretti (2019) questionam os descaminhos marcados por uma religiosidade que se desloca da busca por uma maior profun-

didade espiritual para o afastamento dos fiéis de um encontro com o sagrado, devido a leituras equivocadas sobre a fé.

Cristo mostra que a sua morte é devida à ignorância dos que o acusam. O motivo de sua condenação não é porque sua mensagem trouxe desagregação, mas porque reuniu suas ações em favor das pessoas, trazendo cura, libertação, acolhimento, respeito e partilha de bens individuais. Sua imolação foi injusta e violenta. Fizeram com ele o mesmo que fizeram com aqueles que se opuseram à violência e apontaram para os algozes (os profetas). Mas a morte de Jesus jogou luzes sobre a violência dissimulada... (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 56)

A literatura pode ser, portanto, esse lugar da reflexão sobre a espiritualidade individual e seus impactos sobre a coletividade. Em seus diálogos com o cristianismo, a literatura pode manter sua presença em diferentes temporalidades pois, como afirma Benjamin (2017, p. 16) “o autor é um prisioneiro de sua época, de sua atualidade. Os tempos posteriores é que o libertam dessa prisão”, a partir do estudo sobre suas obras, bem como das novas leituras, que conseguem compreender as narrativas em outros tempos.

Quando as obras trazem o diálogo com o cristianismo e adentram em temáticas relacionadas à Bíblia ou a diversas formas de compreensão ligadas a uma hermenêutica de origem cristã, adentram no que Eagleton (2014, p. 94-95) vai chamar de a maior possibilidade de a literatura não religiosa falar de Deus de forma alegórica, através de narrativas que se encontram com temas teológicos por um ângulo geralmente pouco revisitado, ampliando o campo de análise e de percepção sobre o cristianismo, em diálogos com produções que possuem uma maior liberdade criativa.

Obras como as de Tolstói, Druon e Cecília Meireles não dessacralizam o universo cristão, mas trazem os leitores para outra compreensão sobre a espiritualidade e os dramas sociais com os quais se relacionam por campos visuais pouco abordados no cotidiano dos praticantes do

cristianismo. Na visão de Bonhoeffer (2020, p. 124-131), se o universo cristão se separa radicalmente do mundo, já não é mais a espiritualidade em sua totalidade, já que, segundo ele, a premissa fundamental para os cristãos é que Jesus reconciliou o mundo inteiro consigo ao se tornar humano e estender a graça imerecida a todas as pessoas.

O apelo a graça imerecida aparece tanto na obra de Tolstói (2014) quanto na de Druon (2018, p. 109), sendo que em *O menino do dedo verde*, o narrador questiona o fato de que “a prisão é dessas coisas que a gente encara tranquilamente para as pessoas que não conhecemos”, trazendo as contradições entre os conceitos do cristianismo e os professores cristãos.

A defesa de torturas e outras formas de agressão contra encarcerados que não conhecemos e, ao mesmo tempo, de punições mais brandas contra nossos parentes e amigos (ou não punição), utilizando a religiosidade como se fosse uma base para discursos de ódio e violência, entra nos paradoxos e contradições apontados por Bonhoeffer (2020, p. 132-135), que perpassa ao esquecimento de que a graça de Cristo é imerecida e estendida a todas as pessoas e que por isso igualaria a todas como cobertas pelo amor salvífico substitutivo que possibilita a renovação da vida a quem não possui méritos para isso.

O autor argumenta que o cristianismo aponta para igualdade entre as pessoas ao considerar que “a fé nesse Jesus Cristo é a única fonte de todo o bem” e que estende assim a todos os praticantes desta fé a responsabilidade em cuidar e se preocupar com todas as outras pessoas, independentemente de quem sejam ou do que tenham feito (BONHOEFFER, 2020, p. 135).

Essa é a lógica presente na obra de Tolstói (2014), pois situa o amor como algo que deveria ser oferecido a toda a humanidade e entende que o cuidado deve ser estendido a toda a qualquer pessoa. Assim, na obra, os excluídos têm para além da ajuda material, o cuidado, o amor e a atenção do protagonista que demonstra se preocupar e atender as

necessidades das pessoas que se encontram marginalizadas e/ou excluídas pela sociedade. É uma lógica inversa a de quem se utiliza da mensagem de Cristo para pregar o uso da violência, da exclusão social e da discriminação.

Discriminar, ofender e excluir, como se fossem uma espécie de dever cristão, como modo de impor o evangelho, se opõe ao que Bonhoeffer (2020, p.189-191) defende, quando afirma que levar o evangelho às outras pessoas se constitui em uma experiência transformadora, animando a preocupação com os outros, independentemente dos marcadores sociais que as separam, pois Cristo teria reconciliado todo o mundo ao se dar pela e para a humanidade.

É a literatura assumindo o papel de ponte entre temáticas mais densas da sociedade, problematizando a espiritualidade cristã na prática social, pois em diferentes narrativas abre um campo de visão para repensar realidades, bem como práticas religiosas que muitas vezes se encontram encobertas por ideias que fogem às concepções fundamentais da fé que se afirma professar.

Considerações finais

A literatura é um espaço de construção de memórias sociais e também de debates sobre temas importantes de seus tempos ou de outros tempos, a partir da leitura da realidade construída por seus autores. É um convite para que leitores, autores e toda a sociedade possam olhar para si sob ângulos diferentes, para se efetivar a construção de espaços de reflexão que podem até mesmo criar a possibilidade de transformação de concepções e práticas.

Assim, quando se olha para obras da literatura brasileira e universal, sobre as quais nos detivemos ao longo deste artigo, bem como de tantas outras, podemos enxergar que o diálogo com o cristianismo ganha força nas obras e traz visões que muitas vezes ressignificam percepções de mundo consolidadas ao longo do tempo e que em alguns casos obscu-

recem o pensamento.

As obras literárias podem assim lançar seu olhar para livros sagrados, como a Bíblia, ou para outras crenças e outros livros sagrados e chamar para problematizar contradições e paradoxos que se consolidaram de tal modo que não se consegue mais perceber como, por exemplo, a defesa da agressão, da tortura ou dos maus tratos praticados como se fossem baseados no cristianismo, entram em contradição com os ensinamentos presentes nos discursos de Cristo, na Bíblia. É um problema denunciado por diversos autores, inclusive por aqueles que não se definem como professos cristãos, como Žizek (2015, p. 34).

Qual o legado do cristianismo e como ele pode contribuir para a construção de uma espiritualidade que adentre na complexidade humana? Como o cristianismo pode contribuir para trazer transformações nas sociedades ocidentais, muitas delas autodefinidas como predominante cristãs, mas que raramente parecem evocar as crenças cristãs, do amor, da graça e da caridade em seu cotidiano? São alguns dos questionamentos recorrentes nas obras literárias que se lançam a evocar o potencial de transformação dos sujeitos e das sociedades, a partir de ensinamentos cristãos muitas vezes esquecidos na prática e que nos lembram da necessidade de repensar as relações entre crenças, conceitos, espiritualidade e a concretização da fé.

O passeio na literatura realizado no presente texto, mais do que destacar a visão de um autor ou autora, visa compreender questões em comum trazidas em diversas obras, quando olham para o cristianismo e que parecem se colocar como um convite a leitoras e leitores para visitar velhos ensinamentos, como se fossem novos, em sociedades que parecem cada vez mais distantes das crenças que afirmam seguir e defender.

Referências

- ALVES, Rubem. *O Deus que conheço*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.
- BAKHTIN, Mikhail. *Notas sobre a literatura, cultura e ciências humanas*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- BETTO, Frei. *Um homem chamado Jesus*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- BOAS, A. V.; ZEFERINO, J.; SERRATO, A. C. Teopatodiceia: espiritualidade, cultura e práxis. *Teoliterária*, v. 11, n. 24, 2021: 214-241. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/56173/37990>. Acesso 04.03.2023.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. São Leopoldo: Sinodal/Est, 2020.
- BRONTË, Charlotte. *Jane Eyre*. São Paulo: Mediafashion/Folha de São Paulo, 2017.
- BUNYAN, John. *O peregrino*. Jandira-SP: Principis, 2019.
- CATENASSI, F. S.; ANJOS, O. P.; PERONDI, I. Entraves e contribuições na relação entre Bíblia e Literatura. *Interações*, v. 16, n. 2, 2021: 357-372. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/24011>. Acesso 03.03. 2023.
- CÉSAR, Marília Camargo. *O grito de Eva: a violência doméstica em lares cristãos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DRUON, Maurice. *O menino do dedo verde*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.
- DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e sociedade*, v. 31, n. 2, 2011: 105-129. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rs/a/73XtfDfwG3Yh9zGKYjNvMMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso 10.04.2023.
- EAGLETON, Terry. *A morte de Deus na cultura*. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- EAGLETON, Terry. *Como ler literatura*. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- GUNJEVIC, Boris. Rezai e observai: a subversão messiânica. In: ZIZEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. *O sofrimento de Deus – inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 203-226.

- HESCHEL, Abraham Joshua. *O shabat: seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- HESSE, Hermann. *Demian*. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Talvez escute Deus alguns poetas: a literatura enquanto desafio à fé cristã*. Lisboa-Portugal: Universidade Católica Editora, 2018.
- LEWIS, C. S. *O grande divórcio*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.
- MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: as bases para um diálogo. *Interações*, v. 11, n. 19, 2016: 8-18. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p8/9905>. Acesso 20.01.2023.
- MARTINS DE SOUZA, César; CASTRO, Weverton. Entre a maldade, bondade, ódio e salvação na obra Jane Eyre, de Charlotte Brontë. *Teoliterária*, v. 12, n. 27, 2022: 247-273. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/58558>. Acesso 09.04.2023.
- MEIRELES, Cecília. Compras de Natal. In: MEIRELES, Cecília. *Janela Mágica*. São Paulo: Moderna, 1983, p. 44-45.
- MELO, Fábio de; KARNAL, Leandro. *Crer ou não crer: uma conversa sem rodeios entre um historiador ateu e um padre católico*. São Paulo: Planeta, 2017.
- MEYER, Jean. Da violência à religião ida e volta. *WebMosaica*, v. 2, n. 2, 2010: 95-115. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/19074>. Acesso 10.02.2020.
- OLIVEIRA, Cássia Cristina Costa de. Dostoiévski e o Niilismo russo. *Interações - Cultura e Comunidade*, v. 7, n. 12, 2012: 49-68. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6144>. Acesso 28.02.2023.
- PINHEIRO, Luizan. Ninguém comeu George. In: ALONSO JÚNIOR et al. *11 contistas da Amazônia – XI Concurso de Contos da Região Norte*. Belém: EDUFPA, 2003, p. 127-135.
- SANTOS, Eulália; TAVARES, Fernando Oliveira. Percepção do consumismo dos portugueses na época de Natal. *Revista de gestão dos países de língua portuguesa*, v. 19, n. 3, 2020: 163-179. Disponível em <https://www.redalyc.org/journal/5680/568068074003/568068074003.pdf>. Acesso 03.04.23.
- SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- SBARDELLA, Elton Luis; PERETTI, Clelia. Cristianismo e violência: contribuições simbólicas a partir de René Girard. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 1, 2019: 47-60. Disponível em http://198.211.97.179/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/333/279. Acesso 04.04.23.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2013.
- STRONG, June. *Projeto Sunlight*. Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1987.
- TOLSTÓI, Leon. *Onde existe amor, Deus aí está*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- ZIZEK, Slavoj. *O absoluto frágil ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015.



Texto enviado em
18.04.2023
Aprovado em
11.09.2023

V. 13 - N. 30 - 2023

*Doutor em Teologia pela
Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo
(PUCSP). Contato:
pettersonbrey@gmail.com

RESENHA DO LIVRO:

ALTER, Robert. **The Art of Bible Translation**. New Jersey: Princeton University Press, 2019, 127p.

The art of bible translation: by Robert Alter

A arte da tradução da Bíblia:
por Robert Alter

*Petterson Brey

Introdução

Propõe-se, aqui, uma resenha crítica do mais recente livro de Robert Alter, intitulado “The Art of Bible Translation” (*A arte da tradução da Bíblia*), de 2019, pela editora Princeton University Press, ainda sem tradução para o Português. Pretende-se avaliar, no âmbito desse breve texto, a pertinência da referida obra para o campo da exege-

se bíblica, porquanto, em perspectiva da índole literária de um dos objetos de estudo fundamentais da teologia – a Bíblia –, a tradução dos idiomas originais pode, também, ser considerada uma arte, conquanto seja monitorada por ferramentas metodológicas cientificamente ajustadas. O desenvolvimento, portanto, dessa abordagem ao livro de Alter percorrerá as seguintes etapas: (1) o autor; (2) a obra; (3) considerações finais.

1. O autor

Robert Alter, nascido em 2 de abril de 1935 – em Nova Iorque, EUA –, é considerado um dos maiores estudiosos de hebraico e literatura comparada da atualidade. Doutor em literatura comparada pela Universidade de Harvard e Humanidades pela Universidade de Yale, leciona, desde 1967, na Universidade da Califórnia em Berkeley. Tendo, ao longo de sua carreira, recebido vários prêmios e condecorações, Alter é autor de mais de vinte livros e centenas de artigos científicos, podendo-se, aqui, dar destaque aos títulos conhecidos pelo presente resenhista: “The Art of Biblical Narrative” (1981); “The Art of Biblical Poetry” (1985); em co-autoria com Frank Kermode “The Literary Guide to the Bible” (1987); “The World of Biblical Literature” (1992); “Hebrew and Modernity” (1994); “The David Story” (1999); “Canon and Creativity: Modern Writing and the Authority of Scripture” (2000); “The Five Books of Moses” (2004); além da tradução – com comentários – completa da Bíblia Hebraica para o inglês, concluída e publicada (2019) em três volumes, sob os títulos “The Hebrew Bible: The Five Books of Moses”, “The Hebrew Bible: Prophets” e “The Hebrew Bible: The Writings”.

2. A obra

O livro “The Art of Bible Translation” (*A arte da tradução da Bíblia*) possui 127 páginas e é dividido em seis capítulos, precedidos por um prelúdio autobiográfico de 8 páginas – onde Alter, ao relatar etapas de sua trajetória de vida acadêmica, planta questões acerca de seu ponto

de vista da Bíblia Hebraica, que serão melhor desenvolvidas no decorrer da obra –, e sucedidos por uma seção de 2 páginas com sugestões de leituras posteriores. Os capítulos estão distribuídos da seguinte maneira: (1) “The Eclipse of Bible Translation” (*O eclipse da tradução bíblica*), com 26 páginas; (2) “Syntax” (*Sintaxe*), com 17 páginas; (3) “Word Choice” (*Escolha de palavras*), com 19 páginas; (4) “Sound Play and Word Play” (*Jogo de som e jogo de palavras*), com 16 páginas; (5) “Rhythm” (*Ritmo*), com 20 páginas; “The Language of Dialogue” (*A linguagem do diálogo*), com 19 páginas.

Em seu livro, ao examinar o desafio da tradução das características distintivas da literatura bíblica hebraica, incluindo seu estilo poético, sua estrutura narrativa e sua linguagem simbólica,¹ Alter discute acerca das diferenças entre a tradução e a interpretação da Bíblia. Ele compara e analisa várias traduções bíblicas, incluindo versões clássicas e contemporâneas, discutindo a respeito do que ele considera serem as mais bem-sucedidas e as menos bem-sucedidas. Outrossim, ele oferece, também, conselhos práticos sobre como traduzir a Bíblia de maneira eficaz, dando ênfase a importância da precisão linguística, da precisão literária e da compreensão do contexto histórico-cultural.

De acordo com Alter, a tradução se concentra na transferência da mensagem original da Bíblia para outra língua, enquanto a interpretação se concentra na compreensão do significado da mensagem. Destarte, a tradução da Bíblia requer habilidade linguística e compreensão da literatura bíblica hebraica, já que é importante capturar a precisão da linguagem original. No entanto, a tradução, também, envolve interpretação, porquanto, para produzir uma tradução precisa, é necessário compreender o contexto histórico-cultural da época em que a Bíblia foi escrita.²

1. Quanto aos aspectos distintivos da literatura hebraica bíblica, Alter é seguido de perto por vários estudiosos: (BERLIN, 2005, pp. 13-21; BAR-EFRAT, 2008, pp. 9-11; STERNBERG, 1987, pp. 1-57).

2. Nesse ponto Alter concorda com D. A. Carson, que assevera que o sentido do texto bíblico transcende a mera semântica das palavras (CARSON, 1996, pp. 27-86).

Todavia, a interpretação também leva em conta a leitura atual e as crenças dos leitores, uma vez que a Bíblia é considerada uma obra viva que evolui com o tempo.³ Por conseguinte, em perspectiva da tradução se concentra na transferência da mensagem original para outra língua, enquanto a interpretação se concentra na compreensão do significado da mensagem original, uma tradução bem-sucedida, de acordo com Alter, deve equilibrar a precisão linguística e literária com a interpretação adequada do contexto histórico-cultural.

Ao tratar sobre a precisão linguística e literária, Alter está se referindo à importância de se capturar a linguagem da Bíblia de maneira precisa e fiel ao texto original, o que inclui aspectos como a estrutura sintática, as palavras escolhidas, o uso de metáforas e símbolos, entre outros. Segundo ele, a escolha das palavras corretas e o uso preciso da gramática podem ajudar a transmitir nuances e sutilezas na mensagem que de outra forma poderiam ser perdidas na tradução. Ao equilibrar a precisão linguística e literária com a interpretação adequada do contexto histórico-cultural, uma tradução bem-sucedida não é uma simples transferência literal da linguagem original para outra língua.

Ao discutir sobre a importância da precisão linguística e literária na tradução da Bíblia, conquanto esses termos sejam, por ele, usados juntos, Alter argumenta que ambos representam diferentes aspectos da tradução. A precisão linguística se refere à habilidade de capturar a linguagem original da Bíblia de maneira precisa, incluindo aspectos como a estrutura sintática, o uso de palavras específicas e a correta aplicação da gramática, como é o caso da configuração verbal do texto hebraico.⁴

3. No que tange à resposta do leitor ao *mundo narrado*, o pensamento de Alter segue de perto outros estudiosos importantes: (STERNBERG, 1987, pp. 41-57; MARGUERAT, 2005, pp. 13-40).

4. A posição de Alter acerca da configuração verbal e sua importância para a tradução dos textos da Bíblia Hebraica encontra aderência no pensamento de Matthias Grenzer, quando este afirma que “ao traduzir um texto pertencente à Bíblia Hebraica para o português, o leitor-tradutor se depara com a necessidade de alcançar o máximo de clareza sobre os valores que o verbo hebraico, dentro de seu sistema linguístico e a partir de sua inserção contextual, transmite” (GRENZER, 2016, p. 17).

A precisão literária, por sua vez, se refere à habilidade de capturar a beleza e a riqueza da linguagem bíblica, vertida por aspectos como o uso de metáforas, símbolos e imagens, bem como a musicalidade da linguagem.

Destarte, ao discutir acerca da importância da compreensão e da preservação do estilo poético, da estrutura narrativa e da linguagem simbólica da Bíblia na tradução, Alter argumenta que a Bíblia é uma obra rica em linguagem poética, incluindo rimas, repetições, metáforas e imagens. Ele acredita que é importante preservar esse aspecto da linguagem bíblica na tradução, para transmitir a beleza e a riqueza da mensagem original. Ademais, ele também destaca a importância da estrutura narrativa na Bíblia, incluindo a forma como as histórias são contadas e as relações entre eventos.⁵

Assim, Alter oferece vários conselhos para os futuros tradutores da Bíblia: (1) *Compreenda a linguagem original*: é importante que o tradutor tenha uma compreensão profunda da linguagem original da Bíblia, incluindo suas estruturas gramaticais, vocabulário e expressões idiomáticas; (2) *Preserve a estrutura narrativa*: a estrutura narrativa é uma parte importante do significado profundo da Bíblia e deve ser preservada na tradução; (3) *Mantenha a linguagem poética*: a linguagem poética da Bíblia é importante para a compreensão do significado profundo da mensagem bíblica; (4) *Considere o contexto histórico e cultural*: é importante considerar o contexto histórico-cultural da Bíblia para traduzi-la de maneira precisa; (5) *Mantenha a consistência terminológica*: é importante manter a consistência terminológica na tradução da Bíblia para evitar ambiguidade e confusão; (6) *Preste atenção às nuances de significado*: as nuances de significado da Bíblia são importantes para a compreensão da mensagem.

Ao se referir a estrutura, Alter está falando acerca da forma como

5. No que se refere à estrutura de superfície das narrativas etnopoéticas da Bíblia Hebraica, Alter segue um raciocínio semelhante ao pensamento de Vladimir Propp, em seu estudo sobre o *design* narrativo das histórias bíblicas (MILNE, 1988, pp. 263-265).

a linguagem e a narrativa são organizadas na Bíblia. Ele acredita que a estrutura é uma parte fundamental da mensagem original da Bíblia e que a tradução deve buscar preservar essa estrutura para transmitir a mensagem de maneira fiel. Ele argumenta que a estrutura da linguagem poética da Bíblia é importante para transmitir o significado profundo da mensagem bíblica e ajudar o leitor a ter uma compreensão completa da narrativa.⁶

Por fim, Alter fala sobre metáforas como uma forma importante de expressar o significado profundo da mensagem original da Bíblia, todavia, embora se constituam como uma parte fundamental da linguagem poética hebraica, a sua tradução é um desafio significativo. Ele acredita que as metáforas são uma maneira importante de capturar o significado profundo da mensagem e ajudar o leitor a ter uma compreensão profunda da narrativa. De acordo com ele, para a tradução bem-sucedida das metáforas bíblicas, é importante compreender as associações culturais e históricas que estão ligadas a cada metáfora para transmitir a mensagem de maneira fiel para o novo público leitor.⁷

Considerações finais

Enfim, considera-se, aqui, que, “The Art of Bible Translation” de Robert Alter, constitui-se como referencial teórico indispensável não somente para os tradutores de ofício dos textos da Bíblia Hebraica, mas, também, para todos os pesquisadores e exegetas que se dedicam ao estudo das tradições bíblicas. O livro de Alter transcende a mera especificidade de um manual de tradução, porquanto, em virtude da renomada experiência do autor, ao longo de décadas de dedicação a esse trabalho,

6. Conforme assevera Adele Berlin, a mensagem bíblica é, ao mesmo tempo, o conteúdo do que é dito e a forma como ele é dito. Forma e conteúdo são inseparáveis (BERLIN, 2004, pp. 2184-2191).

7. As proposições de Alter acerca do significado profundo das narrativas bíblicas e seu acesso via linguagem metafórica possuem pontos de aderência com as ideias de Paul Ricoeur a respeito dos sentidos profundos que, através das metáforas, exigem ser ditos (RICOEUR, 1974, pp. 45-46; RICOEUR, 1975, pp. 384-399).

o seu texto carrega consigo a consistência dessa sabedoria acumulada. Trata-se de uma obra que não apenas ensina, mas, também, inspira novas gerações de tradutores da Bíblia a enxergar o valor de seu ofício.

Referências

- BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. New York: T&T Clark, 2008.
- BERKELEY – CENTER FOR JEWISH STUDIES. *Robert Alter*. Disponível em: <<https://jewishstudies.berkeley.edu/people/robert-alter/>>. Acesso em: 06 abr. 2023.
- BERKELEY – DEPARTMENT OF COMPARATIVE LITERATURE. *Robert Alter*. Disponível em: <<https://complit.berkeley.edu/people/emeriti/robert-b-alter>>. Acesso em: 06 abr. 2023.
- BERLIN, Adele. *Reading Biblical Poetry*. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (Eds.). *The Jewish Study Bible*. New York: Oxford University Press, 2004, pp. 2184-2191.
- BERLIN, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- CARSON, Donald A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.
- GRENZER, Mathias. *As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento*. *Revista Pistis Praxis Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 15-32, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.7213/pp.v8i1.1270>>. Acesso em: 22 fev. 2023.
- MARQUERAT, Daniel. *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). *La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève: Labor Et Fides, 2005, pp. 13-40.
- MILNE, Pamela J. *Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative*. Decatur / Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*. In: RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard (Hrsgs.). *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. (Evangelische Theologie Sonderheft, 34 – Supplement). München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, pp. 45-70.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. (L'ordre philosophique collection dirigée par François Wahl). Paris: Éditions du Seuil, 1975.

STERNBERG, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.