



# Religião e Literatura

v. 5, n. 10, jul./dez., 2014



**COM DEUS NÃO SE BRINCA.**

O Deus de Carlos Ruas  
e a crítica bem humorada  
à religião institucionalizada

Fonte: <http://www.umsabadoqualquer.com>  
© 2012 Carlos Ruas. Todos os Direitos Reservados  
In: Reblin (2014, p. 173).

# UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP

## Coordenação Geral de Pós-Graduação

### Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

#### Administração Superior

##### Presidente

Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, SJ.

##### Reitor

Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, SJ.

##### Pró-reitora Acadêmica

Profª. Dra. Aline Maria Grego

##### Pró-reitor Administrativo

Prof. Me. Luciano José Pinheiro Barros

##### Pró-reitor Comunitário

Prof. Dr. Pe. Lúcio Flávio Ribeiro Cirne, SJ.

##### Coordenação Geral de Pesquisa

Profa. Dra. Maria da Graça de Vasconcelos Xavier Ferreira

##### Coordenação Geral de Pós-graduação

Profa. Dra. Maria Cristina Lopes de Almeida Amazonas

##### Coordenador do Mestrado em Ciências da Religião

Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral

#### Equipe Editorial

##### Coordenação Editorial

Esdras Carlos de Lima Oliveira, UFU-MG  
Gilbraz de Souza Aragão, UNICAP  
Luiz Cláudio Barroca da Silva, UNICAP  
Mariano Vicente da Silva Filho, UNICAP  
Paulo César Pereira, UNICAP  
Walter Valdivino do Amaral, UFU-MG  
Newton Darwin de Andrade Cabral, UNICAP

##### Editor Gerente e Designer

Mariano Vicente da Silva Filho

##### Conselho Científico

Drance Elias Silva, UNICAP  
Emanuela Sousa Ribeiro, UFPE  
Fernanda Lemos, UFPB  
Flavio Augusto Senra Ribeiro, PUC-MG  
Irene Dias de Oliveira, PUC-GO  
Ivaldo Marciano de F. Lima, UNEB-BA

Karl Heinz Efken, PPGCL, UNICAP

Luiz Carlos Luz Marques, UNICAP

Newton Darwin Andrade Cabral, UNICAP

Sergio Sezino Douets Vasconcelos, UNICAP

Valmor da Silva, PUC-GO

#### Foco e Escopo

PARALELLUS é um periódico eletrônico, semestral, com ISSN 2178-8162, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. Seu objetivo é divulgar a produção do conhecimento sobre o fenômeno religioso no Brasil. A revista publica textos inéditos de discentes, docentes e pesquisadores dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião e áreas afins.

Os trabalhos da PARALELLUS são publicados na forma de artigos para as seções Dossiê e Temática Livre; Comunicação e Resenhas/Recensão. Os textos são submetidos ao check list das normas da revista, à pré-avaliação de membro da Comissão Editorial e, se aprovados, são enviados à Comissão de avaliação, para dois (2) avaliadores ad hoc. Aceita-se textos em formato Word e/ou BrOffice Write (doc, docx, odt): artigos entre 10 e 15 páginas; resenhas, com, no máximo, 5 páginas.

#### Processo de Avaliação por Pares

O sistema de avaliação da revista é o duplo-cego.

A Revista conta com um conselho científico e com uma Comissão Avaliadores pareceristas ad hoc, constituídos por um grupo de especialistas de notório saber em Ciências da Religião e áreas afins constituintes do Campo epistemológico das Ciências da

Religião. O conselho científico é composto de conselheiros temáticos provenientes do Programa de Pós-graduação interno e externo a UNICAP, que também contribuem no processo de avaliação. Quando, porém, em função do tema do artigo, faz-se necessário um saber específico, a Comissão editorial poderá convocar pareceristas ad hoc. O processo de seleção de artigos envolve a avaliação de dois ou três especialistas pareceristas ad hoc. Cada artigo é enviado a dois pareceristas, no processo de parecer duplo cego (blind peer review). Caso um dos pareceristas aprove e o outro não recomende a publicação, o artigo é submetido a um terceiro parecer, após a devida revisão. Esse parecer é de desempate. Qualquer artigo é submetido ao mesmo sistema de avaliação, salvo quando resultante de convite da Comissão Editorial.

## Periodicidade

Semestral. O primeiro número corresponde ao período de janeiro a junho, enquanto o segundo, de julho a dezembro. As chamadas serão sempre previamente publicadas no menu NOTÍCIAS.

## Política de Acesso Livre

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

## Diretrizes para autores

• <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/about/submissions#authorGuidelines>

## Endereço e contato da Paralellus

- <http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/index>
- [paralellus.unicap@gmail.com](mailto:paralellus.unicap@gmail.com) ou
- [revcr@unicap.br](mailto:revcr@unicap.br)

## Indexadores e Bases de Dados

- LATINDEX
- SEER/IBICT
- DIADORIM
- PKP (Public Knowledge Project)/ Open Archives Harvester)
- DOAJ?

## Ficha Catalográfica

Elaborada pela Biblioteca Central da Unicap

**PARALELLUS - Revista Eletrônica em Ciências da Religião-Unicap / Universidade Católica de Pernambuco. Mestrado em Ciências da Religião. v. 1, n. 1, (2010). Recife, 2010 - [on-line]**

Semestral

ISSN 2178-8162

1. Religião – Periódicos. I. Universidade Católica de Pernambuco

CDU 2(05)

## Dossiê Religião e Literatura

### Dossier Religion and Literature

A revista Paralellus tem o prazer em disponibilizar aos seus leitores o seu mais novo número – “Religião e Literatura”. Além das seções já conhecidas pelo público leitor, Dossiê e Temática Livre, compartilhamos nesse número a seção Comunicação.

O artigo “Intersecções entre religião e histórias em quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar a Superaventura”, que abre a seção **Dossiê**, e é escrito por Iuri Andréas Reblin, objetiva apresentar possíveis pontos de encontro entre a religião e as histórias em quadrinhos trazendo pistas e promovendo *links* de pensamentos para o estudo das histórias em quadrinhos também como um ‘local de revelação’ da experiência religiosa humana e, nessa direção, tornar-se foco de interesse da teologia enquanto área do saber preocupada com a vida humana, sua estruturação social, simbólica e cultural, sua cosmovisão, sua *Lebenswelt*. Ainda mais, em razão dessa discussão, apresentar estudos que se propuseram a refletir sobre o referido tema.

“Expressões literárias do reencantamento do mundo: Promethea de Alan Moore”, de autoria de Emmanuel Ramalho de Sá Rocha, se propõe a

analisar a história em quadrinhos (HQ) Promethea, do autor Alan Moore, obra que aborda o ocultismo de forma didática, e identificar elementos desse ocultismo presentes nessa HQ e como eles se inserem no processo de reencantamento do mundo. Para essa atividade, o autor recorre à Sociologia da religião como marco teórico conceitual a contribuir na fundamentação dessa pesquisa. Dentre outros elementos característicos de um reencantamento do mundo, segundo o texto, está a revalorização dos elementos não racionais da vida.

Seria possível identificar de que forma o sagrado está presente em algumas das obras do escritor moçambicano Mia Couto? Essa é a pergunta-chave que norteará toda a explanação do artigo “O sagrado na construção narrativa de Mia Couto”, de Antonio Geraldo Cantarela. Nessa investigação foram utilizados uma cena do romance *O outro pé da sereia* e ainda, de modo complementar, os contos *O embondeiro que sonhava pássaros* e *O dia em que explodiu Mabata-bata*. Este diálogo está embasado na categoria do numinoso de Rudolf Otto auxiliando seu autor a perceber que, nessas obras, Mia

Couto assume uma tarefa político-religiosa perante o mundo.

O quarto artigo desta seção foi escrito por Hideide Brito Torres e tem como título "A narrativa da natividade em Lucas a partir da ótica da hospitalidade ao estrangeiro". Nele, o objeto da discussão é o termo hospitalidade, a partir do evangelho de Lucas, cuja hermenêutica aplicada ao termo desencadeia novas oportunidades de pensar e discutir sobre temas como alteridade, identidade, migração, representações sociais, religião dentre outros em um contexto de globalização e transnacionalização na contemporaneidade.

O artigo "A manifestação do sagrado na narrativa épica da Teogonia", de Idelbrando Alves de Lima, analisará algumas características acerca da experiência do grego Hesíodo com o sagrado. Nesse exercício de investigação, sua base teórica é o estudo de Mircea Eliade sobre a categoria do sagrado. Seu autor afirma que nessa manifestação do sagrado (hierofania) encontram-se dois aspectos – um diz respeito à própria constituição dessa hierofania e o outro se refere ao momento histórico no qual o sujeito histórico, nesse caso Hesíodo, está inserido.

No artigo "Viagem de um vencido, de Augusto dos Anjos: literatura, religião e modernidade em perspectiva teológica" seu autor, Joe Marçal G. Santos, intenta problematizar a irrupção da autonomia

crítico-criativa, na formação literária brasileira, e sua relação com uma heteronomia estético-religiosa, vigente no século XX, tendo como objeto específico de análise a obra poética *Viagem de um vencido*, de Augusto dos Anjos. Como suporte teórico-metodológico o texto se utiliza das reflexões da teologia da cultura de Paul Tillich.

O que se entende por mística? E poesia? É possível aproximar tais fenômenos? O artigo "Mística e poesia na interface entre Religião e Literatura: a via mística de São João da Cruz em seu Cântico Espiritual", escrito por Francisco Augusto Lima Paes e Josias da Costa Júnior, tem como objetivo aproximar mística e poesia. Essa proposta será realizada por meio de uma revisão bibliográfica dos estudos de Faustino Teixeira, Cleide Oliveira, Carlos Frederico Barbosa de Souza e Karol Wojtyla acerca do Cântico Espiritual de São João da Cruz. Segundo os autores do artigo, aproximar religião e mística oferece aos estudos de literatura a oportunidade de ampliar a visão reducionista do ser humano, à medida que seja superada a sua herança positivista, que impediu, quase completamente, a possibilidade de abertura à transcendência e ao mistério.

O que é a Bíblia? Um livro sagrado ou uma obra literária repleta de histórias emocionantes? Será que suas narrativas influenciaram algum autor brasileiro? Essas são algumas das indagações provocativas do artigo "Ele nos deu história: exemplos de

intertextualidade entre a narrativa bíblica e a obra de Machado de Assis". Nesse artigo, a Bíblia será tratada como uma obra literária e como tal possibilita ao seu pesquisador/autor, Alexandre de Jesus dos Prazeres, aplicar inúmeros métodos teórico-investigativos para sua análise tais como, o conceito linguístico da intertextualidade, proposto para essa discussão, e com ele desenvolver o seu objetivo – encontrar influências das narrativas bíblicas nos textos do escritor brasileiro Machado de Assis.

O *vaudou* e o *creole* são elementos resultantes de construções culturais de povos desterrados do continente africano levados ao Haiti e, portanto, ainda vistos como fatores de resistência do povo haitiano em pleno século XXI. Em "Vaudou haitiano: entre la realidad y la ficción de las letras" sua autora, Jenny Gregoria González Muñoz, se propõe analisar a realidade histórica do processo emancipatório haitiano por meio do romance *O reino deste mundo*, do cubano Alejo Carpentier. Suas reflexões localizam o *vaudou* inserido na concepção do 'real maravilhoso' da obra deste autor e que é característico de sociedades latinoamericanas e caribenhas.

São Marcos e Corpo Fechado são contos do escritor mineiro João Guimarães Rosa e podem ser encontrados na obra "Sagarana". No artigo "O imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa em São Marcos e Corpo Fechado", primeiro artigo da seção

**Temática Livre**, cujo autor é Cristiano Santos Araújo, o objetivo é analisar o imaginário (religioso) afro-brasileiro, cercado por rezas, magias e feitiços, nesses contos que têm como personagens - José, o feitiçeiro João Mangalô, Manuel Fulô e Antonico das Pedras, representantes do povo brasileiro que estão sempre buscando respostas para a vida diante dos problemas enfrentados em seu dia a dia.

O artigo "A coroação como ponte sagrada entre a Virgem Maria e as rainhas europeia, africana e conga", apresenta uma análise entre a divindade e a realeza europeia e africana das coroações da rainha Conga e da Virgem Maria, as quais passaram por inúmeras releituras e, conseqüentemente, reinterpretações produzindo, de acordo com sua autora, Lenise Glaucia de Souza Moraes, uma terceira cultura religiosa, presente nas Irmandades negras e festas de Congado pelo Brasil, bem como uma terceira figura conjugando o divino, o ancestral e o monarca, a saber – a experiência reelaborada do sagrado e uma rainha caracterizada por elementos das duas culturas mães, a africana e a europeia.

Em "Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva Hervieu-Légeriana" pretende-se, segundo seu autor, Victor Breno Farias Barrozo, problematizar a questão da modernidade religiosa e ainda da secularização, da crença e da religião

através dos estudos da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger como uma perspectiva teórica contributiva para analisar o senso religioso contemporâneo, construir um aporte teórico-metodológico interpretativo da modernidade religiosa visando expandir o pensamento dessa socióloga ao público interessado e com isso provocar novas análises acerca do cenário religioso brasileiro na contemporaneidade.

Nesse número abrimos espaço para a seção **Comunicação**. Nosso texto correspondente é um presente enviado pelo prof. Gilbraz de Souza Aragão e nele duas questões podem ser encontradas em sua reflexão intitulada "À sombra do Padre Cícero". São elas: Como podemos pensar a figura do Padre Cícero nos dias de hoje? Onde ele está presente neste momento? "Nosso Padim" está situado entre e além das constatações históricas, religiosas, políticas e sociais, pois contribuiu e ainda contribui para a reconstrução de um legado eivado de devotos (e devotas), propagadores de uma mensagem de fé e esperança ao povo sofrido do sertão nordestino (e porque não dizer do Brasil!). Personagens "desconhecidos" e retratados através das obras de Ariano Suassuna e dos escritos "neoteológicos" do Pe. José Comblin. Encontrar Padre Cícero, hoje, requer daquele que se propõe a tal feito, segundo seu autor, coragem para propor uma terceira via (teórico-metodológica!) para desvelar e,

consequentemente, encontrar novas respostas acerca desse personagem.

Desejo a todos uma ótima leitura!

Luiz Claudio Barroca da Silva<sup>1</sup>,  
Editor.

---

<sup>1</sup> Licenciado em História pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP onde desenvolveu, por três anos consecutivos, no Programa Institucional de Bolsas para Iniciação Científica - PIBIC/UNICAP/CNPq - pesquisas sobre o sincretismo afro-católico. É Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP e possuiu a CAPES como Instituição financiadora. O foco de sua pesquisa de mestrado foi o discurso antissincrético em Recife. É integrante do Grupo de Pesquisa Religiões, Identidades e Diálogos, atuando na linha de pesquisa Identidades Religiosas, da Universidade Católica de Pernambuco. Atualmente seus estudos objetivam identificar, analisar, compreender e distinguir as diversas propostas de construção e reconstrução de memória, tradição e identidade no segmento afro-brasileiro do Recife.

## Intersecções entre Religião e Histórias em Quadrinhos: balões de pensamento a partir de um olhar à superaventura

Intersections between Religion and Comics: thought bubbles from a look into  
superhero genre

Iuri Andréas Reblin<sup>1</sup>

### Resumo

A partir de uma abordagem bibliográfica exploratória, este texto apresenta intersecções identificadas entre religião e histórias em quadrinhos, especialmente, a partir de um olhar a superaventura. Inicialmente, o texto reitera o papel das histórias em quadrinhos enquanto representação do universo simbólico-cultural humano, para, em seguida, apresentar ilustrações sobre a religião nas histórias em quadrinhos a partir da superaventura e indicar pesquisadores e pesquisadoras envolvidas com o assunto. Uma abordagem na perspectiva da Teologia e das Ciências da Religião identifica que religião e histórias em quadrinhos se encontram especialmente de quatro maneiras: a) quadrinhos produzidos por instituições religiosas; b) quadrinhos com temas reconhecidamente e intencionalmente religiosos; c) quadrinhos com religião como ilustração contextual; d) quadrinhos como expressão das estruturas simbólicas e religiosas. Ao final, afirma que quadrinhos são sim *locus revelacionis* da experiência religiosa humana e reitera a importância do estudo na perspectiva da *teologia do cotidiano*.

**Palavras-chave:** Superaventura. Histórias em Quadrinhos. Histórias em Quadrinhos – aspectos religiosos.

### Abstract

Starting from an exploratory bibliographic approach, this text presents intersections identified between religion and comics, especially from a look into the superhero genre. Initially, the text reiterates the role of comics as a representation of the symbolic and cultural human background, to then display examples on religion in comics especially in superhero stories and present investigators involved with the subject. An approach of theology and religious studies identified that religion and comics intersected particularly in four ways: a) comics produced by religious institutions; b) comics with known and intentionally religious themes; c) comics with religion as contextual illustration; d) comics as an expression of symbolic and religious structures. In the end, it states that comics are a *locus revelacionis* of human religious experience and reiterates the importance of studying the theme under the perspective of the theology of daily life.

**Keywords:** Superhero genre. Comics. Comics – religious aspects.

<sup>1</sup> Doutor em Teologia e Professor no Programa do Mestrado Profissional em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, RS. Em 2013, recebeu o Prêmio Capes de Tese na área de Filosofia/Teologia, subcomissão Teologia por sua tese sobre histórias em quadrinhos, publicada sob o título "O alienígena e o menino" (São Paulo: Paco Editorial, 2014. 264p.). E-mail: [reblin\\_iar@yahoo.com.br](mailto:reblin_iar@yahoo.com.br)

## 1 Introdução

O propósito deste texto é lançar uma provocação a partir da pergunta quais são os pontos de intersecção entre religião e histórias em quadrinhos? E, a partir dessa pergunta, evocar algumas considerações sobre como religião e histórias em quadrinhos se entrecruzam. Não se trata aqui de exaurir o assunto, nem de pronunciar a palavra final sobre o tema, mas sim de trazer à luz possibilidades de imbricações entre religião e histórias em quadrinhos em geral, e a superaventura em particular, forjadas nas tessituras das narrativas da arte sequencial. Num contexto profundo, este texto tem o fim didático de trazer pistas e promover links de pensamentos para o estudo das histórias em quadrinhos também como *locus revelacionis* da experiência religiosa humana e, nessa direção, também como foco de interesse da teologia enquanto área do saber preocupada com a vida humana, sua estruturação social, simbólica e cultural, sua cosmovisão, sua *Lebenswelt*.

Diante disso, a solidariedade intelectual do texto se expressa em sua modéstia na argumentação das possíveis intersecções entre religião e histórias em quadrinhos, evocando “balões de pensamento”, apresentando uma ilustração em perspectiva de mapeamento, a fim de sinalizar o que há e o que se tem discutido acerca do

assunto, ensejando o leitor e a leitora a irem mais além. Para tanto, é importante também delimitar terminologicamente o que se quer dizer quando se fala sobre religião. Neste texto, optou-se simplesmente por utilizar o termo religião, reconhecendo que, sob este guarda-chuva nominativo, é possível aludir tanto à religião enquanto fenômeno religioso, num sentido mais epistemológico, às religiosidades, isto é, às expressões religiosas cotidianas eróticas e heréticas, sincréticas e pragmáticas, quanto à religião institucionalizada e à instituição religiosa, aos preceitos e às normas “oficiais”, aos argumentos legitimados e legitimadores de crenças e ritos. Para os propósitos deste texto, portanto, utilizar-se-á simplesmente o termo “religião”, alertando pontualmente para essa gama diversa de perspectivas, ênfases, conceitos, ou ainda apresentando conceitos quando necessário.

Diante dessas considerações iniciais, este texto se divide em quatro partes: num primeiro momento, apresenta algumas notas sobre representatividade e narratividade, considerando as histórias em quadrinhos como uma leitura e uma interpretação do mundo e, neste exercício, da religião e da experiência religiosa, quer sejam estas relacionadas ao autor ou à autora do quadrinho; à intencionalidade da

narrativa, à concepção do quadrinho ou ao seu contexto, sua *Lebenswelt* ou ainda à própria política editorial, isto é à intencionalidade da empresa ou da instituição responsável. Num segundo momento, o texto apresenta alguns exemplos sobre a manifestação da religião na superaventura, o foco específico de abordagem e ilustração deste texto. Em seguida, num terceiro momento, indica alguns estudos e pesquisas sobre religião ou repre-

sentação religiosa nas histórias em quadrinhos, com o intuito de expor alguns (poucos) dos teóricos e das obras que discutem o tema. Por fim, num quarto e último momento, o texto sugere intersecções identificáveis entre religião e histórias em quadrinhos, sem buscar classificar ou parametrizar essas relações. As possibilidades são muitas, e este texto enseja antes aumentar esse leque.

## 2 Religião e Quadrinhos: narrativa e representatividade

As histórias em quadrinhos são conhecidas e reconhecidas como forma de linguagem, expressão artística e bem cultural e, enquanto tais, *por meio de suas narrativas*, elas apresentam e representam características da vida social, do mundo simbólico-cultural e do universo de valores de um determinado grupo, de uma determinada sociedade (REBLIN, 2014; VIANA, 2005). Há, nas narrativas das histórias em quadrinhos, enquanto narrativas, sempre um alto grau de representatividade; afinal, é por meio desse grau de representatividade, pelo uso de signos e significados, pela apresentação de um universo reconhecível que a história se torna possível de ser lida, compreendida e reproduzida. Na leitura de Umberto Eco (2006, p. 89), “isso significa que os mundos ficcionais são parasitas do mundo real. [...] tudo aquilo que o texto não diferencia

explicitamente do que existe no mundo real corresponde às leis e condições do mundo real”. Ou como asseverado ainda em outro momento pelo autor,

E, assim, temos de admitir que, para nos impressionar, nos perturbar, nos assustar ou nos comover até com o mais impossível dos mundos, contamos com nosso conhecimento do mundo real. [...] precisamos adotar o mundo real como pano de fundo (ECO, 2006, p. 89).

Essa representação do mundo real e dos comportamentos humanos é dinamizada e potencializada nas histórias em quadrinhos por conta do uso de imagens e sua ação dinâmica com o texto e as sarjetas (isto é, o espaço entre um quadrinho e outro), o que concede a ilusão de movimento e abre possibilidades imaginativas para aquilo que não é visto dentro das dimensões do quadro (EISNER 2001; 2008). Além

disso, vale ressaltar que as histórias em quadrinhos, enquanto narrativas, sempre têm a intenção de dizer algo acerca do ser humano e de seu mundo para o próprio ser humano. Ela faz parte de um exercício comunicacional bem mais complexo que está relacionado, em seu íntimo, a preservação da memória. Mesmo que construída sobre fatos ficcionais e mesmo que concebida para entretenimento, uma história (ou ainda uma estória<sup>2</sup>) é sempre um retrato de algo. Como afirmado em outro momento,

*O ser humano é, pois, em seu íntimo, uma justaposição transitiva de histórias herdadas e recebidas que, em algum momento e a todo o momento, lhe dizem algo sobre si mesmo e sobre o mundo e sobre sua forma de compreender e compreender-se no mundo. São histórias vividas e ficcionais — particularmente ficcionais, já que, como lembrou Umberto Eco, “tentamos ler a vida como se fosse uma obra de ficção” — que vão se somando umas às outras (se justapõem) e que não são completas por si só (transitivas). Elas continuam incessantemente agregando-se a outras, sendo transformadas, negadas, incorporadas. É nesse sentido que tanto Larrosa quanto Alves asseveram que o ser humano é um palimpsesto, isto é, “como um desses antigos pergaminhos que eram apagados para se escrever em cima, mas*

nos quais ainda eram legíveis os restos das escritas anteriores”.

[...]

A constituição de uma narrativa está vinculada à invenção do ser humano, ao poder e à necessidade de ele compilar suas realizações, crenças e esperanças para pensar sobre elas, para viver ou para poder criar a partir delas. Enfim, a constituição de uma narrativa está vinculada à necessidade do ser humano de estruturar um universo simbólico em que ele possa se sentir em casa, um universo simbólico que esteja aí quando as novas gerações nascerem; é o seu legado, a sua memória, a sua história. *Narrar histórias (vividas e ficcionais) é a forma com que o ser humano diz para si mesmo quais são os seus medos, as suas esperanças, como o mundo se apresenta para ele e como interpretá-lo. São por essas razões, pois, que o ser humano cria e compartilha histórias desde os tempos mais remotos de sua biografia.* (REBLIN, 2014, [s.p.], no prelo. Grifos no original).

Nesse exercício de criar, narrar e realizar uma leitura do mundo, as histórias em quadrinhos apresentam a religião; afinal, a religião é parte indelével da cultura, criação do ser humano em sua busca por sentido, sistema cultural e universo simbólico de contextos e sociedades. Além disso, vale lembrar que a religião é um tema de grande potencial narrativo, um recurso ilustrativo envolvente, sobretudo, a partir de clichês e mistérios, por lidar com conspirações da tradição eclesiástica, com o sobrenatural, etc. Introduzir um elemento religioso (enquanto recurso narrativo) nas

---

<sup>2</sup> Sabe-se que, na língua portuguesa, o uso do termo estória foi descontinuado e que toda e qualquer narrativa está vinculada ao termo “história”. Entretanto, com base nos argumentos apresentados em outros momentos, especialmente em Reblin (2010; 2014), decidiu-se aqui manter ambos os termos, a fim de manter claro o potencial evocativo e provocativo que o termo estória desperta. Para mais informações sobre a utilização do termo, sugere consultar igualmente os argumentos expressos em Reblin (2009) e Alves (2005).

histórias amplia as possibilidades ficcionais com que o autor ou a autora poderá explorar para criar uma trama que seduza o leitor ou a leitora, mantendo o interesse e o suspense, ao adentrar no universo do fantástico. À parte de sua potencialidade enquanto recurso narrativo, elementos religiosos remetem a valores, concepções de mundo e expressões de sentido que são caros à vida humana e que necessitam ser periodicamente reafirmados num exercício mítico e anamnético, isto é de reiterar visões de mundo, sentidos e valores, com o intuito de manter uma “coesão social”.

Em outras palavras, a religião pode, pois, estar presente nas histórias em quadrinhos de diferentes maneiras: por meio da intencionalidade da narrativa ou enquanto recurso narrativo: “quando os autores incluem intencionalmente elementos de tradições religiosas, citações de textos sagrados, etc. e a maneira como eles aparecem no texto, a forma como participam da trama central” (REBLIN, 2010, p. 19), o que inclui também a caracterização de personagens (especialmente, mas não exclusivamente, os super-heróis). Além disso,

A narrativa, os elementos mitológicos e religiosos presente nas narrativas, sobretudo, aqueles ligados ao sentido do heroísmo, como o sacrifício, o altruísmo, os valores, as angústias, as esperanças, os medos, a busca por um sentido, a formulação de questões existenciais à vida humana podem discursivamente, na montagem do texto, na sequência da ação, indicar não só anseios religiosos de uma coletividade, como expor as crenças e os anseios individuais de seus autores (REBLIN, 2010, p. 20-21).

Importante destacar, de todo o modo, que

O religioso ou o teológico numa narrativa não é apenas a representação descritiva no sentido de contextualizar ou criar o cenário no qual o enredo se desenvolve, mas o conjunto de elementos que constituem a experiência literária: o cenário, o enredo, os diálogos, as ações, os símbolos e os valores que se imiscuem nestes e a interatividade entre todos (REBLIN, 2010, p. 14).

Portanto, as histórias em quadrinhos são um caldeirão de possibilidades para a apresentação e a representação da religião, da experiência religiosa ou de elementos e temas atinentes regularmente ao âmbito religioso. Tudo está sujeito, ao fundo, a história/estória que se quer contar e à maneira e o propósito de se conta-la.

### 3 Religião e Quadrinhos: ilustrações a partir da superaventura

Toda pessoa familiarizada com histórias em quadrinhos de super-heróis sabe que o famoso herói cego Demolidor

(Matthew Murdock) é um personagem apegado à religiosidade católica. É recorrente e emblemática a cena em que

o personagem aparece agarrado na cruz do topo de uma igreja, conversando ou se confessando com um padre. E essa imagem é extremamente rica em termos de seu potencial narrativo, criativo, provocativo e reflexivo, visto que o personagem se veste e se nomeia como um demônio – seu nome, no inglês, Daredevil, significa “Demônio Ousado”. Mas não é só isso, a história da tradição

do personagem nos revela que seu pai, Jack Murdock, foi um boxeador e que sua mãe, Margaret Grace Murdock, abandonou o marido e seu filho em seus primeiros anos de vida para ser tornar uma freira católica. Matthew cresce achando que sua mãe estava morta, quando descobre que ela era uma freira, na edição 229 de *The Daredevil*, de 1964.

Figuras 1 e 2: Capa de uma edição de “Demolidor” e Cena do Filme “Demolidor” de 2003



Fonte: Divulgação

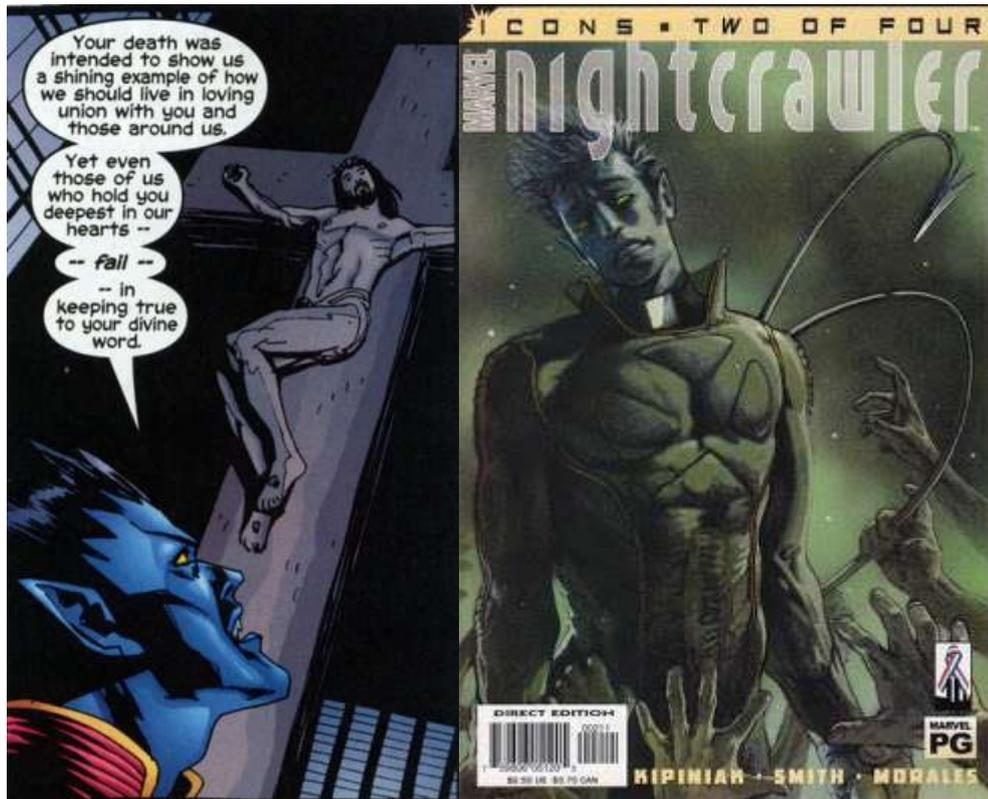
© 1999 Marvel Comics, inc. Todos os direitos reservados.

© 2003 Fox Films. Todos os direitos reservados.

Além disso, toda pessoa familiarizada com histórias em quadrinhos de super-heróis sabe que o X-Man Noturno é um personagem altamente devoto da fé cristã católica. Esse apreço religioso é enfatizado numa história que discute o tema do sacerdócio e a decisão do personagem de se tornar padre. Curiosamente, também é um personagem que possui uma aparência demoníaca. Diferente

ainda do Demolidor, que utiliza um traje vermelho com pequenos chifres, o Noturno possui a aparência física de um demônio, com orelhas pontiagudas, rabo e deixando um cheiro de enxofre (que, na cultura popular, é sinal do demônio) toda vez que se teletransporta. De igual modo, há um potencial narrativo criativo ao buscar esse tipo de alusão (alguém com aparência de demônio como uma pessoa de fé, devota).

Figuras 3 e 4: Cena do Noturno conversando com crucifixo e capa da edição especial



Fonte: NIGHTCRAWLER # 2. New York: Marvel Comics, 2002.  
© 2002 Marvel. Todos os Direitos Reservados.

Além do Demolidor e do Noturno, outros personagens emblemáticos em cujas narrativas a religião assume um papel significativo tanto na construção da *persona* quanto enquanto tema narrativo são o Coisa, do Quarteto Fantástico, que é assumidamente Judeu; o Homem-Aranha, que é apresentado como protestante; a Tempestade, que é católica, mas originalmente pertencente a uma religião de matriz africana; os personagens de mitologias grego-romanas, egípcias e nórdicas como Thor, Hércules, Mulher Maravilha, Aquaman; Superman, que é apresentado como metodista (além de, claro, enquanto kryptoniano, poder ser considerado

Raonista); o novo Lanterna Verde, que é muçulmano; o Arqueiro Verde, que é agnóstico, sem mencionar aqui os personagens adeptos ou envolvidos com o ocultismo (Zatanna, John Constantine). A quantidade de alusões religiosas nas narrativas desses personagens é significativa ao ponto de se arriscar a afirmar que grandes personagens das histórias em quadrinhos de super-heróis já foram ou retratados como afiliados ou simpatizantes de determinadas tradições religiosas ou tiveram enredos envolvendo algum aspecto da religião, sendo que a religião desempenha um papel preponderante na construção da

personalidade de certos personagens e aqui se entraria corriqueiramente e de maneira reducionista – em termos de análise de conteúdo – na questão da ética e dos “bons costumes”.

Embora muitos dos artistas que criaram esses personagens (os super-heróis) sejam judeus ou católicos, é possível intuir que os grandes personagens em quadrinhos foram construídos sob a égide e as premissas da *WASP* (isto é, do “modelo” de estadunidense como branco, anglo-saxão e protestante). Nessa direção, a questão do Protestantismo merece ser destacada. Os Estados Unidos são um país de maioria protestante, com um viés conservador e fundamentalista, característica herdada desde o período da colonização, com a vinda de ingleses puritanos ao continente americano e que repercutiu na forma de organização social e concepção de mundo, construindo a ideia de “povo eleito” e, por isso, salvador e regente do mundo, o que é explicado pelo conceito de “Destino Manifesto”.<sup>3</sup> Essa concepção de mundo é particularmente expressa na *cultura pop* estadunidense por meio da superaventura, pelo fato de esta ser, em linhas gerais uma “história de salvação” em estrutura mítica (REBLIN, 2008 e 2014). Ainda assim, esse tipo de narrativa (isto é, de representação explícita de uma pertença religiosa, tal como ilustrado nos exemplos acima)

ainda está na superfície das possibilidades que a relação entre religião e quadrinhos pode evocar, pois a religião é utilizada tanto enquanto “ornamento” quanto enquanto “base moral” da construção do personagem e das narrativas. Para além deste olhar, mais interessante ainda é quando a religião se torna perceptível nas entrelinhas do discurso, quando ela reside de maneira implícita e subjetiva nas narrativas (embora nem sempre sem a intenção do autor de fundo), visando alcançar e explorar comunicativamente um conjunto simbólico e imaginário comum (coletivo) mais amplo. Nessa direção, vale ressaltar que a relação entre as histórias em quadrinhos em geral, e a superaventura em particular, e a religião não reside apenas na criação do personagem, sua história de origem ou mesmo sua bagagem histórica, mas ao contexto de onde surge e ao acesso e utilização de um imaginário simbólico-religioso comum. Como expresso em outro momento, na perspectiva da teologia,

A teologia nas histórias em quadrinhos não reside, entretanto, somente nos traços e nas cores, mas se revela, sobretudo, nos enredos, nos discursos, ora de maneira mais sutil, ora mais explícita. Ainda assim, a grande maioria das obras (quando essas não são produzidas ou supervisionadas por uma instituição religiosa e não possuem intenções catequéticas) não apresenta em suas entrelinhas a teologia acadêmica ou eclesial, mas a teologia do cotidiano, calcada e constituída pelas experiências

---

<sup>3</sup> Para tanto, confira: Reblin (2008) e Moltmann (2003).

forjadas e vividas por quem as idealiza. Essa mesma teologia transcende os muros das instituições religiosas e pode se revelar nas mais diversas narrativas, como em *A Turma do Minduim*, ou *Peanuts*, de Charles Schulz, ou mesmo nas histórias de super-heróis, como já indicado em outro momento. Em outras palavras, a teologia do cotidiano não se restringe a temas religiosos e pode se revelar nos meandros que forjam as mais diferentes histórias. E olhar para essas narrativas se torna crucial para se entender como um grupo ou uma

sociedade estrutura seu universo simbólico e se alimenta dele (REBLIN, 2013, p. 74).

Nessa direção, como ilustrado em *O alienígena e o menino* (REBLIN, 2014), o exemplo abaixo é singular. O recorte indicado se refere a uma micronarrativa dentro da narrativa maior de *Superman: Paz na Terra*, que é, na verdade, uma grande paráfrase, contada de maneira extremamente sutil, da parábola do semeador.

Figuras 5: Cenas de *Superman: Paz na Terra*



Fonte: Dini; Ross (2007, [s. p.]).  
© 2007 DC Comics, inc. Todos os direitos reservados.

#### 4 Religião e Quadrinhos: estudos, abordagens e mapeamentos

Há inúmeros pesquisadores e pesquisadoras na área da arte sequencial, dos estudos culturais, ciências humanas e sociais e aplicadas que já se ocuparam com o estudo da religião, das religiosidades, da expressão religiosa ou mesmo da presença de elementos religiosos nas histórias em quadrinhos. Aqui vale destacar alguns dos mais proeminentes, nacionais e

internacionais, e recentes também. Esse tópico tem um caráter meramente ilustrativo e informativo para se instigar as ênfases que foram dadas nos estudos da arte sequencial na perspectiva da religião.

**Amaro Xavier Braga Júnior** realizou um levantamento inédito e bem detalhado intitulado "configurações das religiosidades no quadrinho brasileiro" a

ser publicado pela *Associação de Pesquisadores em Arte Sequencial*. O levantamento foi apresentado no II Fórum Nacional de Pesquisadores em Arte Sequencial, ocorrido em São Leopoldo, entre os dias 10 e 12 de setembro de 2014 (BRAGA JÚNIOR, 2014, [s.p.]) e “buscou mapear e identificar as produções de quadrinhos brasileiros relacionadas aos grupos religiosos”. Na pesquisa, Braga Júnior atesta que

Das publicações que se relacionaram com a temática religiosa, podem perceber categorias específicas como aquelas que têm uma **Produção Institucional**, isto é, foram orientadas, financiadas e reguladas por instituições de cunho religioso ou por pessoas que assumiam cargos religiosos; Houve aquelas cuja produção foi de **Referência Fragmentada ou Neutra**, onde o elemento religioso foi um elemento secundário acrescentado na produção sem destaque ou, simplesmente, sem vínculos institucionalizados declarados, por parte dos autores ou da editora; Houve aquelas de **Produção Satírico-Crítica**, que ao inserirem o elemento religioso, objetivaram criticar a religião ou a religiosidade e/ou apresentaram visões negativas e/ou estereotipadas sobre o fenômeno religioso; e, por fim, existem as **Produções Simbólico-Representacionais** que são aquelas onde a essência religiosa pode ser percebida pelo leitor/pesquisador, mas sem que esta ligação seja declarada abertamente pelo produtor ou contenha traços evidentes de ligação religiosa. (BRAGA JÚNIOR, 2014, [s.p.]).

**Christine Atchison**, também numa pesquisa ainda inédita, construída

sobre as bases dos Estudos Culturais, a ser publicada pela *Associação de Pesquisadores em Arte Sequencial*, se ocupa em explorar lugares não tradicionais de temas religiosos e simbólicos da espiritualidade contemporânea, a partir dos teóricos como John Lyden, Pascal Boyer, entre outros.<sup>4</sup> Em uma entrevista publicada no site da *Faculdades EST*, Christine Atchison sintetizou seu argumento da seguinte maneira:

Eu vejo a presença da religião na arte sequencial de várias formas. Seria necessário um livro para descrever todas elas, mas, eu principalmente, vejo a presença da religião na moralidade ou imoralidade que orienta personagens, nos símbolos que se proliferam no meio, na forma como os fãs de personagens específicos de quadrinhos se relacionam com seus heróis e com as histórias acerca de seus amados personagens, e na história do próprio meio!<sup>5</sup>

**Christopher Knowles**, em sua obra “Nossos Deuses são Super-heróis” [do original “Our Gods wear Spandex”], além de destacar o envolvimento religioso de certos artistas, apresenta cinco arquétipos atinentes aos super-heróis: o mago; o messias; o golem; a amazona e a irmandade (KNOWLES, 2008; REBLIN, 2011).

---

<sup>4</sup> ATCHISON, Christine. Religion and Comics: A Match Made in Heaven. In: II FÓRUM DE PESQUISADORES EM ARTE SEQUENCIAL, 2014, São Leopoldo, RS. (Palestra).

<sup>5</sup> ATCHISON, Christine. Ma. Christine Atchison. [Entrevista realizada por Mariana Bastian Tramontini]. Faculdades EST, São Leopoldo, 29/10/2014. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/entrevistas/visualiza/ma--christine-atchison>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

Além destes, outros artistas como Greg Garrett (2008); Iuri Andréas Reblin (esp. 2008; 2010; 2011; 2013 e 2014) e Richard Reynolds (1992) são alguns dos nomes de destaque no estudo da religião nas histórias em quadrinhos, a partir de suas perspectivas e de seus interesses específicos. **Greg Garrett** parte de uma leitura temática à luz da análise de conteúdo para abordar a religião nas histórias em quadrinhos (apresentando

temas relacionados à moral e à ética, ao problema do mal, as questões da justiça e da violência); **Iuri Andréas Reblin** observa a presença de elementos religiosos nas histórias em quadrinhos a partir da *teologia do cotidiano*, e já **Richard Reynolds**, embora não lide diretamente com a religião, concentra seu trabalho na leitura de uma forma de linguagem muito íntima da religião: o mito.

## 5 Religião e Quadrinhos: algumas intersecções identificáveis

A partir do exposto até aqui, numa perspectiva geral, é possível identificar quatro pontos de intersecção entre religião e histórias em quadrinhos:

- a) quadrinhos produzidos por *instituições religiosas*;
- b) quadrinhos com *temas reconhecidamente e intencionalmente religiosos*;
- c) quadrinhos com religião como *ilustração contextual*;
- d) quadrinhos como *expressão das estruturas simbólicas e religiosas*.

Esses pontos de intersecção são similares à classificação proposta por Amaro Braga, com uma pequena variação, constituída a partir do olhar próprio da Teologia e das Ciências da Religião. Assim, diferentemente da sugestão indicada pela pesquisa de Amaro Braga, para o estudo do

fenômeno religioso (e como ele se expressa em diferentes bens simbólico-culturais e artísticos, como ele se imiscui nos meandros da vida cotidiana) interessa particularmente quatro percepções distintas da religião. Estas serão desdobradas a seguir.

A primeira é, naturalmente, a religião (fé, doutrinas, elementos do âmbito religioso, etc.) tal como apresentada pela Instituição Religiosa. Isso porque, quando produzida por uma instituição religiosa ou sob o aval desta, o quadrinho sempre apresentará e representará o discurso oficial, a “fé de cartilha”, geralmente, com vistas ao proselitismo, à catequese e adesão de novos fiéis. Trata-se do discurso ortodoxo que geralmente é dissonante do que é crido, vivido e anunciado no dia a dia. Em geral, inserem-se aqui os quadrinhos produzidos sobre personalidades religiosas, histórias da

tradição religiosa (Bíblia em Quadrinhos, por exemplo) ou mesmo narrativas ficcionais, *produzidos por Instituições religiosas ou editoras vinculadas a estas*. Esse ponto de intersecção seria muito similar ao indicado por Braga Júnior como “produção institucional”.

A segunda intersecção remete aos *quadrinhos com temas reconhecidamente e intencionalmente religiosos*. Naturalmente, esta possui intersecções também com a primeira, em termos nominativos. Entretanto, inserem-se aqui as histórias de personalidades religiosas, lideranças, as representações de mitos, lendas e sagas de tradições

religiosas *não produzidas por instituições religiosas* ou editoras vinculadas a estas ou ainda agindo sob o aval e a tutela destas (como a trilogia *Yeshuah*, de Laudo Ferreira Júnior, por exemplo). Também se inserem aqui histórias cotidianas ou ficcionais diversas ou mesmo satírico-críticas com elementos reconhecidamente e explicitamente religiosos. No universo da superaventura, por exemplo, se encaixariam neste perfil narrativas do Demolidor, pontualmente, do Coisa, de John Constantine, da Zatanna, do Shazam, entre outros.

Figuras 6: O Coisa celebrando seu “segundo” Bar Mitzvah



Fonte: THING, v. 2, n. 8. New York: Marvel Comics, 2006.  
© 2006 Marvel. Todos os Direitos Reservados

A distinção da sugestão de Braga Júnior está relacionada ao fato de a *Paralellus*, Recife, v. 5, n. 10, p. 161-178, jul./dez. 2014.

pesquisa teológica não considerar essas representações neutras ou

fragmentadas. Há sempre uma intencionalidade por trás de uma narrativa e, em primeira instância, a utilização de elementos religiosos como recurso narrativo nunca é ingênua. Uma narrativa que demonstra um personagem heroico vestido de demônio agarrado em uma cruz não pode ser

considerada secundária, muito menos a necessidade de explicitação da pertença religiosa de determinado personagem ou a produção satírica ou crítica de temas, histórias ou doutrinas religiosas (como em *Um Sábado Qualquer*, de Carlos Ruas ou o *Deus* de Laerte).

Figuras 7 e 8: O Deus de Carlos Ruas e à crítica bem humorada à religião institucionalizada



Fonte: <http://www.umsabadoqualquer.com>  
© 2012 Carlos Ruas. Todos os Direitos Reservados

O terceiro ponto de intersecção remete aos *quadrinhos com religião como ilustração contextual*. Essa seria sim uma perspectiva bem mais periférica e pontual, embora, nem por isso não intencional. Nessa direção, a religião não apareceria diretamente na narrativa,

mas como uma ilustração do universo simbólico-cultural no qual os personagens estão incluídos. O quadrinho abaixo, no qual a religião aparece num quadro pendurado na parede (que expressa: "Deus abençoe nossa casa") é um exemplo disso.

Figuras 9: Cena de uma história do Homem-Aranha



Fonte: SPIDER-MAN: Blue #1. New York: Marvel Comics, July 2002. p. 20.  
© 2002 Marvel. Todos os Direitos Reservados

Por fim, o último ponto de intersecção remeteria a *Quadrinhos como expressão das estruturas simbólicas e religiosas*. Esta se aproximaria ao que Braga Júnior definiu como “produções simbólico-representacionais”. Aqui se incluiriam histórias em quadrinhos, sobretudo, quando estas não são produzidas por instituições religiosas com finalidades catequéticas, de propagação da fé, ou quando ainda não apresentam histórias de personagens bíblicos ou temas referentes ao universo do sobrenatural (anjos, demônios, espíritos, rituais litúrgicos), elementos que são, geralmente, associados ao universo religioso.

Na verdade, os três últimos pontos de intersecção, destacada a ressalva de que eles podem se imbricar,

referem-se, conceptualmente, ao que se tem nomeado como *teologia do cotidiano* (REBLIN, 2014). Isto é, trata-se da apresentação da religião, ora de forma mais explícita, ora menos, a partir da pessoa de fé, que vai construindo seu conhecimento teológico no dia a dia. A religião é uma das formas mais expressivas do nosso universo simbólico cultural e, enquanto busca por sentido intimamente vinculado à vida humana, ela integra a dinâmica das relações cotidianas, sendo ela expressada, lida, reinterpretada, transformada pelas pessoas em seu dia a dia, gerando um conhecimento teológico cotidiano. Esse conhecimento teológico cotidiano torna-se parte da tessitura das narrativas e está relacionado, portanto, muito aos usos que pessoas fazem das diferentes informações que surgem diante de si, as

quais dão forma ao seu discurso religioso, o qual acaba percorrendo os meandros dos traços e as entrelinhas do discurso dos bens culturais.

No caso do olhar da teologia sobre as histórias em quadrinhos, em especial, aqui, sobre a superaventura, a pesquisa realizada recentemente (REBLIN, 2014) evidenciou que há algumas aproximações entre a teologia e a superaventura, o que possibilita um caldeirão de abordagem e análises das histórias em quadrinhos. Essas aproximações são as seguintes:

- a) Aproximação temática: refere-se à apresentação de temas caros ao debate sobre a religião, a experiência religiosa, e que são de interesse da teologia, tais como morte, injustiça, esperança, entre outros. Além disso, uma aproximação temática também é identificada por conta da abordagem, de um lado, da presença do mal e o quanto este interfere na vida cotidiana e, por outro, do compromisso estabelecido entre o herói e a humanidade.
- b) Aproximação metodológica: refere-se à forma de apresen-

tação das histórias dos super-heróis, isto é, ao fato de serem concebidas, em geral, a partir da estrutura de construção de mitos, enquanto história de salvação e de rememoração dos feitos heróicos. Ao passo que personagens, contextos e enredos se alterem de uma edição a outra, a estrutura da história é basicamente a mesma: surge um conflito, a humanidade é oprimida e o herói aparece para reestabelecer a ordem.

- c) Aproximação ideológica: refere-se a um aspecto mais próximo do inconsciente coletivo que, entretanto, adquire contornos nas narrativas da superaventura. Trata-se da ideia de se trabalhar com ideias ou modelos na construção de uma narrativa que visam constituir parâmetros de comportamento, expressão, etc., para a sociedade. Há sempre um ideal a ser projetado e a ser compartilhado na narrativa.

## 6 Considerações finais

Longe de apresentar um tratado denso nestas poucas páginas, este texto

apresentou “balões de pensamento” acerca das imbricações entre religião e

histórias em quadrinhos, isto é, apontamentos e mapeamentos daquilo que é essencial quando pesquisadores e pesquisadoras se debruçam sobre o tema. Assim, a ideia elementar que percorre as entrelinhas deste texto é a de que a religião (as religiosidades cotidianas, os elementos religiosos, a experiência religiosa particular e coletiva, conceitos e doutrinas legitimados e mesmo o discurso ortodoxo) integra as mais diversas produções culturais e adquire contornos definidos também nas histórias em quadrinhos em geral e nas histórias do gênero da superaventura (ou gênero dos super-heróis) em particular. Por conta de suas características enquanto forma de linguagem, expressão artística e bem cultural contemporâneo, tais narrativas tornam-se um espaço singular como *locus revelacionis* da experiência

religiosa, com articulação de uma *teologia do cotidiano*.

As religiosidades e os discursos heterodoxos ali narrados são antes de tudo impressões e expressões de artistas que apresentam e representam o mundo e seu universo de valores ao traçar o traço, escrever a palavra e forjar os balões de pensamento. A religião pode se apresentar de diversas maneiras nas histórias em quadrinhos. Há uma perspectiva estrutural e explícita, quando produzida por uma instituição religiosa, mas há, sobretudo, uma perspectiva que tende a se desviar dos holofotes, representada no traço, no discurso, no enquadramento, no enredo, nas cores e nas ações que dão conteúdo, coesão e consistência às histórias em quadrinhos. É essa perspectiva que abre um leque de possibilidades de estudo que interessam à Teologia e às Ciências da Religião.

## Referências

ALVES, Rubem. **Variações sobre a Vida e a Morte ou o feito erótico-herético da teologia**. São Paulo: Loyola, 2005.

ATCHISON, Christine. Ma. Christine Atchison. [Entrevista realizada por Mariana Bastian Tramontini]. Faculdades EST, São Leopoldo, 29/10/2014. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/entrevistas/visualiza/ma--christine-atchison>>. Acesso em: 20 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Religion and Comics: A Match Made in Heaven. In: II FÓRUM DE PESQUISADORES EM ARTE SEQUENCIAL, 2014, São Leopoldo, RS. (Palestra).

BRAGA JÚNIOR, Amaro Xavier. Configurações das religiosidades no quadrinho brasileiro. In: II FÓRUM DE PESQUISADORES EM ARTE SEQUENCIAL, 2014, São Leopoldo, RS. (Palestra).

DINI, Paul; ROSS, Alex. Superman: Paz na Terra. In: \_\_\_\_\_. **Os Maiores Super-Heróis do Mundo**. São Paulo: Panini, 2007.

ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

EISNER, Will. **Narrativas gráficas: princípios e práticas da lenda dos quadrinhos**. 2. ed. rev. e amp. São Paulo: Devir, 2008.

\_\_\_\_\_. **Quadrinhos e Arte Seqüencial.** 3. ed. 1 reimpr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GARRETT, Greg. **Holy Superheroes!** Exploring the sacred in comics, graphic novels, and film. revised and expanded edition. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, [1989].

KNOWLES, Christopher. **Nossos deuses são super-heróis:** a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos. São Paulo: Cultrix, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. **A Vinda de Deus:** escatologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

REBLIN, Iuri Andréas. A teologia e a saga dos super-heróis: valores e crenças apresentados e representados no gibi. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, RS, v. 22, p. 13-21, maio/ago. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/54/63>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. As histórias em quadrinhos como possibilidade pedagógica para o

Ensino Religioso. In: BRANDENBURG, Laude Erandi et al. (Orgs.). **Ensino Religioso e Docência e(m) Formação.** São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 59-77.

\_\_\_\_\_. **O alienígena e o menino.** São Paulo: Paco editorial, 2014. (no prelo)

\_\_\_\_\_. **O Planeta Diário:** rodas de conversa sobre quadrinhos, super-heróis e teologia. São Leopoldo: EST, 2013.

\_\_\_\_\_. Os super-heróis e a jornada humana: uma incursão pela cultura e pela religião. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). **Super-heróis, cultura e sociedade:** aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2011. p. 55-91.

\_\_\_\_\_. **Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves.** São Leopoldo: Oikos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Para o Alto e Avante:** uma análise do universo criativo dos super-heróis. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

REYNOLDS, Richard. **Superheroes:** a modern mythology. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1992.

Artigo recebido em 30 de outubro de 2014.  
Aceito em 22 de dezembro de 2014.

## Expressões literárias do reencantamento do mundo: *Promethea* de Alan Moore

Literary expressions of the re-enchantment of the world: Alan Moore's *Promethea*

Emmanuel Ramalho de Sá Rocha<sup>1</sup>

### Resumo

Esse artigo tem como temática central a relação entre literatura e religião, especificamente a literatura das histórias em quadrinhos, também conhecidas como HQs, e o ocultismo contemporâneo, um agente do reencantamento do mundo, sendo esse uma crítica e produto da modernidade, o qual promove o retorno ou popularização da magia. Dessa forma, o objetivo da pesquisa é analisar a HQ *Promethea*, de Alan Moore, publicada em 1999, e que aborda o ocultismo de forma didática, assim, busca-se identificar quais são os elementos do ocultismo na obra e como estes e a própria HQ de Moore se inserem no processo de reencantamento do mundo. Como metodologia, o trabalho faz uso de pesquisa bibliográfica e a forma de abordagem é qualitativa em função das características do tema estudado (crenças, valores, atitudes). O marco teórico conceitual utilizado para fundamentar a pesquisa é a sociologia da religião. Consta-se entre os elementos ocultistas abordados em *Promethea* a magia cerimonial, a astrologia, o tarô, a cabala hermética e a goécia. E as características do reencantamento do mundo presentes na obra, entre outras, são a revalorização dos elementos não racionais da vida, como a imaginação; o resgate de crenças e práticas pré-modernas, como a própria magia; a racionalização e "psicologização" desta; e uma dialética entre o conhecimento científico e o pensamento mágico.

**Palavras-chave:** Magia. Ocultismo. Literatura.

### Abstract

This paper has as its central theme the relationship between literature and religion. Specifically the literature of comics and contemporary occultism, an agent of the re-enchantment of the world, the latter is a product and critique of modernity which promotes the return or popularization of magic. Thus, this research intends to analyze Alan Moore's comic *Promethea*. It was published in 1999 which addresses the occult didactically, thus, the paper seeks to identify those elements of occultism and how they and the comic fit into the process of re-enchantment of the world. As methodology, the work makes use of bibliographic research and the approach is qualitative based on the characteristics of the studied subject (beliefs, values, attitudes). The theoretical and conceptual framework used to support research is the sociology of religion. It appears among occult elements addressed in *Promethea* ceremonial magic, astrology, tarot, Hermetic Qabalah and the Goetia and the characteristics of the re-enchantment of the world in the present work, among others, are the revaluation of non-rational elements of life such as the imagination; redemption of pre-modern beliefs and practices, such as magic itself; rationalization and "psychologization" of magic; and a dialectic between scientific knowledge and magical thinking.

**Keywords:** Magic. Occultism. Literature.

<sup>1</sup> Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade de Vila Velha. Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente dedica-se à pesquisa de: Ecologia e Religião; Novos Movimentos Religiosos; Magia. E-mail: [emmanuel.rsr@gmail.com](mailto:emmanuel.rsr@gmail.com)

## 1 Introdução

Segundo Antonio Flávio Pierucci (2003), o conceito de “desencantamento do mundo” de Max Weber implica dois significados, a desmagificação da religião no ocidente, um empreendimento realizado pela tradição judaico-cristã; e a perda de sentido do mundo referente ao esvaziamento de significado deste e da vida realizada pela ciência moderna. Ambos os fenômenos fazem parte do fenômeno maior da racionalização do ocidente. Contudo, alguns autores (MOSCOVICI, 2007; PIERUCCI, 1997, 2000; UNGER, 1991) afirmam ocorrer contemporaneamente a reversão do processo de desencantamento, denominando-se reencantamento do mundo, porém, para outros autores (PRANDI, 1992, 1997; GUERRIERO, 2006; NEGRÃO, 2008), o desencantamento do mundo, pelo menos no contexto religioso brasileiro, nunca ocorreu, no entanto, mesmo nesse contexto “Sabemos que o mundo não está encantado da mesma maneira que antes” (GUERRIERO, 2006, p. 51).

O reencantamento do mundo – ou novo encantamento – é uma crítica e produto da modernidade, portanto resgata elementos pré-modernos ao mesmo tempo em que absorve características da modernidade. Dessa forma, no processo recente de remagificação do mundo – o elemento do reencantamento que interessa a esse

trabalho – a magia se apresenta de forma modificada à sociedade, com novas características, novas maneiras de legitimação social e novos meios de transmissão e popularização. Este último aspecto ocorre, segundo Richard Jenkins (2000, p. 12-13), devido à ordem diversa de tendências a qual o reencantamento se manifesta, não só presente nas tradicionais manifestações religiosas, mas também nos novos paradigmas da ciência; no hedonismo consumista; na sexualidade; nas drogas; e no mundo encantado do entretenimento, por meio da televisão, cinema, internet, jogos digitais e literatura.

E quando se trata da transmissão e popularização do reencantamento e, particularmente, da magia no mundo do entretenimento, o ocultismo – vertente da tradição esotérica ocidental que surge na Europa no século XIX – se destaca. Para Christopher Partridge (2005), a presença do ocultismo na cultura contemporânea por meio de filmes, séries de televisão, música, livros, histórias em quadrinhos etc, é tão marcante que ele criou o termo “ocultura”<sup>2</sup>, junção de ocultismo e cultura. Exemplos de sucesso da ocultura são os livros e filmes de “*Harry Potter*”; as séries “*Buffy, a caça vampiros*”, “*Sabrina, a aprendiz de feiticeira*” e

---

<sup>2</sup> No original, em inglês, *occulture*.

“Sobrenatural”; a grande variedade de revistas infanto-juvenis sobre wicca; referências ao ocultismo em músicas de grupos de rock, como Black Sabbath, Led Zeppelin e Raul Seixas.

Na literatura, as histórias em quadrinhos (HQs) possuem vantagem na popularização da magia ocultista, não só pela popularidade entre os mais jovens, mas principalmente pela possibilidade de aliar narrativa e arte gráfica. Segundo Carlos Hollanda (2013, p. 9):

Mais do que atuar pura e simplesmente como recurso de entretenimento, as histórias em quadrinhos são, tal qual literaturas e outras mídias, veículos de comunicação. Expressões do imaginário vigente, catalisadores de expectativas, anseios e até temores coletivos, quadrinhos também podem contribuir para a formação de crenças, tanto quanto o faria uma peça teatral, um sucesso cinematográfico e um bom romance de um escritor sensível e bem articulado com seu momento histórico. A antiga noção preconceituosa de que quadrinhos seriam leituras exclusivamente infantis é confrontada com trabalhos de alta qualidade técnica e de profundidade temática, tanto no âmbito humorístico quanto nos gêneros considerados sérios e dramáticos.

Dentre as obras mais renomadas de cunho ocultista estão *Sandman* de Neil Gaiman, criada em 1988 e *Hellblazer*, que segue o personagem criado por Alan Moore na década de 1980, John Constantine, um ocultista inglês. Porém, do mesmo autor, Alan Moore – este um autoproclamado ocultista – destaca-se a HQ *Promethea* pela abordagem didática e profunda de elementos ocultistas em consonância com as características contemporâneas da remagificação no reencantamento do mundo.

Dessa forma, o objetivo desse artigo é analisar a HQ *Promethea* de Alan Moore buscando identificar quais são os elementos do ocultismo e como estes e a própria obra de Moore se inserem no processo de reencantamento do mundo. Como metodologia, o trabalho faz uso de pesquisa bibliográfica e a forma de abordagem é qualitativa em função das características do tema estudado (crenças, valores, atitudes etc). O marco teórico conceitual utilizado para fundamentar a pesquisa é a sociologia da religião.

## 2 Reencantamento do mundo: o retorno da magia

De forma simples e sucinta, o reencantamento do mundo pode ser definido como a inversão do processo de desencantamento, ou seja, a remagificação religiosa e a reinserção de sentido no mundo. Contudo é importante

notar que, no Brasil, devido a um processo de modernização incompleto em que não houve uma desmagificação religiosa plena como nos países de tradição protestante, as mentalidades, pelo menos das faixas mais populares do

país, não foram desencantadas (PRANDI, 1992). Porém, como ocorre a partir da segunda metade do século XX um processo de magificação religiosa das classes mais altas e a transformação das práticas mágicas mesmo nas camadas mais populares no Brasil (GUERRIERO, 2006; NEGRÃO, 2008; PRANDI, 1992), além de que realmente ocorreu a perda de sentido unitário e público no país, ainda é possível falar em reencantamento no Brasil.

O reencantamento é um produto e crítica à modernidade. Produto, pois surge na modernidade e absorve algumas de suas características, e tratando-se da remagificação religiosa, a mais importante delas é a racionalização da magia, a qual, segundo Paula Montero (1994), leva à moralização da magia, sistematização da cosmologia e à organização burocrática e impessoal do culto mágico; além disso, a modernidade também leva à urbanização e individualização dos praticantes de magia.

Wouter Hanegraaff (2003) vê essa racionalização da magia como uma maneira de adaptação da mesma ao mundo que se desencantou. Um dos efeitos dessa adaptação é que o praticante de magia tende a legitimá-la em consonância com as verdades da ciência moderna, e uma das ciências mais usadas para este propósito é a psicologia, através da “psicologização” da magia em que “No nível da prática, a magia tem sido crescentemente

interpretada como uma série de técnicas psicológicas para exaltar a consciência individual” (HANEGRRAFF, 2003, p. 371, tradução nossa).

Já como crítica, o reencantamento do mundo se forma ao longo dos séculos XIX e XX por meio de movimentos sociais ou culturais que questionam princípios dominantes na modernidade, por exemplo, a crença na superioridade da razão sobre esferas não racionais da vida, como a emoção, a imaginação e o êxtase religioso. Dessa forma, esses movimentos buscam resgatar elementos que valorizem essas esferas, a exemplo da própria magia.

Os movimentos que contribuem na formação do reencantamento do mundo são o romantismo, a orientalização do ocidente, a contracultura, os Novos Movimentos Religiosos (NMRs) e a segunda modernidade<sup>3</sup>. Em sua maioria, esses movimentos se intercalam, não há, necessariamente, uma linearidade.

O romantismo, que nasce no fim do século XVIII e se desenvolve no século XIX, deu início à revalorização da subjetividade, das emoções e do resgate de valores, dos comportamentos e elementos pré-modernos. É nesse período que ocorre o reavivar ocultista,

---

<sup>3</sup> Termo aqui usado para designar o que é comumente denominado pós-modernidade, modernidade tardia, ultramodernidade, modernidade líquida etc. Não é o foco dessa pesquisa aprofundar-se nesse debate, é suficiente apenas reconhecer a mudança cultural – seja ela uma ruptura com a modernidade ou não – que ocorre na segunda metade do século XX em diante no ocidente.

como será visto adiante. O segundo grande movimento a influenciar na formação do reencantamento do mundo é o que Colin Campbell (1997) denominou “orientalização do ocidente”, o qual traz ao campo religioso ocidental o paradigma religioso oriental, marcado pela religiosidade mística, pela imanência do divino e pelo monismo, o qual, também leva à maior aceitação do relativismo religioso que vê verdade em todas as religiões.

A orientalização do ocidente se intercala com a contracultura que surge na década de 1960, o ativismo da contracultura congrega diversos grupos políticos, religiosos e artísticos distintos em bandeiras de luta, mas unidos no propósito de questionar valores e comportamentos dominantes no ocidente moderno, além disso, “O ativismo político da década de sessenta mostrava-se com uma forte inclinação para o ocultismo, para a magia e para o ritual exótico” (GUERRIERO, 2009, p. 4).

Apresentando uma religiosidade que rejeita a tradição cristã de seus pais, os jovens da contracultura aderem não só às orientais, mas também às indígenas ou xamânicas, levando muitos jovens à experimentarem plantas enteógenas. Todos esses movimentos contribuem ao estabelecimento da segunda modernidade. A segunda modernidade é o ponto de culminação da crise da modernidade e, portanto, é a partir de então que realmente aparece com clareza e contundência todos os

elementos resgatados da pré-modernidade desde o movimento romântico até a contracultura.

A respeito do campo religioso na segunda modernidade “[...] a religião não só deixou de desaparecer” como “Vemos à nossa volta a criação de novas formas de sensibilidade religiosa e empreendimentos espirituais. As razões disso devem ser buscadas em características fundamentais da modernidade tardia” (GIDDENS, 2002, p. 191). Por exemplo, Pierucci (2001, p. 53) afirma que o ambiente de incertezas e riscos desse *zeitgeist* incentiva o desenvolvimento da magia, assim como também, segundo Zygmunt Bauman (1998), leva ao florescimento de grupos religiosos fundamentalistas. Contudo, em ampla oposição ao fundamentalismo religioso, há também na segunda modernidade uma religiosidade difusa e desinstitucionalizada, em que a individualidade é valorizada e há liberdade de transitoriedade entre diversas crenças (GIDDENS, 2002).

Outra característica da nova religiosidade durante o ressurgimento na segunda modernidade é o foco na experiência mais do que nos preceitos morais. Segundo Bauman (1998, p. 223), o que antes era privilégio de santos, monges e místicos se democratiza contemporaneamente, o êxtase rompe a barreira do ego e invoca os poderes humanos, diferenciando-se da religião comum até a primeira

modernidade, que celebrava a fraqueza humana.

Por fim, o conjunto de novas religiões e espiritualidades que se popularizam na segunda modernidade, sejam elas em seu formato mais fundamentalista ou não, denomina-se Novos Movimentos Religiosos (NMRs). Apesar da marcante expansão e estruturação a partir da segunda metade

do século XX, os NMRs já podem ser reconhecidos desde as últimas décadas do século XIX, e os grupos ocultistas que surgem a partir desse período também estão aí incluídos. Segundo Guerriero (2006, p. 51) “Os NMRs são diferentes possibilidades de vivência desse mundo encantado, carregado de forças invisíveis e de manipulações mágicas”.

### 3 Ocultismo

Apesar dos inúmeros conceitos e descrições dados ao termo ocultismo desde seu aparecimento em 1842, academicamente ele se refere ao desenvolvimento do esoterismo ocidental no século XIX e seus desdobramentos no século XX, e “[...] compreende todas as tentativas por esoteristas a chegar a um acordo com um mundo desencantado ou, alternativamente, por pessoas, em geral, a fazer sentido do esoterismo pela perspectiva de um mundo secular e desencantado” (HANEGREAAFF, 2006, p. 888, tradução nossa).

O esoterismo ocidental refere-se ao misticismo e magia praticados na Europa durante o período do Renascimento até os dias atuais se expandindo por todo o ocidente, tendo como base filosófica e religiosa o Hermetismo, a kaballah e o neoplatonismo, e fazendo uso da astrologia, alquimia, magia natural e

cerimonial e meios divinatórios, como o tarô (HANEGRAAF, 2006).

Entre as figuras influentes no desenvolvimento e popularização do ocultismo estão Papus, Eliphas Lévi, Helena Blavatsky, Aleister Crowley, Arthur Edward Waite, Franz Bardon, Peter Carrol, Dion Fortune, William Wynn Westcott, Samuel L. MacGregor Mathers, entre outros. Esses dois últimos, Westcott e Mathers, foram os fundadores do grupo ocultista de maior destaque e influência, a Ordem Hermética da Aurora Dourada. Criada em 1888 na Inglaterra, ela reuniu alguns dos melhores ocultistas da época, e foi capaz de sintetizar os diversos e, por vezes, bastante distintos elementos esotéricos advindos de tradições diferentes em um conjunto relativamente homogêneo e coerente.

Contudo, o ocultista mais influente, e também mais polêmico, a fazer parte da Aurora Dourada foi Aleister Crowley. Crowley, após sair da

Aurora Dourada, cria uma religião-mágica, a *Thelema*; faz parte da fundação de duas ordens ocultistas, a *Astrum Argentum* e a *Ordo Templi Orientis*; cria, em conjunto com a artista Frieda Harris, um dos jogos de tarô mais populares no mundo, particularmente entre ocultistas, o Tarô de *Thoth* e

escreve inúmeros livros sobre magia, astrologia, cabala, tarô e religião. No entanto, a influência de Crowley ultrapassa o mundo ocultista, chegando ao mundo da música, cinema e literatura, e dentre estes influenciados nas artes está Alan Moore, criador de *Promethea*.

#### 4 *Promethea* de Alan Moore

A HQ *Promethea* foi escrita por Alan Moore, tendo como artista principal J.H. Williams II e como arte-finalista, colorista e letrista, Mick Gray, Jerome Cox e Todd Klein, respectivamente. Ela foi lançada em 1999, nos Estados Unidos, em 32 revistas, pela editora *Wildstorm*.

Entre os motes principais podemos novamente citar a questão da imaginação, cuja função ali seria intermediar o Homem e o Cosmo. No âmbito da magia e do misticismo estão a Magia Thelêmica, as alusões a conhecimentos de organizações iniciáticas (*Golden Dawn*, *O.T.O.*, *Astrum Argentum*), como todo seu amálgama entre heranças helênicas que permeiam o neoplatonismo, o neopitagorismo, o gnosticismo e o hermetismo (HOLLANDA, 2013, p. 43).

*Promethea* é marcada pela releitura, seja de outras HQs e personagens consagrados dessas; ocultistas e obras ocultistas renomadas; ou de momentos históricos. Quanto a esse último, a releitura do fim do milênio, momento de lançamento da HQ,

é de particular importância para a trama, pois Moore subverte e reformula os medos e anseios quanto ao tema presentes na sociedade da época em sua narrativa. E assim como em outras obras de Moore, a releitura do contexto histórico, em geral, é mais importante do que a figura heroica da trama (HOLLANDA, 2013).

O contexto histórico de então, o fim do milênio, trazia expectativas coletivas de fim do mundo, apocalipse, grandes desastres naturais ou tecnológicos, como o *bug* do milênio. Dessa forma, em *Promethea*, a história se passa, predominantemente, em Nova Iorque de 1999 – uma Nova Iorque distinta, pois apresenta uma tecnologia muito avançada, como carros voadores – em que presencia o apocalipse, e Moore apresenta esse fenômeno de acordo com o significado original da palavra: revelação. O fim do mundo em *Promethea* não leva ao fim absoluto, mas ao recomeço em um novo mundo extrafísico após a revelação deste.

O fim do mundo é executado pela personagem central da obra, *Promethea*. *Promethea* é uma criança, filha de um mago egípcio que é assassinado por um grupo de cristãos em 411 d.C. Ela consegue fugir para o deserto e é resgatada pelos deuses de seu pai, o egípcio Toth e seu equivalente grego Hermes, deuses da magia, da escrita, da imaginação. Assim, *Promethea* passa a viver no mundo desses deuses e vira uma entidade da imaginação humana, ela própria definindo-se como “o esplendor sagrado da imaginação”, porém tão real quanto qualquer coisa da realidade material. Esse mundo de deuses, espíritos e realidades não físicas é chamado na obra de Moore de *Immateria*, algo equivalente a um mundo espiritual.

Segundo Carlos Hollanda (2013, p. 43), a *Immateria*, esse mundo de imaginação, mas tão real quanto o material, retrata um princípio de todo pensamento mágico, “[...] a mente atuando sobre a matéria, um mundo não-físico permeando o físico”. Para Hollanda, a imaginação é a principal temática da HQ, é esta habilidade humana o elemento central da magia e dos mitos, se apresentando de forma inteligível por meio dos símbolos. E por isso uma obra literária que faça uso de imagens, como uma HQ, é tão adequada para transmitir as realidades da imaginação e dos símbolos.

*Promethea* se manifesta, ou se incorpora, em alguns seres humanos que

entram em contato com suas histórias, pinturas, ou qualquer forma de arte ou expressão da imaginação que permitam uma conexão com a entidade. Ao longo da narrativa se conhece os seres humanos que encarnaram *Promethea* por um período e que depois da morte vivem juntos em determinado local da *Immateria*. No entanto, a *Promethea* protagonista é a que surge em Nova Iorque, em 1999, através da estudante Sophie Bangs.

*Sophie Bangs*, jovem estudante de literatura, faz pesquisa sobre uma figura literária que surge de tempo em tempos a partir de autores diferentes desde o século XVIII, em contos, poesias e quadrinhos antigos. Ela acessa a dimensão imaginária em que habita a personagem e passa a manifestá-la no mundo físico. Sendo uma expressão dos deuses da comunicação e da escrita (Toth-Hermes), a personagem viaja por níveis diferentes da realidade (HOLLANDA, 2013, p. 62).

É particularmente nessas viagens por diferentes realidades que a obra age como “[...] uma espécie de aula introdutória à Kabbalah, Magia, Astrologia, Tarot e outros temas herméticos” (HOLLANDA, 2013, p. 56). Ela viaja, inicialmente, pois precisa aprender a ser uma *Promethea* e a preparar-se para o combate contra uma organização cristã chamada O Templo, a qual quer destruí-la; por fim, ela viaja para encontrar o espírito de Barbara Shelley, a *Promethea* anterior a ela, que morreu ao tentar salvá-la e decide se reunir com seu marido falecido.

Nas primeiras viagens, as Prometheas anteriores ensinam a Sophie/Promethea atual sobre os quatro elementos: fogo, água, terra e ar, através dos quatro naipes do tarô, que correspondem respectivamente à bastão, taça, moeda e espada. Explica-se que bastão/fogo refere-se à vontade; a taça/água refere-se às emoções, compaixão; moeda/terra à existência física; e a espada/ar à razão. Em outra viagem à *Imateria*, as cobras do caduceu de Sophie/Promethea – o caduceu é sua arma mágica – a explicam o surgimento e desenvolvimento do mundo e do ser humano através dos arcanos maiores do tarô, uma explicação que mistura ciência, magia e mitologia.

Relevante notar que o tarô usado é o criado por Aleister Crowley, uma presença sentida por toda a obra, seja na menção a alguns de seus livros, seu tarô, histórias de sua vida, ou quando ele mesmo aparece ao longo da viagem de Sophie e Barbara pela “árvore da vida” cabalística – aqui cabala hermética, não judaica. Essa é a viagem mais longa e significativa de Sophie/Promethea. Barbara, depois de morta, tenta encontrar seu falecido marido, um escritor, e Sophie a acompanha ao longo dos 22 caminhos e 10 esferas – ou *sephiroth* – da árvore da vida, que se apresenta como uma totalidade da *Imateria* e do mundo material, pois *Malkuth*, uma das 10 esferas, é retratada como mundo material, enquanto todas as outras esferas e caminhos são a

*Imateria*. Nessa jornada ela encontra deuses, figuras importantes do ocultismo além de Crowley, como Austin Osman Spare e Jack Parsons, e aprende lições e significados sobre cada um dos caminhos e esferas.

As lições sobre ocultismo aprendidas por Sophie transcorrem por toda a obra, por exemplo, a astrologia, que está inserida nos ensinamentos sobre os quatro elementos, tarô e cabala; sobre a goécia – arte de invocação de demônios derivada de grimórios do Renascimento – ao combater demônios enviados pelo O Templo para matá-la; e sobre tantrismo, quando ela e Jack Faust – um mago que lhe ensina magia – transam.

Para finalizar a obra, a 32ª revista é uma grande sistematização bastante didática das correspondências entre as 10 *sephiroth* e 22 caminhos da árvore da vida com os arcanos do tarô, planetas e signos do zodíaco, deuses dos mais diversos panteões, cores, plantas, pedras, perfumes e animais. Dessa forma, *Promethea* de Alan Moore “[...] é a marca da extensão no tempo de uma cultura calcada em um ‘reencantamento do mundo’: o grande sincretismo de modelos místicos, religiosos e esotéricos da segunda metade do século XIX” (HOLLANDA, 2013, p. 16). Nela encontram-se diversos elementos do reencantamento do mundo, por exemplo, na própria valorização da imaginação, elemento não racional da vida, e no resgate a elementos

considerados pré-moderno, como a magia.

Há também a rejeição ao cristianismo retratada na ordem cristã O Templo, a vilã da história, responsável pela morte do pai de Promethea e que tenta também matá-la. Por sua vez, há a adesão ou inclusão do paradigma religioso oriental, como o sexo tântrico realizado entre Sophie e Jack. Também é perceptível a influência contracultural, já que “Moore buscou inspiração não apenas no esoterismo, mas no psicodelismo e na *pop art* dos anos 1960-70” (HOLLANDA, 2013, p. 44). Há ênfase na experiência, no êxtase, típico da religiosidade da segunda modernidade, como também na transitoriedade por diferentes tradições, práticas e identidades.

Todos esses elementos se incluem no processo de crítica ao desencantamento do mundo ou, particularmente, da modernidade,

porém, sendo o reencantamento do mundo também um produto da modernidade, as características dessa se fazem presentes. Por exemplo, “A HQ expressa a dialética entre conhecimento científico e o pensamento mágico-mítico” (HOLLANDA, 2013, p. 59), bastante perceptíveis na explicação do surgimento e desenvolvimento do mundo através dos arcanos maiores do tarô, em que *Big Bang*, evolucionismo e genética se unem à mitologia e magia; ou quando um Elemental – entidade sobrenatural criada por magos – que tentou matar Sophie, é capturado e estudado em laboratório por cientistas. Em consonância com a racionalização da magia, nota-se a psicologização desta, ao se enfatizar que a magia ocorre na mente, que o mais importante elemento do ato mágico é a imaginação, ou quando explica-se deuses ou demônios como partes do inconsciente humano.

## 5 Considerações finais

Assim como o conceito de desencantamento do mundo leva a interpretações tão plurais, por vezes vagas e contraditórias devido ao seu caráter lírico e metafórico, carregado de sugestividade (PIERUCCI, 2003), ao se falar em reencantamento do mundo um desdobramento recente de um conceito já tão cercado de fluidez ou inexatidão, é esperado maior indefinição e incertezas

em seu debate acadêmico. Contudo isso não invalida seu uso nem sua legitimidade.

Também, apesar do reencantamento do mundo ainda não ser uma realidade plena, pois está em construção e é tomada por muitos grupos que a aderem como um imperativo ético mais do que uma realidade, o reencantamento do mundo é

um processo permanente e em ascensão no ocidente. Os movimentos culturais de crítica aos elementos do desencantamento desde o fim do século XVIII até a contemporaneidade são prova disso. O ocultismo, inserido nesse processo, também tem calcado espaço no imaginário contemporâneo, em especial devido à popularidade entre jovens desde contracultura e, mais recentemente, na exposição constante em livros de ficção e filmes.

Com o advento da internet, a facilidade para encontrar obras de grandes ocultistas, ordens iniciáticas e companheiros de práticas mágicas também possibilita o crescimento do ocultismo e, conseqüentemente, do reencantamento. E quando se trata da HQ *Promethea*, de Alan Moore, em meio a esse fenômeno “[...] tratamos de uma obra que representa a permanência do processo de reencantamento do mundo que faz uma síntese de vários diferentes

conjuntos de símbolos pré-modernos” (HOLLANDA, 2013, p. 17).

*Promethea*, por ser uma HQ, tem a enorme vantagem de atrair um público adulto jovem e possibilitar uma experiência literária que intensifique a capacidade de apreender os símbolos de uma doutrina esotérica devido à sua contraparte gráfica e sua narrativa e profundidade literária não perde em nada a um livro “comum”.

Por fim, constata-se entre os elementos ocultistas abordados em *Promethea* a magia cerimonial, a astrologia, o tarô, a cabala hermética e a goécia. E as características do reencantamento do mundo presentes na obra, entre outras, são a revalorização dos elementos não racionais da vida, como a imaginação; o resgate de crenças e práticas pré-modernas, como a própria magia; a racionalização e “psicologização” desta; e uma dialética entre o conhecimento científico e o pensamento mágico.

## Referências

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 1997.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos: O quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna. **NURES**, n. 9, 2009.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

HANEGRAFF, Wouter J. How magic survived the disenchantment of the world. **Religion**, v. 33, p. 57-380, 2003.

\_\_\_\_\_. **Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.** Boston: Brill, 2006.

HOLLANDA, Carlos. **O Reencantamento do Mundo em Quadrinhos:** uma análise de *Promethea*, de Alan Moore e J. H. Williams III. 2013. 329f. Tese (doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes. Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. 2013.

Jenkins, Richard. Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. **Max Weber Studies Journal**, v. 1, 2000, p. 11-32.

MONTERO, Paula. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 26, p. 72-90, 1994.

MOSCOVICI, Serge. **Natureza:** Para pensar a ecologia. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

NEGRÃO, Lísias. Trajetórias do Sagrado. **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**, v. 20, p. 115-132, 2008.

PARTRIDGE, Christopher. **The Re-Enchantment of the West:** Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular

Culture, and Occulture. Vol. II. Nova Iorque: T&T Clark, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p. 99-119, 1997.

\_\_\_\_\_. "Religião". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 31 dez. 2000. Caderno Mais, p. 21.

\_\_\_\_\_. **A Magia.** São Paulo: Publifolha, 2001.

\_\_\_\_\_. **O desencantamento do mundo:** Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política: Derivações do encantamento do mundo desencantado. **Novos Estudos Cebrap**. n.º 34, 1992.

\_\_\_\_\_. A religião do planeta global. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Luís Carlos. **Religião e Globalização**, Petrópolis: Vozes, 1997.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano:** Ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 1991.

Artigo recebido em 30 de outubro de 2014.  
Aceito em 23 de dezembro de 2014.

## O sagrado na construção narrativa de Mia Couto\*

The sacred on Mia Couto's narrative construction

Antonio Geraldo Cantarela<sup>1</sup>

### Resumo

A obra do escritor moçambicano Mia Couto apresenta grande número de construções discursivas que podem ser associadas ao âmbito da religião e do sagrado. Tais marcas certamente poderiam ser abordadas por leituras teológicas ou das ciências da religião. Fugindo a esses vieses, o artigo propõe-se a destacar o modo como as referências ao sagrado “visitam” o texto do escritor, constituindo-o no literário. Metodologicamente, far-se-á a leitura de uma cena do romance *O outro pé da sereia* em diálogo com as categorias de Otto sobre o numinoso. Em vista de complementar tal perspectiva de leitura, serão lidos também dois contos, em correlação com o conceito de realismo maravilhoso: *O embondeiro que sonhava pássaros* e *O dia em que explodiu Mabata-bata*. Sob o foco da crítica literária, conclui-se que as sacralidades e hierofanias que transitam pelo texto de Couto se entendem como encenação e recriação literária do sagrado. Nas considerações finais afirma-se que o fazer literário que assume as vozes dos marginalizados, ainda que pelo caminho da ficção, pode ser acolhido como objeto de leitura teológica.

**Palavras-chave:** Numinoso. Realismo maravilhoso. Teologia. Literatura.

### Abstract

The work by Mozambican writer Mia Couto shows a great number of discursive constructions that may be associated with the field of religion and the sacred. These features could certainly be addressed by theology or religious studies texts. In an attempt to run away from these perspectives, the goal of this paper is to highlight the way in which references to the sacred “visit” the writer’s text, making it a literary one. Methodologically speaking a scene from the novel *The Mermaid’s Other Foot* will be read in a dialogue with Otto’s categories on the numinous. In order to complement this point of view of the reading, two other short stories will also be read in relation to the magical realism concept: *The bird-dreaming baobab* and the *The day Mabata-bata exploded*. Using the literary criticism approach, the conclusion is that the sacralities and hierophanies present on Couto’s text are understood as the staging and the literary recreation of the sacred. The concluding remarks state that the literary doing in the marginalized voices, although it is done through fiction, can be seen as an object of theological reading.

**Keywords:** Numinous. Magical Realism. Theology. Literature.

\* Este texto foi construído com excertos de minha tese *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto* (2010), orientada pela Profa. Dra. Maria Nazareth Soares Fonseca, no programa de pós-graduação em Letras da PUC Minas.

<sup>1</sup> Doutor em Letras. Professor da PUC Minas, no Departamento de Ciências da Religião. Graduado em Filosofia. Graduado em Teologia. Graduado em Comunicação Social. Mestre e Doutor em Letras (Literatura). Professor no ISTA e na PUC Minas. E-mail: [agcantarela@yahoo.com.br](mailto:agcantarela@yahoo.com.br)

## 1 Introdução

Grande número de elementos e importantes marcas textuais presentes nos contos e romances de Mia Couto podem ser destacados como construções discursivas relativas ao âmbito da religião em geral. As sacralidades, hierofanias ou fatos sagrados afloram com abundância no conjunto da obra<sup>2</sup> do escritor moçambicano: Deus e deuses, divindades familiares e antepassados, demônios e espíritos, objetos sagrados, cosmogonias e hecatombes, plantas e animais sagrados, ritos e sacrifícios, símbolos, gestos e palavras com poder criador, mágico e conjuratório, pessoas consagradas, feiticeiros, padres e beatas, lugares e tempos sacralizados, mitos e lendas de caráter religioso e muito mais.

A circunscrição desse âmbito na sua relação com a construção literária de Couto pede leitura minuciosa e atenta, particularmente quando se pretende afirmar a teologicidade do seu discurso literário. Certamente, poder-se-ia proceder à leitura da obra literária de Mia Couto sob um enfoque teológico ou das ciências da religião. Todavia, para não prometer mais do que se pode pagar, a abordagem aqui proposta parte de uma primeira questão, mais simples:

Que marcas da obra de Mia Couto poderiam ser destacadas sob a caracterização do sagrado enquanto traços que “visitam” sua construção literária?

Talvez a problemática penda para o literário. A escolha dessa rota mais simples não se faz, entretanto, em vista de apontar presumíveis lacunas da teologia, das ciências da religião ou mesmo das ciências sociais em interpretar o sagrado. Trata-se tão somente de afirmar o papel possível da literatura e da crítica literária de propiciar, ao lado do conhecimento teórico-científico oferecido pela teologia sistemática e pelas ciências da religião, uma interpretação do sagrado. Entende-se que o caráter de construção – partilhado por ambos os domínios – permite particularmente à literatura transitar pelo domínio da religião sem a pretensão de cientificidade. Assim, a abordagem do sagrado, pelas vias da leitura crítica de suas representações no âmbito da literatura, facilita a percepção do caráter de construção, móvel e ambígua, do discurso do saber sobre o sagrado.

A leitura, que aqui se propõe, de alguns textos seletos de Mia Couto, particularmente quando destaca seu envolvimento com a linguagem do sagrado, procura focar as sacralidades enquanto “encenação” do sagrado,

---

<sup>2</sup> Vale a pena iniciar a leitura de Mia Couto por *Terra Sonâmbula*, seu primeiro romance, publicado em 1992 e classificado como um dos vinte livros africanos mais importantes do século XX. Pode-se ler, em seguida, *O outro pé da sereia*, romance de 2006, em que os traços do sagrado aparecem a cada página.

apontando as tensões, os hibridismos, os deslocamentos, indiciando estratégias literárias marcadas por constante movimento. Usar-se-á o termo “sagrado” – e seus correlatos: sacral, sacralizado, hierofânico, consagrado, religioso –, no sentido de categorizar o universo das “coisas” (objetos, pessoas, eventos) que, por circunstâncias específicas e diversas, constituem o círculo do sagrado, ora porque penetram e participam desse âmbito, ora simplesmente porque se separam, se distanciam e se opõem ao profano. Essa clássica distinção entre sagrado e profano – proposta sistematicamente por Durkheim e acatada por renomados cientistas da religião, do porte de Roger Callois e Mircea Eliade – apresenta dois aspectos que podem ser considerados relevantes para configurar certo olhar sobre a categoria das sacralidades, de interesse à leitura do sagrado em Mia Couto: a distinção fundamental entre o sagrado e o profano; e a afirmação da mobilidade dos limites do âmbito do sagrado.

A propósito, para a fenomenologia da religião, em geral – na esteira de Eliade –, e para qualquer teologia, em particular, quaisquer que sejam as sacralidades ou hierofanias – urânicas, líticas, aquáticas, da terra, da vegetação etc, com sua variedade de ritos, mitos, interdições, cosmogonias e deuses –, elas não revelam o sagrado

como uma essência ou uma estrutura simbólica desvinculada da dinâmica da história. Em outras palavras: O universo particular da religião, de qualquer tradição religiosa, que constitui seu próprio plano de referência, não se estabelece, entretanto, fora de uma história concreta – o que não significa dizer, por outro lado, que a experiência religiosa se possa reduzir a aspectos econômicos, sociais ou políticos, com os quais, certamente, mantém relações. Assim, pois, sob tais pressupostos, a primeira tarefa que se impõe ao cientista da religião, e quiçá ao teólogo, mais que definir o fenômeno religioso, concretiza-se no circunscrever e situar tal fato no conjunto das outras manifestações culturais – na história, portanto.

Acatados tais fundamentos de sustentação para a categoria das sacralidades, passemos a considerar como as hierofanias “funcionam” na construção do texto literário de Mia Couto. Para isso, faremos primeiro a leitura de uma cena do romance *O outro pé da sereia*, estabelecendo algum diálogo com conceitos de Rudolf Otto sobre o sagrado. Em seguida, em vista de complementar a discussão, serão lidos os contos *O embondeiro que sonhava pássaros* e *O dia em que explodiu Mabata-bata*, sob o foco de categorias analíticas do realismo maravilhoso.

## 2 O sagrado tensionado pela narrativa

Em seu *O sagrado* (2007), o teólogo Rudolf Otto cunhou a categoria o *numinoso* para designar o elemento fundante constitutivo de todas as religiões e de toda experiência religiosa. O *numinoso*, enquanto categoria, diz respeito ao dado fundamental e primordial da experiência própria e exclusiva do campo religioso, sendo, neste sentido de dado fundante, algo *árreton*, isto é, impronunciável. A esse elemento se tem acesso, em última instância, apenas pela experiência do *homo religiosus*, e não se pode explicitá-lo senão por analogias aproximativas.

Sendo uma categoria *a priori* e indizível, o sagrado não tem como ser evocado senão a partir da experiência *sui generis* do *mysterium*, do totalmente outro, diante do qual o homem religioso expressa sua autopercepção como “sentimento de criatura”. Explica Otto:

Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativamente diferente. Ao procurar um nome para isso, deparo-me com *sentimento de criatura* – o sentimento da criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda criatura. (OTTO, 2007, p. 41).

Considerando a incapacidade humana de exprimir o totalmente outro, senão por frágeis analogias, tomadas ao domínio natural e cotidiano, Otto aponta,

através dessa linguagem de empréstimo, para dizer o numinoso, alguns de seus aspectos: O elemento repulsivo e terrificante do *tremendum*; a superioridade ou inacessibilidade absoluta da *majestas*; a vivacidade, a paixão, a força, a comoção da *orgé* ou energia vital; o atrativo secreto do estranho, do assombroso, do *mysterium*; o amor, a misericórdia, a compaixão, o encantamento dionisíaco do *fascinans*; a santidade do *augustum*.

Ainda que acatando a idéia de etapas no desenvolvimento do *homo religiosus*, Otto atribui o caráter apriorístico do sagrado a todas as formas de religião. Diz o autor:

Também aquelas primícias primitivas e ‘brutas’ do ‘receio demoníaco’ nos primórdios da história da religião e da evolução histórico-religiosa são de natureza inderivável *a priori*. A religião começa consigo própria e já atua em seus ‘estágios preliminares’ míticos e demoníacos (OTTO, 2007, p. 169).

Diversos desses aspectos do numinoso, apontados pelo teólogo, estão encenados nos textos de Mia Couto. Vejamos uma passagem de *O outro pé da sereia* (2006), cuja riqueza de detalhes e dramaticidade ilustram alguns dos aspectos sugeridos por Otto. Trata-se da cena de uma grave tempestade, durante a travessia do Índico, pelo missionário Gonçalo da Silveira, com destino ao reino do Monomotapa, com

propósitos de evangelização. Citamos parte do texto:

No vigésimo primeiro dia, os marinheiros, sem aviso nem explicação, agitaram-se e os gritos no convés ecoavam:

- *O Corpo Santo! Apareceu o Corpo Santo!*

- *O que se passa?*, inquiriu, assombrado, o missionário Silveira.

- *As exalações! Surgiram as exalações!*

Chamas de luz branca refulgiam na extremidade dos mastros e das vergas. Eram sinais de uma luz feminina, quase lunar. O céu estava escuro, carregado: as exalações eram, para os marujos, o anúncio de uma terrível tormenta. Era preciso um cerimonial para aplacar os maus espíritos. O jesuíta opôs-se à realização dos rituais.

- *Os estrangeiros chamam a isto fogo-de-santelmo. Tudo isso são coisas naturais*, observou D. Gonçalo da Silveira.

- *Se estes rumores corressem entre os negros nós os acharíamos demoníacos!*, comentou, com acidez, o padre Antunes.

- *Não os contrarie, padre*, pediu o contramestre. *Da última vez que o tentámos fazer, os marinheiros revoltaram-se de armas contra nós.*

Enquanto se discutia, um grumete subiu ao cesto da gávea e testemunhou a existência de pingos de cera verde. Era a prova que o navio tinha sido visitado. Em estado de alucinação, os mareantes se concentraram por debaixo da vela grande e em coro saudaram os espíritos: *Salve! Salve!* (COUTO, 2006, p. 157).

A cena se apresenta repleta de pormenores que apontam para o aspecto do sagrado que Otto chamou de *mysterium tremendum*: a inexplicável agitação e os gritos dos marinheiros, a pergunta assombrada do missionário Silveira, a ideia de que poderia se tratar

de maus espíritos e de rumores demoníacos. Rudolf Otto refere-se ao *tremendum* em termos de um "arrepio místico" ou a um "assombro" – as expressões são do autor – que "não é o medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e o pressentimento do misterioso, ainda que inicialmente na forma bruta do 'inquietantemente misterioso'" (OTTO, 2007, p. 47). Para Otto, esse assombro apresenta-se numa gradação que vai do receio demoníaco, enquanto "primeiro sentimento ingênuo e tosco" à "forma infinitamente enobrecida" (OTTO, 2007, p. 49), capaz de arrebatrar a alma da criatura e fazê-la proclamar com toda a força a santidade do *mysterium*. No texto de Couto, esses extremos são encenados, na forma mais bruta, no receio demoníaco que pede "um cerimonial para aplacar os maus espíritos"; e, na forma enobrecida, na saudação em coro aos espíritos: "Salve! Salve!"

Pode-se observar – ainda na perspectiva de Otto – que o sentimento de criatura, isto é, a sensação da própria nulidade, e o receio de submergir diante do formidável e terrível, experimentados na presença do sagrado, enquanto *majestas tremenda*, despertam naquele que os experimenta, a *orgé*, isto é, "vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana" (OTTO, 2007, p. 55). Trata-se, conforme Otto, daquele aspecto do *nume* que, ao ser experimentado, desperta na pessoa o

zelo, tomando-a de “assombrosa tensão e dinamismo”, tornando-a capaz de qualquer enfrentamento. Na cena do romance, o aspecto da *orgé* se mostra no estado de alucinação e exaltação dos marinheiros, em sua predisposição à revolta armada e à agressão.

A cena do romance continua com padre Antunes avançando contra a multidão de marinheiros, na tentativa de “fazer recuar a manifestação herética” (COUTO, 2006, p. 157). Entretanto, frente à excitação que os marinheiros experimentam pela visitação do sagrado, Antunes quase é agredido, não fosse protegido pelo escravo Nsundi. A autoridade dos religiosos se anula frente à vivacidade do sagrado, ainda que esta seja a experiência de toscos “energúmenos marinheiros”.

Ao descrever as exalações do Corpo Santo, o romance refere-se às “chamas de luz branca”, “sinais de uma luz feminina, quase lunar”, que refulgiam nos mastros e vergas da embarcação. E ainda que “um grumete subiu ao cesto da gávea e testemunhou a existência de pingos de cera verde. Era a prova que o navio tinha sido visitado” (COUTO, 2006, p. 157). Na linha de Otto, podemos atribuir a essas descrições mais uma característica do sagrado: seu aspecto *fascinans*. Ainda que o *tremendum* represente a majestade e a inacessibilidade absoluta do numinoso, este, em curiosa e estranha “harmonia de contraste” com o elemento distanciador do *tremendum*, revela-se

como algo avassalador, atraente, arrebatador, cativante, encantador, dionisiaco, enfim, fascinante. Os adjetivos “feminino” e “lunar” para se referir às chamas das exalações, a subida do grumete ao mais alto do navio, num movimento ao encontro dos espíritos, a concentração dos marujos em oração por debaixo da vela grande, como que constituindo um novo espaço (diverso daquele demarcado pela presença da imagem católica de Nossa Senhora no navio), sugerem a atração e o encantamento produzidos pelo sagrado.

O realismo da situação descrita na cena da tempestade, ainda que encenação literária, faz com que todos os detalhes adquiram um caráter de plausibilidade. O eclodir da tempestade, a embarcação fazendo água pelas variadíssimas frestas, a azáfama de todos, durante a noite inteira, para bombear a água para fora do navio, a carga de fazendas, tinturas, perfumes e temperos deitada ao mar, o elefante enjaulado lançado às águas revoltas, tudo o que é narrado na cena teria podido acontecer em qualquer viagem marítima do século XVI. Não há nada de insólito. Não há qualquer dose de surrealismo nas ações.

O mesmo se pode afirmar em relação aos aspectos religiosos que as envolvem. As atitudes dos marinheiros, mesmo agressivas, expressando sua crença em que o navio tinha sido visitado por espíritos, o que pedia um

ritual para aplacá-los, a oposição dos religiosos Silveira e Antunes a que o culto se realizasse, a explicação dada por Silveira de que as exalações do Corpo Santo eram “coisas naturais”, certamente podem ser lidas como diferentes expressões de crenças religiosas. Não há, em relação a isso, nenhuma excentricidade nos modos de comportamento das personagens.

Até este nível de leitura do texto – em que o mapeamento da linguagem sobre o sagrado se coloca como tarefa necessária e prévia à discussão sobre seu funcionamento na construção narrativa –, as categorias de Otto se mostram de grande utilidade, particularmente porque constituem extenso e expressivo leque semântico de predicados do sagrado. Ocorre que, para Otto, os nomes e qualificações que inventamos para designar o sagrado não passam de “ideogramas de algo inefável” (OTTO, 2007, p. 56). O numinoso, enquanto *mirum*/mistério – incompreensível, inconcebível, paradoxal, antinômico, conforme termos usados pelo teólogo – é um “totalmente outro” (OTTO, 2007, p. 62). Ora, “a realidade – lembra-nos Chiampi (1980, p. 91) –, ao ser nomeada ou qualificada, deixa de ser a realidade para ser um discurso sobre ela.” Sob tal pressuposto, a perspectiva idealista e essencialista da religião, que se encontra na categorização do sagrado proposta por Otto, não oferece, para além desse nível descritivo, outros conceitos operatórios

para a leitura do sagrado na construção narrativa de Couto.

Voltemos no entanto à cena da tempestade. Na retaguarda da configuração realista que marca o conjunto das ações, há uma voz narrativa que revela outros aspectos que tangem o sagrado que aí aparece. Um primeiro elemento pode ser apontado na expressa tensão entre dois níveis de crenças: o dos marinheiros e o dos religiosos. Assumindo a perspectiva dos religiosos, a voz narrativa, num primeiro momento, refere-se ao nível de crença dos marinheiros em termos de agitação, gritos de energúmenos, alucinação, manifestação herética. Em contraposição a esse nível “ingênuo” de crença, coloca-se a perspectiva “nobre” dos religiosos que, com sua autoridade e compreendendo ser o fogo-de-santelmo apenas um fenômeno natural, intentam coibir a manifestação herética dos marinheiros. Todavia, num segundo momento, a mesma voz narrativa dá razão à excitação dos marinheiros, que enxergavam nas chamas de Santelmo a visita de espíritos que prenunciam terrível tempestade. Se, para os sacerdotes, as chamas eram “coisas naturais”, por que não aceitar também a tempestade como um fato natural? Todavia, a perspectiva racionalista dos religiosos é colocada em xeque frente à tormenta prenunciada pela fé dos marinheiros. Diz o narrador: “Os religiosos não queriam aceitar o facto, mas nessa noite mesmo eclodiu a mais

grave das tempestades” (COUTO, 2006, p. 158).

A tensão entre os grupos de personagens – marinheiros *versus* padres – e a mudança de perspectiva do narrador – primeiro, do lado dos religiosos, depois, do lado dos marinheiros – ilustram o quanto a tematização do sagrado se apresenta tensionada pela construção narrativa.

Se os conceitos de Otto dão conta de reconhecer níveis de crenças, que vão

do grosseiro e ingênuo ao nobre e santo, do receio demoníaco ao temor de Deus – conforme termos do autor –, já não são suficientes, entretanto, para averiguar o funcionamento do discurso sobre o sagrado na construção da narrativa literária. A propósito, para Otto, o universo semântico acerca do sagrado interessa tão somente enquanto expressão racional da experiência e do sentimento do homem perante o numinoso.

### 3 O sagrado no realismo maravilhoso

Passemos, pois, a complementar aquela perspectiva com a utilização de um novo instrumento operatório para a leitura do sagrado em Mia Couto: o conceito de realismo maravilhoso. Trata-se, como se pretende ver, de uma concepção teórica capaz de projetar luz não apenas na tarefa de identificar – no texto literário – expressões do sagrado próprias da cultura oral e popular, mas, particularmente, de nomear tensões, transgressões e hibridismos expressos por essa cultura.

Em sua acepção lexical, o termo “maravilhoso” (do latim, *mirabilia*) recobre a idéia do que é admirável, isto é, daquilo que proporciona ou exige, para ser visto e experimentado, a acuidade e a intensidade do olhar. Incorpora, neste sentido, a concepção mais tradicional de milagre, enquanto algo que ultrapassa a ordem das

*naturalia*, algo que resulta da intervenção de seres sobrenaturais. Assim, enquanto expressa a epifania do divino, “maravilhoso” relaciona-se com a ideia de perfeição e extraordinariedade; para falar da experiência humana diante do numinoso, o termo traduz espanto e arrebatamento. Sob tal acepção, o maravilhoso pode ser identificado com os vários aspectos do numinoso propostos por Otto: arrepiante, assombroso, avassalador, misterioso, fascinante. Já nessa acepção identificamos um imaginário religioso característico da cultura oral e popular.

Entretanto, para além de sua identificação e descrição através daquelas categorias, as experiências de vida e as crenças que estruturam o imaginário (religioso) do povo, e suas relativas expressões culturais, incorporam, no nível discursivo, uma

grande capacidade de mesclar elementos culturais díspares e, dessa forma, tensionar e subverter as significações estratificadas da racionalidade ocidental. Em direção a esse aspecto mais dinâmico da cultura oral e popular configura-se, de modo particular, o conceito de real maravilhoso.

Esse dinamismo é particularmente destacado por Fonseca e Cury (2008, p. 122) ao retomarem os conceitos de real maravilhoso conforme suas diferentes formulações em Alejo Carpentier e em Stephen Alexis.<sup>3</sup> Referindo-se à percepção do conceito nesses estudiosos, as autoras destacam (seguindo Carpentier) os processos “de alteração, de metamorfoses, de deslocamentos, de ampliação” que configuram o maravilhoso; e apontam (com Alexis) a expressão oral como seu contexto gerador. Detalham as autoras:

É no universo da oralidade que o estranho, o mágico explodem a racionalidade, envolvendo a realidade com as transgressões características do saber popular. O mundo é explicado pelas lendas e pelos mitos, rituais de conagração do homem com a natureza. É nesse contexto de expressão oral que o conceito de realismo maravilhoso é produzido.” Nesse contexto, o maravilhoso “seria o conjunto de imagens revelador da experiência e da concepção de mundo do povo: de sua fé, sua

vivência e sua maneira de explicar as forças antagônicas presentes na sociedade. Essa percepção de mundo se rege pela mistura de elementos e pelo deslocamento de significações imobilizadas, intensos no universo da oralidade (FONSECA; CURY, 2008, p. 122).

Um aspecto do maravilhoso, muito evidente na ficção de Mia Couto, se mostra na criação de espaços que mesclam mundos reais com mundos “fantásticos”. Encontramos tal aspecto, por exemplo, no conto *O embondeiro que sonhava pássaros*. (COUTO, 1998, p. 59-71). Narra o conto que um passarinho, negro, desconhecido, descalço e sem nome, adentrava o bairro de cimento dos colonos brancos e enchia as casas de maravilhosas aves de doces cantos. Por graça da sedução do passarinho, Tiago, uma criança sonhadeira, aproxima-se do negro e torna-se seu amigo. Reprovado pelos colonos, o intruso homem se tornará objeto de ódios, espancamento e prisão. Na busca pelo paradeiro do amigo que desaparecera, Tiago, vítima das labaredas dos colonos, transita ao reino das árvores.

No conto, o universo maravilhoso se constrói pela presença fascinante do passarinho. A personagem carrega inúmeros atributos do sagrado/sobrenatural: é estranho e inominável, habita a árvore sagrada do embondeiro, sua presença enche o mundo das belezas, cores, fábulas e melodias. Na linha do imaginário religioso tradicional africano, em que

<sup>3</sup> Para um histórico do conceito no escritor cubano Alejo Carpentier, no teórico haitiano Jacques Stephen Alexis, assim como sua relação com o conceito de *merveilleux* dos surrealistas e sua distinção em relação ao realismo fantástico, leia-se a minuciosa tese de Irleamar Chiampi (1980). Uma apresentação mais condensada desses conceitos pode-se buscar em Fonseca e Cury (2008, p. 121-123).

tudo participa da força vital do sagrado, o passarinho iguala-se à passarada, confunde-se com o embondeiro, irmana-se às crianças brancas que, na obediência dos sonhos, “emigravam de sua condição”.<sup>4</sup> Flores, pássaros, estrelas e crianças movimentam-se em coro ao ritmo da numinosa presença do vendedor das aves maravilhosas. Sendo “natural, rebento daquela terra”, o fascinante homem cumpre o sagrado dever da hospitalidade. Em respeito aos colonos que o vêm visitar (de fato, prender), veste o fato mesungueiro. Na largueza do cumprimento dos deveres de anfitrião, não apenas se apronta, mas, qual perfeccionista criador, “retoca o horizonte”. O conagraçamento do homem com outros homens e com a natureza revela-se em plenitude.

Em tensa oposição a esse mundo sobrenatural, de irreal harmonia, o conto descreve o “verídico mundo” do bairro de cimento, dos colonos brancos, da ordem imposta. O leque semântico que aponta a dinâmica desse mundo real inclui termos como lástima, castigo, reclamações, culpas, raivas, morte, receios, suspeições, desdenho, ciúmes, mandos, ameaças, pancadas, chambocos, pontapés, prisão, vingança, labaredas, cinza. Em contraposição às “gaiolas aladas, voláteis” do passarinho, opõe-se o calabouço dos brancos. À “gritaria das aves” e ao

“chilreio das crianças” à volta do vendedeiro, opõe-se o vozeiro dos homens em sua perseguição. Ao inominado intruso opõem-se as nomeadas funções e autoridade máxima dos Silvas, dos Peixotos e do presidente do município, cujos resguardados espaços e sigilosos assuntos são devassados pela livre presença dos pássaros do passarinho.

Que esperar da tensão construída por essa oposição entre o mundo harmonioso do passarinho e o mundo verídico das relações (des)humanas? A presença de um *deus ex machina* em socorro de Tiago e do passarinho? O desfecho gerado pelas irrevogáveis sentenças da violência dos colonos brancos? Nem uma coisa nem outra. Vejamos o final do conto:

As tochas [dos colonos brancos] se chegaram ao tronco, o fogo namorou as velhas cascas. Dentro, o menino desatara um sonho: seus cabelos se figuravam pequenitas folhas, pernas e braços se madeiravam. Os dedos, lenhosos, minhocavam a terra. O menino transitava de reino: arvorejado, em estado de consentida impossibilidade. E do sonâmbulo embondeiro subiam as mãos do passarinho. Tocavam as flores, as corolas se envolvucavam: nasciam espantosos pássaros e soltavam-se, petalados, sobre a crista das chamas. As chamas? De onde chegavam elas, excedendo a lonjura do sonho? Foi quando Tiago sentiu a ferida das labaredas, a sedução da cinza. Então, o menino, aprendiz da seiva, se emigrou inteiro para suas recentes raízes (COUTO, 1998, p. 71).

---

<sup>4</sup> Todas as expressões entre aspas, citadas neste e no próximo parágrafo, são extraídas do conto (COUTO, 1998, *passim* p. 62-68).

O que lemos em nada se parece com uma solução “aceitável” na ordem da racionalidade. De fato, no realismo maravilhoso o prodígio não substitui sem mais o real. O trânsito do menino ao reino das árvores e os espantosos pássaros que nascem das mãos/braços/galhos do passarinho/embondeiro – enquanto elementos sobrenaturais – não anulam a real violência dos colonos, com suas tochas assassinas. Entre a violência dos colonos e as *mirabilia* que envolvem o menino e o passarinho não há qualquer relação de continuidade entre causa e efeito. Conforme Irlemar Chiampi (1980, p. 61), neste processo, nesta “retórica de passagem”, que faculta ao discurso literário encenar o real como sobrenatural e ler as *mirabilia* como *naturalia*, “suspende-se a dúvida, a fim de evitar a contradição entre os elementos da natureza e da sobrenatureza”.

Como o homônimo bíblico Jacó – cuja etimologia sugere calcanhar/pé –, que “passou a perna” no irmão Esaú, roubando-lhe o direito de primogenitura, Tiago, a personagem de Mia Couto, passa uma rasteira na ordem racional e obriga o leitor a uma interpretação não-antitética dos elementos narrativos. Desde o seu começo, o conto encenou as diferenças, a oposição e o movimento entre dois mundos: o do passarinho e o dos colonos brancos. Ao final, o aspecto prodigioso do primeiro e a violência do segundo são levados ao

paroxismo. Deslocando a desarmonia real das relações, o trânsito do menino Tiago ao mundo do passarinho/embondeiro, ao emigrar “inteiro para suas recentes raízes”, sugere cabalmente: no sonho que nos irmana com a terra constrói-se também o convívio fraterno das diferenças, capaz de unir povos e raças.

Outro aspecto do maravilhoso, também frequente na obra de Mia Couto, pode ser apontado nos eventos e comportamentos insólitos. A definição lexical de insólito refere já sua dimensão inusitada, estranha, não habitual, incrível. Entretanto, ainda que inclua o extraordinário ou o estranho, o insólito não se confunde sem mais com o conceito de sobrenatural, que também incorpora a dimensão do extraordinário. No âmbito da criação literária, o insólito refere-se àqueles “acontecimentos” (encenados pela diegese) que, por sua excepcionalidade ou desproporção em relação ao que é esperado, conhecido, cotidiano, considerado usual, normal e socialmente aceito, operam no leitor o efeito da surpresa, da admiração, do fascínio.

Para o crítico literário Gilberto Matusse, que enxerga na literatura moçambicana uma postura de empenhamento social e político, o insólito está intimamente correlacionado ao hibridismo de elementos culturais, morais e ideológicos propiciado pela experiência colonial. Explica o estudioso: “As atitudes perante o facto colonial,

quer na sua vigência plena, quer após a sua abolição formal, desencadeiam fenómenos de assimilação, de rejeição e de tentativa de conciliação de valores, o que conduz a desequilíbrios, conflitos e tensões.” (MATUSSE, 1998, p. 175). Daí resulta, segundo o autor, “uma desagregação dos diferentes sistemas de valores intervenientes na interacção” – que a literatura nomeia através do insólito, num percurso que se inscreve “entre a desarmonia real e a harmonia ideal”.

No conto *O dia em que explodiu Mabata-bata* (da coletânea *Vozes anoitecidas*), podemos ler aqueles dois extremos do insólito. O conto se abre com um acontecimento extraordinário:

De repente, o boi explodiu, rebentou sem um múúú. No capim em volta choveram pedaços e fatias, grãos e folhas de boi. A carne eram já borboletas vermelhas. Os ossos eram moedas espalhadas. Os chifres ficaram num qualquer ramo, balouçando a imitar a vida, no invisível do vento.

O espanto não cabia em Azarias, o pequeno pastor. Ainda há um instante ele admirava o grande boi malhado, chamado de Mabata-bata. (COUTO, 1995, p. 47).

Já nessa abertura, o insólito se escreve em seus extremos. Na sequência de algumas poucas orações, quase sempre curtíssimas, o insólito conjuga a explosão e o silêncio do boi, morte e vida, dilaceração e beleza. Ao polo da desagregação, feito dos pedaços e fatias de carne, ossos e chifres do boi, contrapõem-se os elementos que

sugerem vida e fartura: capim, chuva, grão, folhas, borboletas, moedas, vida, vento.

A ação do conto prossegue com as indagações de Azarias quanto às causas do acontecimento: Um relâmpago? De onde saíra o raio? Ou foi a terra que relampejou? Talvez o ndlati, a ave do relâmpago. Para além das incertezas, havia a certeza das ameaças do tio Raul para que nunca lhe aparecesse sem um só boi que fosse. Azarias foge apavorado. Nesse ínterim, os soldados vão à casa do tio comunicar o acontecimento: “Rebentou uma mina esta tarde. Foi um boi que pisou” (p. 47). Contrariando as recomendações dos soldados, tio Raul sai à procura do menino. Sua preocupação, no entanto, é com o rebanho. No bojo desta sequência narrativa, instaura-se o insólito: o absurdo da guerra, a banalização de sua tragicidade, a indiferença perante a morte, o valor da vida subordinado ao interesse pelos bens e pela riqueza – temas reiteradamente presentes na obra de Mia Couto.

Finalmente, o encontro: frente às falsas promessas do tio de não castigá-lo, à intervenção da avó Carolina que o chama, à falsa permissão de sua ida à escola,

o pequeno pastor saiu da sombra e correu o areal onde o rio dava passagem. De súbito, deflagrou um clarão, parecia o meio-dia da noite. O pequeno pastor engoliu aquele todo vermelho, era o grito do fogo estourando. Nas migalhas da noite viu descer o

ndlati, a ave do relâmpago. Quis gritar:

– Vens pousar quem, ndlati?

Mas nada não falou. Não era o rio que afundava suas palavras: era um fruto vazando de ouvidos, dores e cores. (...) em volta tudo fechava, mesmo o rio suicidava sua água, o mundo embrulhava o chão nos fumos brancos (...) e antes que a ave do fogo se decidisse Azarias correu e abraçou-a na viagem da sua chama. (COUTO, 1995, p. 53-54).

Em plena coerência com a cena inicial da explosão do boi, o encontro de Azarias com a ave de fogo revela, na visão do menino, o insólito que irmana a morte trazida pela mina com a morte que o pequeno pastor já trazia dentro de si. A morte de Azarias não é senão o cumprimento pleno e radical (e coerente, do ponto de vista da construção narrativa) da morte de sua infância, da morte de seus sonhos de miúdo. A rudeza da guerra é colocada na pauta do insólito. Ainda que a tragicidade da guerra coloque a morte de Azarias no polo da desarmonia real, a imagem mítica do ndlati, que marca o imaginário cultural do pequeno pastor, reveste sua morte trágica de sentido e de beleza – enquanto transgressão literária. O modo da escrita desloca e inventa o real, em sua rudeza, lendo-o em outra pauta, construída a partir do olhar do menino; o narrador vê o mundo através dos olhos do pequeno Azarias. Também pela transgressão da escrita literária, para além das minas e da guerra, pode-se compreender a morte do pequeno pastor como a intervenção de um desígnio

estranho e poderoso que, no extremo, faz superar todos os obstáculos e pensar num mundo possível.

A leitura de Mia Couto, sob o foco do realismo maravilhoso, revela que a construção literária dá permissão ao universo das coisas naturais de engravidar do mundo sobrenatural; e à esfera do irreal de conduzir à apreensão do real. Conforme aponta Chiampi (1980, p. 61), a não oposição entre o real e o irreal constrói uma imagem orgânica do mundo, em que as personagens “não se desconcertam jamais diante do sobrenatural”, nem capitulam frente a incertezas trazidas pelo insólito. A corrida de Azarias ao encontro do ndlati o ilustra. A percepção da contiguidade entre as esferas do real e do irreal, possibilitada pela coerência da narrativa, provoca no leitor um “efeito de encantamento” que exige do leitor uma fé poética – conforme expressão de Jorge Luiz Borges (*apud* CHIAMPI, 1980, p. 61). A presença do sagrado nas narrativas maravilhosas não exige do leitor uma fé religiosa. A presença do sagrado não “contamina” o texto literário tornando-o sagrado. Os objetos, seres ou eventos extraordinários, estranhos, insólitos – característicos do universo do sagrado –, são, no realismo maravilhoso, “destituídos de mistério, não duvidosos quanto ao universo de sentido a que pertencem” (CHIAMPI, 1980, p. 59): o universo do literário. Ainda que permitam alguma apreensão do real,

são, na expressão de Fonseca e Cury (2008, p. 121), desconstruções do real,

## 7 Considerações finais

Destacou-se, no texto, um modo de fazer literatura que assume o sagrado como matéria literária. Para além do mero mapeamento de escritos de Mia Couto em busca de assuntos relacionados ao âmbito das sacralidades, para além de uma interpretação essencialista do fato religioso em relação ao qual seu texto literário poderia ser aduzido como testemunho, buscou-se apontar com alguns exemplos a recriação literária do sagrado. Tais destaques permitem observar que, nos romances e contos do escritor, o sagrado irrompe de modo dinâmico, inesperado, por vezes irônico, cheio de mesclas de toda espécie.

Pergunta-se: que interesse haveria para o teólogo ou para o cientista da religião restringir-se a ler o sagrado apenas enquanto traço que dialoga com a construção do texto literário?

Para além da qualidade literária dos contos e romances de Mia Couto, as inúmeras falas e configurações sobre as sacralidades, que marcam sua obra, revelam traços de um fazer literário marcadamente crítico e politizado. As diferenças religiosas, os conflitos, a ironia e a crítica à religião dos colonizadores, a rasura das mesmas

em vista da construção do literário.

tradições africanas, os hibridismos e deslocamentos identitários de toda espécie, ora tensos, ora harmoniosos, configuram o imaginário e os discursos sobre Deus e os deuses. No texto de Couto, crenças, valores e saberes tradicionais são, a um só tempo, acatados e tensionados, valorizados e transgredidos, indiciando estratégias narrativas marcadas por constante movimento.

Não é possível pensar a literatura africana moderna – aquela que nasce a partir da entrada de europeus no continente, que utiliza a língua do colonizador – sem referir seu engajamento político em prol das lutas de independência, da busca de uma identidade negro-africana, do desenvolvimento endógeno. Algumas décadas depois das independências, os diversos projetos literários africanos arrefeceram, obviamente, suas marcas de luta anticolonial. As guerras civis, as gestões pós-coloniais, a pobreza, a falta de rumos, a exclusão dos processos de mundialização econômica para boa parcela das sociedades africanas continuam, no entanto, a imprimir suas marcas na cultura africana mais recente. Todos esses traços aparecem em abundância na escrita de Mia Couto.

Ao construir, da margem, uma enunciação crítica e lúcida dos problemas sociais, o escritor assume, com sua obra, um papel político perante a sociedade. Sob tal pressuposto, podemos inferir que o fazer literário de Mia Couto, enquanto tarefa política que assume as vozes dos marginalizados – ainda que de forma ficcional –, pode ser

compreendido como expressão de fé perante o mundo, como “preocupação última” de um intelectual-artista profundamente envolvido com a história recente de seu país. A obra, claramente crítica e inquietante, que nasce dessa postura, certamente pode ser acolhida como objeto de uma leitura teológica.

### Referências

CHIAMPI, Irlemar. **O realismo maravilhoso**: forma e ideologia no romance hispano-americano. São Paulo: Perspectiva, 1980.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**: estórias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COUTO, Mia. **Terra sonâmbula**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

COUTO, Mia. **Vozes anoitecidas**: contos. 3.ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1995.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; CURY, Maria Zilda Ferreira. **Mia Couto**: espaços ficcionais. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MATUSSE, Gilberto. **A construção da imagem de moçambicanidade em José Craveirinha, Mia Couto e Ungulani Ba Ka Khosa**. Maputo: UEM, 1998.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

Artigo recebido em 18 de outubro de 2014.  
Aceito em 05 de dezembro de 2014.



## A narrativa da natividade em Lucas a partir da ótica da hospitalidade ao estrangeiro

The narrative of the nativity in Luke from the perspective of hospitality to foreign

Hideide Brito Torres<sup>1</sup>

### Resumo

Intenta-se discorrer sobre o arquétipo da hospitalidade em narrativas de origem, entendidas a partir do gênero literário do mito, especificamente a que trata da natividade a partir do evangelho de Lucas. Pretende-se uma **hermenêutica da hospitalidade** no texto em pauta, de modo a que as conceituações atuais proporcionem novos sentidos de interpretação desses relatos antigos, ressaltando o caráter simbólico da literatura, em seus diálogos com a religião. Assim sendo, com esta reflexão, aproximam-se os conceitos de estrangeiro, alteridade, identidade e hospitalidade para iluminar questões atuais, como as discussões sobre identidades locais, migrações, representações sociais, religião e outridade no contexto globalizado e transnacional. É por meio do conceito de hospitalidade que intentamos construir uma primeira etapa de uma reflexão sobre a possibilidade de redefinir alteridade na contemporaneidade, visando ao objetivo proposto por Paterson, que é, de algum modo, superar a dicotomia Nós-Eles ou Eu-Outro. Isso porque, como se verá a seguir, um ponto de contato entre os teóricos que estudam o tema da hospitalidade está na palavra "abertura", como uma espécie de interface. Tal abertura permitiria que as diferenças concretas entre as subjetividades, culturas e linguagens dos indivíduos, bem como seus modos de vida, não se construam semântica e simbolicamente como alteridades, muito menos como oposição; senão como formas de contato e heterogeneidades possíveis no ambiente contemporâneo, em que termos como fronteira, nacionalidade e etnia encontram-se em efervescente processo de mudança.

**Palavras-chave:** Evangelho de Lucas. Hospitalidade. Alteridade. Natividade.

### Abstract

This paper intends to expatiate about the archetype of hospitality at the narratives of origin, using an approach since the literary genre of myth. Specifically, we are dealing with the narrative of Nativity, from the Gospel of Luke. We're searching for a hermeneutics of hospitality in the text, so that the current conceptualizations can provide new ways of interpreting these ancient accounts, emphasizing the symbolic character of the literature in dialogues with the religion. Thus, with this reflection, we can approximate concepts like the foreign, alterity, identity and hospitality to illuminate current issues such as the discussions about local identities, migration, social representations, religion and otherness in the globalized and transnational contexts. With the concept of hospitality, we intend to build a first step on the possibility of redefining alterity in contemporary times, aiming at the goal proposed by Paterson, which is somehow overcome the dichotomy We-They or I-Other. We believe that a point of contact between theorists who study the theme of hospitality is in the word "openness" as a kind of interface. Such openness would allow

<sup>1</sup> Possui graduação em Comunicação Social (2001) e em Teologia (1999), ambas pela Universidade Metodista de São Paulo. Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2010). Doutoranda em Estudos Literários pela UFJF. Bolsista Capes. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Bíblia, exegese, salmos e Teologia Pastoral. Na área de Comunicação, tem experiência em Comunicação Eclesiástica, Jornalismo Impresso e Assessoria de Comunicação. Professora Substituta no Curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Viçosa (2012-2013), nas disciplinas de Semiótica, Estéticas da Comunicação, Televisão e identidade cultural; Jornalismo Informativo, Jornalismo Interpretativo e Atividades Complementares. Professora de Redação Publicitária II e III na Faculdade de Viçosa (FDV, 2012). Email: [hideide@gmail.com](mailto:hideide@gmail.com)

the concrete differences between subjectivities, cultures and languages of individuals as well as their ways of life, not build semantic and symbolically as otherness, much less opposition; but like contact forms and possible heterogeneities in the contemporary environment, where terms such as frontier, nationality and ethnicity are an abuzz process of change.

**Keywords:** Gospel of Luke. Hospitality. Otherness. Nativity.

## 1 Introdução

E aconteceu naqueles dias que saiu um decreto da parte de César Augusto, para que todo o mundo se alistasse (Este primeiro alistamento foi feito sendo Quirino presidente da Síria). E todos iam alistar-se, cada um à sua própria cidade. E subiu também José da Galileia, da cidade de Nazaré, à Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém (porque era da casa e família de Davi), a fim de alistar-se com Maria, sua esposa, que estava grávida. E aconteceu que, estando eles ali, se cumpriram os dias em que ela havia de dar à luz. E deu à luz a seu filho primogênito, e envolveu-o em panos, e deitou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem. Ora, havia naquela mesma comarca pastores que estavam no campo, e guardavam, durante as vigílias da noite, o seu rebanho. E eis que o anjo do Senhor veio sobre eles, e a glória do Senhor os cercou de resplendor, e tiveram grande temor. E o anjo lhes disse: Não temais, porque eis aqui vos trago novas de grande alegria, que será para todo o povo: Pois, na cidade de Davi, vos nasceu hoje o Salvador, que é Cristo, o Senhor. E isto vos será por sinal: Achareis o menino envolto em panos, e deitado numa manjedoura. E, no mesmo instante, apareceu com o anjo uma multidão dos exércitos celestiais, louvando a Deus, e dizendo: Glória a Deus nas alturas, Paz na terra, boa vontade para com os homens. E aconteceu que, ausentando-se deles os anjos para o céu,

disseram os pastores uns aos outros: Vamos, pois, até Belém, e vejamos isso que aconteceu, e que o Senhor nos fez saber. E foram apressadamente, e acharam Maria, e José, e o menino deitado na manjedoura. E, vendo-o, divulgaram a palavra que acerca do menino lhes fora dita; e todos os que a ouviram se maravilharam do que os pastores lhes diziam. Mas Maria guardava todas estas coisas, conferindo-as em seu coração. E voltaram os pastores, glorificando e louvando a Deus por tudo o que tinham ouvido e visto, como lhes havia sido dito (Lucas 2.1-20, BÍBLIA ACF, 2011).

O relacionamento aparece como uma necessidade básica do ser humano, perceptível tanto na prática cotidiana quanto nas ciências que estudam os comportamentos humanos, não importa por quantos vieses diferenciados tais como a Psicologia, a Sociologia, a Literatura ou a Comunicação. Quando se fala do ser humano, até mesmo para defini-lo, ou seja, para falar de sua **identidade**, é preciso levar em conta seus relacionamentos. Woodward, por exemplo, ao definir identidade, afirma que esta é relacional e se estabelece pela percepção da diferença, de se poder dizer o que se é e o que se não é, frente ao outro. Assim, a identidade de um

grupo depende, para existir, de algo fora dela: “a saber, de outra identidade, de uma identidade que ela não é, que difere de si, mas fornece as condições para que ela exista. A identidade é, assim, marcada pela diferença” (SILVA; HALL; WOODWARD, 2000, p. 9). Assim, quem sou eu (identidade/alteridade) e quem é o outro (alteridade/identidade) são o contraponto existencial e teórico sobre o qual se estabelece o conceito da hospitalidade, o qual tomamos neste artigo para refletir sobre a narrativa literário-religiosa do nascimento de Cristo em Lucas.

Intenta-se discorrer sobre o arquétipo da hospitalidade em narrativas de origem, entendidas a partir do gênero literário do mito. Pretende-se uma hermenêutica da hospitalidade no texto em pauta, de modo a que as conceituações atuais proporcionem novos sentidos de interpretação desses relatos antigos, ressaltando o caráter simbólico da literatura, em seus diálogos com a religião. Isso é possível, pois, segundo Bakhtin,

Nem os sentidos do passado, isto é, nascidos do diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão lembrados em

forma renovada (em novo contexto) (BAKHTIN, 2003, p. 410).

Assim sendo, com esta reflexão, aproximam-se os conceitos de estrangeiro, alteridade, identidade e hospitalidade para iluminar questões atuais, como as discussões sobre identidades locais, migrações, representações sociais e alteridade no contexto globalizado e transnacional. Essas questões são emergentes em nosso cenário, como nos lembra Paterson:

No atual contexto transnacional, as sociedades ocidentais têm que refletir profundamente e reconsiderar suas posições sobre a alteridade. Essas sociedades precisam estar preparadas para uma “alteração” de seus modos de pensamento sobre questões, tais como raça, nação, gênero e identidade. Quando discutimos o outro, frequentemente focalizamos formas diferentes de alteridade como se elas estivessem separadas de nossa consciência e identidade. Entretanto, alteridade implica um processo cognitivo (e, muitas vezes, ideológico) que se manifesta dentro do sujeito e consequentemente dentro da sociedade. Visto que a alteridade está na raiz das guerras, do racismo e da discriminação, é imperativo que ela seja reconceitualizada (PATERSON, 2007, p. 15).

É por meio do conceito de hospitalidade que intentamos construir uma primeira etapa de uma reflexão sobre a possibilidade de redefinir alteridade na contemporaneidade, visando ao objetivo proposto por Paterson, que é, de algum modo, superar a dicotomia Nós-Eles ou Eu-

Outro. Isso porque, como se verá a seguir, um ponto de contato entre os teóricos que estudam o tema da

hospitalidade está na palavra “abertura”, como uma espécie de interface.

## 2 Conceituando hospitalidade

Segundo Moya e Dias (2007), a hospitalidade é um conceito arquetípico. Suas bases simbólicas aparecem em muitos relatos míticos, que contêm a visita de deuses à Terra, disfarçados e incógnitos, para testar a receptividade humana. Esses mitos fornecem, segundo as autoras, “uma representação arcaica do caráter sagrado do hóspede e indica sua proteção divina” (MOYA; DIAS, 2007, p. 10-11). As autoras também abordam o conceito de **teoxenia** (*do original theoxenia*), tratado por Montandon (2011, p. 42), que assim o explica: “A teoxenia, isto é, a visita de um deus à casa dos mortais para testar sua hospitalidade, é um tema universal que encontramos em numerosos mitos e contos”. Por isso, a regra geral seria dar boas-vindas indistintamente, pois nunca se sabe quando estará recebendo um deus.

Se a ideia, segundo Walker (2002, p. 4) é tão antiga quanto a civilização, o termo **hospitalidade**, por sua vez, deriva de *hospice* (asilo, albergue), uma palavra francesa antiga relacionada com “dar ajuda ou abrigo aos viajantes” (WALKER, 2002, p. 4). Em sua origem latina, o termo vem de *hospes*, que servia tanto para designar o

hóspede como hospedeiro. Já **hotel** e **hostel**, ambos de origem francesa, e **hospício** são provenientes da mesma raiz (*hospitium*), que inicialmente se origina de termos como *hospitale*, *hospitaculum*, que, por sua vez, designavam o lugar em que as pessoas encontravam acomodações e alimento durante suas viagens, fossem elas gratuitas ou pagas, comerciais ou familiares. Alguns desses termos e seus derivados, como se percebe, passam a ser usados, nos séculos posteriores, de modo mais particular para designar estabelecimentos de saúde.

Segundo Derrida (2003, p. 71), a hospitalidade normalmente é aquela acolhida concedida ao visitante ilustre, aquele que vem com nome, com certa familiaridade, uma hereditariedade. Tal hospitalidade é esperada e vem como um pacto, no qual as categorias de hóspede e de hospedeiro são definidas com clareza, sendo regida pelas leis (com L minúsculo), as quais iluminam os conflitos, os limites, os termos dessa acolhida, as questões de direito, de etnia, morais, físicos, de identidade, etc.

Porém, avança ele, se queremos falar de hospitalidade incondicional (regida pela lei com L maiúsculo), deve

ser a que é concedida ao bárbaro, ao totalmente outro, que chega sem hora marcada, o estrangeiro que vem de fora, sem prévio preparo, demandando do hospedeiro uma abertura, uma acolhida (DERRIDA, 2003, p. 71). Há uma relação sempre tensa, lembra Derrida, entre essas leis e não infrequentemente, conflito e rompimento, ao mesmo tempo que uma solicitação por um movimento de constante progresso. A base do conceito de hospitalidade reside, nessa perspectiva, do encontro com o não-familiar, representado pelo estrangeiro e com a provocação de ação ativa que passa a ser exigida do hospedeiro face a esta chegada.

Já Nancy afirma que a chegada do estrangeiro é marcada “por fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano” (NANCY, 2006, p. 11-12). O caráter não-familiar e incômodo desta chegada é percebido como uma invasão, uma intrusão, que detém certo caráter de violência, que mexe no *status quo*, com o que corrobora Derrida. O estranhamento é marca fundante deste estrangeiro, de fato, algo entendido como inegável, uma vez que

Es indispensable que en el extranjero haya algo del intruso, pues sin ello pierde su ajenidad. Si ya tiene derecho de entrada y de residencia, si es esperado y recibido sin que nada de él quede al margen de la espera y la recepción, ya no es el intruso, pero tampoco es ya el extranjero (NANCY, 2006, p. 11-12).

Assim, a partir do momento, em que o estrangeiro está diante de seu hóspede em potencial, abre-se a exigência do relacionamento, segundo Selwyn: “A hospitalidade transforma: estranhos em conhecidos, inimigos em amigos, amigos em melhores amigos, forasteiros em pessoas íntimas, não-parentes em parentes (SELWYN, 2004, p. 26-27). Porém, tal transformação não ocorre de modo simples ou fácil – é possível situações em que nem aconteça, pois mediante esta presença incômoda, podem ser geradas percepções de **filoxenia** (do grego *philoxenia*, amor ao estrangeiro) ou **xenofobia** (medo, terror ou asco ao estrangeiro), de **hospitalidade** ou de **hostilidade**. Algumas vezes pode implicar o fato de que o sentimento de inadequação inicialmente atribuído ao que vem de fora passa, paradoxalmente, a ser experimentado pelo que hospeda, promovendo a suspensão/inversão dos conceitos. E sem a possibilidade da abertura, o hospedeiro pode-se tornar, ainda, hostil. Moya e Dias apontam esta realidade, ao recobram o sentido semântico de hospitalidade:

a palavra latina *hostes*, da qual derivam hóspede e hostil (ou amigo e inimigo), parece ter essa mesma polaridade fundamental que se mantém, até a atualidade, em apenas duas línguas: no francês *hôte* e no grego *xenos*, já que, nesses idiomas, uma única palavra serve para nomear os dois lados da relação, quem recebe e quem é recebido (MOYA; DIAS, 2007, p. 2)

Por esta razão, a hospitalidade, nos termos de Derrida, é uma palavra-noite, que contém em si mesma o seu oposto. E ela revela a tensão relacional. Como ser hospedeiro, hospitaleiro, de modo incondicional, se não há nenhuma segurança em abrir-se ao hóspede que, em larga medida, traz em si este caráter inquietador da alteridade, do totalmente estranho? E como garantir, como pergunta Kant, uma das bases teóricas tomadas por Derrida em suas reflexões, que este hóspede não venha a tornar-se um parasita, um incômodo?

Derrida reafirma as contingências concretas que impõem condicionantes a esta hospitalidade que deveria ser incondicional, as quais devem ser levadas em conta no processo. Entre

elas, o fato de que o hóspede, por ser o totalmente outro, interpõe sua subjetividade à minha. Para acolhê-lo, devo também levar em conta a inquietação em mim que ele provoca e, por fim, estar face à minha própria subjetividade, num processo de estar presente a mim mesmo. Trata-se de confrontar a identidade e não raro ressignificá-la, portanto, a “abertura” acima mencionada volta a ser sempre e constantemente requerida. É no processo relacional que o Eu e o Outro conhecem-se mútua e individualmente, ao menos um pouco mais. Tudo isso demanda um olhar diferenciado, a partir de outras bases além da subjetividade do hospedeiro.

### 3 O olhar sobre o estrangeiro

Bakhtin aponta que o olhar que o Eu tem sobre o Outro permite a mim perceber coisas que o Outro não pode saber de si mesmo e vice-versa. Há um senso de incompletude no Eu e no Outro, que não pode ser suprido de forma plena a não ser que ambos se tornem Um (BAKHTIN, 2003, p. 21, maiúsculas do autor).

Essa percepção é que faz com que, neste autor, a linguagem adquira maior potencial dialógico e, neste contexto, também a arte, cuja função “é desvelar estética e dramaticamente o sentido da vida, criando um tipo de

consciência sobre ela e um novo homem” (BUSSOLETTI; MOLON, 2010, p. 87). Nesse lugar, destaca-se também a importância da “arte narrativa e dramática para adentrar o profundo e misterioso sentido da vida” (BUSSOLETTI; MOLON, 2010, p. 87). Desta forma, a literatura, o cinema, a televisão e também os textos religiosos, na qualidade de narrativas, podem nos ajudar a explicitar o sentido da alteridade e da identidade, compreendidas também como partes fundantes do sentido da vida ou da busca por ele como anseio primordial.

Paterson (2007) procura responder a esta questão a partir de seus estudos sobre os escritores de romance no Quebec. Sua pesquisa mostra uma relação entre o estrangeiro e o nômade, o cigano e o imigrante, além dos trabalhadores subalternos. O estrangeiro não é só aquele que vem de fora, mas aquele que é de lugar nenhum; ou ainda o fora como a possibilidade do não-lugar. Essa perspectiva, bastante calcada na realidade socioeconômica da globalização e da transnacionalização, como bem aponta a autora, abre possibilidades de reinterpretções do texto bíblico em foco. O estudo de Paterson nos interessa aqui por considerar a força da experiência migrante na literatura do Quebec, uma província do Canadá, cuja maioria da população é descendente de franceses, mas que conta com a presença de tribos nativas e um grande contingente de imigrantes, afro-canadenses, chineses, indianos e árabes, entre outros.

O estrangeiro é o exótico, palavra que traz implícito o olhar desde fora. Por este ângulo, é alguém que causa estranhamento, pois traz em si características do não-familiar, do diferente. Não é possível apreendê-lo ou

percebê-lo como de fato é. Neste sentido, o estranho é sempre metafórico, simbólico ou parabólico. A primeira tentativa de encontrá-lo é por meio da comparação (com que se parece?), que oferece recursos limitados, pois o que deixa conhecer é a ranhura, a superfície, o diferente mais tangível e não sua subjetividade, sua qualidade enquanto ser, sua humanidade mesma. O Outro permanece exótico enquanto permanece como bárbaro, o totalmente outro.

Talvez esteja aí um dos aspectos mais perigosos da dimensão da alteridade, conforme lembra Paterson (2007, p. 3). Qual seja: há uma distinção significativa entre diferença e alteridade. Os seres humanos são diferentes entre si, mas quando carregam-se sentidos semânticos a essas diferenças, que podem ser biológicas, étnicas e culturais, surge o espaço da alteridade. Pode-se entender que a diferença diferencia, mas a alteridade qualifica. Daí ela estar na origem das guerras e dos racismos. E a mudança no entendimento da alteridade passa pela reformulação dos conteúdos da identidade; é preciso repensar a si mesmo para se repensar o outro, o qual, de alguma forma, é também nós mesmos (PATERSON, 2007, p. 4).

## 4 A natividade em Lucas

### 4.1 Um evento migratório

Diferentemente de Mateus, o outro Evangelho que narra esse episódio, Lucas transforma o nascimento de Cristo num acontecimento migratório. Em Mateus, o nascimento acontece em Belém por ser ali a cidade de José e este só vai morar em Nazaré depois de viver no Egito até a morte de Herodes. Embora haja a presença da força política do Império Romano, Mateus tende a atenuá-la quando a coloca sob o desígnio divino, ao afirmar que tudo aconteceu “para que se cumprissem as Escrituras” (Mt, 2)<sup>2</sup>. No evangelho de Lucas, ao contrário, não há providência divina no episódio. Os acontecimentos se precipitam por causa da dureza imperialista, que obriga um homem a viajar com sua mulher grávida, sem dar-lhe condições de amparo, como demandaria a hospitalidade.

Sem entrar nas diversas polêmicas em torno da autoria do evangelho, seguimos o consenso de que o autor de Lucas é certamente grego, envolvido numa religião de matriz judaica, discipulado por um líder cristão fariseu (Paulo) e vivendo com este uma vida nômade, como pregadores itinerantes de cidade em cidade, sua autopercepção como estrangeiro e frágil

diante do Império devia ser algo extremamente acentuado.

Os cristãos, nos primeiros anos do movimento, encontravam-se rechaçados por várias partes: não eram judeus, nem eram gregos; não eram monoteístas (ao menos no sentido restrito dos judeus, que não acreditavam na ideia de um Deus feito homem), nem politeístas (pois a doutrina da trindade, em sua formulação mais primitiva, já preconizava a ideia de três deuses em um). Não tinham templos próprios, utilizando-se das sinagogas, dos espaços públicos como o areópago ou lugares tradicionais de oração das mulheres, como a beira de rios.

Outra narrativa, como a de Atos dos Apóstolos, também atribuída ao autor de Lucas, contempla diversos momentos em que esses forasteiros ocasionam tumulto justamente por trazer elementos novos à religiosidade e à cultura locais. Um exemplo clássico é o famoso discurso do apóstolo Paulo, no Areópago (Atos, 17.19-33).

Seu caráter de estrangeiros provoca estranhamento, sua presença afeta o familiar e seu discurso introduz novidades ao *status quo*, inclusive no aspecto político, econômico e social. O não-lugar e o não-ser dos cristãos era fonte de conflitos, mas, como movimento, era preciso tornar essa característica conflituosa em algo marcante de sua identidade. Embora, é

---

<sup>2</sup> Mt é abreviatura mais comumente utilizada para Mateus.

claro, não na mesma dimensão que a identidade nacional assume na pós-modernidade, devido à própria ideia moderna de nação, a pertença a uma tribo ou a um povo eram importantes para as pessoas na antiguidade, como lembra Hall, pois “a lealdade e a identificação (...), numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região”. Apenas mais tarde “foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional”. (HALL, 2006, p. 49). Lucas retoma esse contexto para falar do nascimento de Cristo.

#### 4.2 Um acontecimento político

Kant (2008, p. 20), ao falar sobre a hospitalidade, a introduz como elemento ligado à moral. Dentre suas acepções, ele trata do “direito de visita”. Para ele, sendo a terra limitada, não é possível que os homens se espalhem por ela ilimitadamente. Para que haja paz, portanto, é preciso que haja o “direito de visita”.

Esse direito assiste a todas as pessoas, o direito de “não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro” e de “se apresentarem à sociedade” (KANT, 2008, p. 20). Para Kant, a hospitalidade tem a ver com a geração das condições requeridas para se ter um intercâmbio, um comércio, uma relação entre os povos. A figura dos Estados, dos

Impérios e dos povos invasores denota, ao longo da história, a usurpação do direito de visita, transformando o hóspede em parasita, que abusa do direito e perverte o hospedeiro.

A narrativa da natividade em Lucas demonstra a intervenção da força estatal/imperialista na vida humana, colocando-a em situação de estrangeira, mesmo em sua própria terra (Lucas, 2.1-2). A família que se desloca de Nazaré a Belém se move dentro de seu próprio território, não deveria ser considerada como bárbara (DERRIDA, 2003, p. 71), uma vez que são claros tanto seu nome quanto sua genealogia. José sobe da Galileia para a Judeia para se alistar; portanto, é um cidadão, por ser “da casa e da família de Davi” (Lucas, 2.4). A viagem tem um importante sentido político-teológico, pois não há relato histórico que corrobore a narrativa. Não eram necessários deslocamentos para fins de censo, mas o evangelho coloca José na condição frágil da “estrangeirice” pela imposição político-econômica.

O escritor lucano se vê nessa condição, sendo forçado a deixar sua terra e sua tradição em função da nova religião que abraça, devido às implicações políticas, sociais e econômicas impostas pelo Império Romano (veja ainda as narrativas de Atos, capítulos 7-9). As narrativas em que este personagem aparece ou é referendado acontecem em meio a viagens, como Atos dos Apóstolos, ou no relato de 2 Timóteo 4.9-22, em que

Paulo aparece na prisão e faz uma lista dos amigos e da dispersão ocorrida entre eles, sendo que apenas Lucas é o companheiro presente. É essa a força que, no texto, transforma o hospedeiro em hostil, haja visto ainda as leis que incriminaram, durante um bom tempo, as pessoas que dessem acolhida ou negociassem com judeus e cristãos (Mateus 10.17-30). Entre 303-311, sob Diocleciano e Galério, os direitos civis dos cristãos foram suspensos, mas desde Nero (64-68) houve tempos de mais ou menos hostilidades. Isso concorda com Derrida (2003, p. 69-71) que nos afirma a hospitalidade como incondicional, mas ressalta que ela está sempre condicionada pela realidade.

Lucas afirma que o nascimento de Jesus acontece no contexto do não-humano: a estrebaria. Este lugar opõe-se à hospedaria. O lugar dos animais está, no texto, em franca oposição ao lugar dos homens. O bebê humano nasce num lugar não-humano. O bebê divino não encontra acolhida entre a humanidade. Tudo isso acontece porque uma violência se impõe, igualmente, ao hospedeiro e ao hóspede: a ausência de lugar, ocasionada pela superpopulação, pelo movimento migratório imposto pelo Império, é explicitada por Lucas, já que Maria deita o menino na manjedoura “porque não havia lugar para eles na hospedaria<sup>3</sup>” (Lucas, 2.7).

---

<sup>3</sup> Ramos afirma que “Habitualmente traduzida por ‘hospedaria’, o termo grego *katalumati* é o mesmo empregado em 22.11 para designar a

A narrativa se torna um discurso fundante, e no gênero literário pode ser tomada como um **mito de origem**, pois todo cristão que se vê, com sua família, submetido à diáspora imposta pelos romanos após 70 d.C., quando Jerusalém é destruída, encontra na família de Cristo um retrato da sua. Aqui, resgata-se a surpresa de Mircea Eliade para discutir a alteridade e a identidade a partir da narrativa literária de Lucas no contexto atual. Eliade indaga:

Pois uma questão perturba desde logo o não-cristão: como é que uma história local – a história do povo judeu e das primeiras comunidades judaico-cristãs – pode pretender tornar-se modelo de toda a manifestação divina no Tempo concreto, histórico? Cremos ter esboçado a resposta; a história santa, se bem que seja, aos olhos de um observador estranho, uma história local, é igualmente uma história exemplar, pois ela retoma e torna perfeitas imagens transtemporais (ELIADE, 1979, p. 163).

O estrangeiro, o peregrino e o forasteiro sempre estiveram lá e sinalizam, na literatura, o Eu e o Outro, permitindo a visualização de sua carga simbólica em qualquer tempo da história humana. Portanto, a hospitalidade representa um anseio histórico: “de ser

---

sala da última ceia, portanto o cenáculo. Em *Bethlehem*, a casa do pão, não há lugar para Jesus na sala de refeição. No Evangelho de Lucas, o cenáculo tornar-se-á espaço privilegiado da comunhão e do anúncio do reino de Deus e lugar da manifestação e revelação do Cristo ressuscitado (cf. 24.13ss)”. Assim, a exegese ilumina os estudos literários ao colocar, de modo evidente, o sentido de exclusão, que se dá não no espaço do hotel, do formal, mas da casa mesma, da intimidade (RAMOS, 2014, [n.p.]).

sempre acolhido independente da condição social e moral e de ser tratado humanamente” (BOFF, 2005, p. 198). Nesse sentido, ela constitui uma utopia. Quando as narrativas literárias e míticas retomam o estrangeiro como este Outro em busca de lugar, também está falando de condições concretas com as quais

## 5 O estrangeiro e a diáspora

É por meio do conceito da Diáspora que se pretende compreender os seres humanos que não podem contar com o ancoramento de sua identidade em um referencial geográfico e como estes podem se sentir, de algum modo, pertencentes. Se não há um país para o qual voltar ou uma terra para onde ir, os laços de pertencimento se dão a partir de discursos, experiências e memórias comuns, gerando **comunidades de sentimento** ou **de afeto**.

Por meio do sentimento, tem-se acesso a um estado de coisas não demarcado pela circunscrição geográfica, o que possibilita até mesmo sentimentos transnacionais. O autor do evangelho de Lucas, juntamente com os destinatários de sua escrita, identifica-se com Cristo, na narrativa, a partir da noção do não-pertencimento, da sensação de ser o estrangeiro, de ver-se a partir da ótica do Outro, reconhecendo, ainda, a necessidade da hospitalidade. Considere-se o fato de que este evangelho tem caráter iminentemente universal, sendo

Lucas, no passado, e outros migrantes em todo o tempo estão lidando em cada época e lugar e, em última instância, tratando da construção das identidades. Afinal, em Lucas, estamos no contexto primeiro da Diáspora, conceito retomado por Stuart Hall (2003) no interior da pós-modernidade.

endereçado a um público de origem não-judaica (o epíteto Teófilo – amigo de Deus – é significativo em Lucas, 1.3 e Atos, 1.1). Neste evangelho também tem-se um relevante número de milagres cujos beneficiários são estrangeiros (Lucas, 17.11-19 narra a cura dos leprosos, sendo que o único a manifestar gratidão era estrangeiro, fato exaltado por Jesus e em 23.47 há uma afirmação de fé do centurião romano aos pés da cruz, apenas para exemplificar).

Essa percepção também acontece na pós-modernidade, porém com mais clareza e em maior escala, devido às dinâmicas próprias do atual momento histórico, permitindo a percepção das dissociações secundárias (EDER, 2003, p. 6). Isso significa que o sujeito pode ver-se como integrante de um Estado ou uma etnia diferente (Lucas, o grego; Cristo, o judeu; Paulo, o romano) e integrado ao mesmo tempo, por outros laços (a religião cristã, a condição de migrante, a figura excluída dos centros

de poder, a periferia, a condição social e econômica, a língua, etc.).

Na narrativa da natividade, temos um Cristo migrante em Lucas, imaginário que também retoma os arquétipos de forasteiro e peregrino já vigentes na religião do Antigo Testamento (Gênesis, 20.1; Êxodo, 22.10; Levítico, 19.33; Levítico, 25.45; Números, 15.15; Deuteronômio, 24.17, 27.9; 1 Reis, 8.41-43) e que vão culminar, em Paulo (Efésios, 2.11-12; Efésios, 2.19; Filipenses, 3.20), em outros escritos do Novo Testamento (1 Pedro, 2.11-12), e exemplarmente em Agostinho (*De Civitate Dei*), com a prerrogativa de uma cidadania celestial e a geração de uma identidade que definia os cristãos, entre outras coisas, como “não sendo deste mundo”. A palavra *xenos* aparece 14 vezes no Novo Testamento; o verbo

*xenizo* aparece 10 vezes, sendo sete delas no livro de Atos dos Apóstolos (BAUER, 2000, p. 137)

Esse imaginário reaparece, desvinculando-se, porém, da ideia da transcendência, no contexto da pós-modernidade e na fragilização das identidades nacionais em favor de um senso de pertença maior. Ele gera a figura do “cidadão do mundo” e a perspectiva da “aldeia global”. Em ambos os casos, o que se busca é a superação do estranhamento, da rejeição e do conflito existentes em torno do “estrangeiro”, que, dependendo da relação, possa ser Eu ou o Outro. De qualquer modo, também indica que as identidades são **experimentadas** e vividas e têm a ver com as representações cognitivas e os sentimentos de pertença.

## 6 A fragilidade do estrangeiro e a necessidade da abertura do hospedeiro

O arquétipo do Deus visitante, que aparece também em culturas além da judaico-cristã, acentua ainda mais a necessidade da hospitalidade quando se sobrepõem, aqui, a mulher grávida e a criança – a fragilidade e a dependência em duas imagens simbólicas muito fortes na história em geral e particularmente na religião e na literatura. Ambas carregam a ideia de potencialidade, de milagre, do divino e do mistério, mas também de fragilidade e dependência.

No contexto da narrativa de Lucas, Maria grávida e o nascimento de Cristo em condições adversas acentuam a necessidade de se encontrar um hospedeiro mais generoso.

Mesmo nas narrativas e nas teorizações mais recentes sobre a hospitalidade, Moya e Dias acentuam que “o anfitrião provê ao hóspede segurança e conforto, tanto fisiológico como psicológico” (MOYA; DIAS, 2007, p. 4). As autoras ainda afirmam a

hospitalidade como “um traço fundamental da subjetividade humana” (MOYA; DIAS, 2007, p. 4), pois está relacionada com a consciência de poder acolher uma realidade fora de si mesmo.

Os donos de hospedarias em Belém não puderam fazê-lo, afirma Lucas. Isso não significa que apenas os detentores do poder econômico, político ou social detenham a capacidade de oferecer hospitalidade. Há que se buscar em outros espaços. E é isso o que a narrativa de Lucas denota, com grande carga simbólica, novamente para os “desterrados”. É aqui que se insere a figura dos pastores, que não tinham um teto a oferecer, pois “viviam nos campos”, isto é, são desprovidos de casa ou dela afastados em função do trabalho, e “guardavam seus rebanhos nas vigílias da noite” (Lucas, 2.8). Tais trabalhadores são apresentados como migrantes, andarilhos ou nômades, e são eles que conseguem oferecer “conforto psicológico” à família. Além disso, pesava a questão moral sobre eles, conforme Siveres informa:

No judaísmo tardio, a profissão de pastor não gozava de nenhum prestígio. Ao contrário! J. Jeremias menciona uma tabela

de quatro elementos rabínicos que apontam atividades desprezíveis, em que os pastores aparecem enumerados entre os que se entregam ao banditismo e à fraude. Como consequência, eles eram privados dos direitos civis, quer dizer, não podiam exercer qualquer magistratura nem figurar como testemunhas nos processos (...). Grosso modo, podemos concluir que o descrédito da profissão de pastor vinha da extorsão da renda dos rebanhos, motivo que provocou a proibição até mesmo de comprar deles lã, leite ou cabritos. Era uma profissão de ladrões, que rebaixava socialmente, de modo mais ou menos inexorável, aqueles que a exerciam. (SIVERES, 1991, p. 54-55)

O texto lucano apresenta a visita dos pastores como resposta a um anúncio celeste, mas enfatiza suas ações, que podem ser definidas como hospitaleiras: “foram apressadamente e acharam” (Lucas, 2.16); “divulgaram o que lhes tinha sido dito” (Lucas, 2.17) e “voltaram, glorificando e louvando a Deus” (Lucas, 2.17). Os pastores de Belém desenvolvem a hospitalidade incondicional e subvertem ainda mais a ordem. Esse tipo de trabalho era realizado pelos não-cidadãos (o contrário de José); desprovidos de casa e de nome, sem hereditariedade ou nobreza (SIVERES, 1991, p. 54-55).

## 7 Considerações finais

O nascimento de Cristo, a partir da ótica de Lucas, na qualidade de narrativa literária, permite perceber a possibilidade de hospitalidade e, em

última instância, de alteridade e amizade na acepção mais recente dos termos. Os conflitos existentes, de caráter religioso, cultural, econômico e social não estão

ocultados. Leitores de seu tempo conseguem perceber as implicações de um autor grego narrando a história de um judeu, bem como reconhecem as implicações contidas nas profissões e no caráter dos personagens citados.

Nesse contexto, o ambiente diaspórico permite as reinvenções de territorialidade, de alteridade e de acolhida. Tanto os cristãos dispersos são instados a acolher o estrangeiro, à semelhança do seu Deus que nasce em território inóspito, quanto são instados a perceber-se como cidadãos tanto de outro tipo de reino quanto também que pertencem à terra como um todo. Em termos tanto de religião quanto de literatura, este texto inspira, na atualidade, novas formas de abertura à acolhida e à hospitalidade, reinventando territorialidades e identidades. Desafia as ideias de pertença da terra ou de nobreza de nome ou origem. Questiona a intolerância e a xenofobia e desafia, particularmente os cristãos contemporâneos, herdeiros dessa narrativa, a pensar nos processos migratórios em nível mundial que segregam e também estão na base de muitos conflitos tidos como religiosos, mas que também ocultam causas econômicas, políticas, linguísticas e de ocupação de territórios.

Na contemporaneidade, essa mesma solicitação de abertura permitiria, como já foi dito, que as diferenças concretas entre as subjetividades, culturas e linguagens dos

indivíduos, bem como seus modos de vida, não se construam semântica e simbolicamente como alteridades, muito menos como oposição. Mas podem ser percebidas como formas de contato e heterogeneidades possíveis no ambiente contemporâneo, em que termos como fronteira, nacionalidade e etnia encontram-se em efervescente processo de mudança.

Lucas escreve de uma região de fronteiras, quer sejam elas as que delimitam os povos por meio do território, sejam as que os limitam pela linguagem, pela religião ou pela cultura. Ele retoma a memória judaica do exílio no Egito e na Babilônia ao colocar Cristo em migração pelo território quando de seu nascimento. Retoma os mitos gregos quando descreve os eventos em torno de um Deus que nasce sem ser reconhecido e sem a devida hospitalidade. Dramatiza com seu relato as distâncias entre judeus, gregos, pobres, ricos. Expõe a crueldade tanto do império quanto dos que podem exercer a hospitalidade e a negam. Reforça os laços de fé que unem os desterrados da diáspora, que se não podem se considerar cidadãos judeus ou romanos, podem sentir-se pertencentes ao reino que não é deste mundo.

Se a religião oficial judaica, o império romano e as condições vigentes expurgam esse povo cristão, é no reconhecimento de que Cristo, seu líder e mestre, se fez como eles que está a força da nova cidadania e a total recusa à exclusão de quem se aproxima do

movimento, seja judeu, seja gentio. As fronteiras devem ser rompidas pela força da mesma hospitalidade com que foram acolhidos por Deus. Desta forma, a narrativa da natividade, lida na ótica da hospitalidade, impõe a mesma exigência de acolhida e afeto por parte dos cristãos

atuais, desafiados também a exercê-la sob o risco de, não o fazendo, igualmente se verem retratados tanto no império que oprime quanto nos donos de hospedaria e a dureza de seu discurso: “Não há lugar”.

## Referências

ALONSO, Rafael. A hospitalidade do (ao) intruso. **O Guari – Revista Eletrônica de Literatura**. 2012. Disponível em: <<http://oguari.blogspot.com.br/2012/12/a-hospitalidade-do-ao-intruso.html>>. Acesso em: 01 jan. 2014.

BAKHTIN, Mikail. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAUER, Johanés B. **Dicionário bíblico-teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução corrigida e fiel de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Trinitariana do Brasil, 2011.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005. v. 1.

BUSSOLETTI, Denise; MOLON, Susana Inês. Diálogos pela alteridade: Bakhtin, Benjamin e Vygotsky. **Cadernos de Educação**. Pelotas: FaE, PPGE, UFPel. v. 37, p. 69-91, set./dez. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/viewFile/1580/1466>>. Acesso em: mar. 2014.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Jacques Derrida; Anne Dufourmantelle. Trad.: Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

EDER, Klaus. Identidades coletivas e mobilização de identidades. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 18, n. 53, p. 5-19, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18075.pdf>>. Acesso em: mar. 2014.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Coleção Artes e Letras. Lisboa: Arcádia, 1979.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (Org.); Tradução de Adelaine La Gardia Resdende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Unesco Brasil, 2003

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2005.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projeto filosófico**. Tradução de Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. (Coleção Textos Clássicos da Filosofia).

MONTANDON, Alain (org.). **O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas Culturas**. Tradução: Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora Senac, 2011.

MOYA, Iara; DIAS, Célia. Hospitalidade: da imagem ao simbólico. CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. SOCIEDADE

BRASILEIRA DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM, 33., 2007.

**Anais...** Disponível em:

<<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/R1585-1.pdf>>.

Acesso em: mar. 2014.

NANCY, Jean-Luc. **El intruso**. Tradução: Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

PATERSON, Janet M. Pensando o conceito de alteridade hoje: entrevista concedida por Janet M. Paterson a Sandra Regina Goulart Almeida. **Aletria**, v. 16, p. 13-19, jul./dez., 2007.

Disponível em:

<<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1402/1500>>.

Acesso em: mar. 2014.

RAMOS, Luiz Carlos. **Lucas 2.1-7**.

Disponível em:

<[http://www.claiweb.org/predicaciones/nuevo\\_testamento/lucas/217\\_luizcarlos2014.html](http://www.claiweb.org/predicaciones/nuevo_testamento/lucas/217_luizcarlos2014.html)>.

Acesso em: 12 jan. 2014.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. **Estudos afro-asiáticos**. v. 24, n. 2, p. 275-289, 2002.

Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2002000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-546X2002000200003&script=sci_arttext)>.

Acesso em: jan. 2014.

SELWYN, Tom. Uma antropologia da hospitalidade. In: LASHLEY, Conrad e MORRISON, Alison. **Em busca da hospitalidade**: perspectivas para um mundo globalizado. Barueri. Manole, 2004, p. 25-50.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart e WOORWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Vozes, 2000.

SIVERES, Luiz (Org.). **Pastoral**

**vocacional**: fundamentos

antropológicos. São Paulo: Loyola, 1991

WALKER, John R. **Introdução à**

**hospitalidade**. Barueri: Manole, 2002.

Artigo recebido em 03 de setembro de 2014.

Aceito em 26 de dezembro de 2014.

## A manifestação do sagrado na narrativa épica da *Teogonia*

The manifestation of the sacred in the epic narrative of the theogony

Idelbrando Alves de Lima<sup>1</sup>

### Resumo

O mundo sagrado, como oposição constante com o mundo profano, influenciou a vida cotidiana dos homens da Antiguidade. Face ao exposto, o presente artigo trata-se de um breve estudo analítico sobre algumas características da experiência do grego Hesíodo com o sagrado, narradas na obra *Teogonia*. Após realizar uma sucinta teorização a respeito da temática, conceituando alguns termos essenciais para a sua compreensão, o artigo passa a apresentar as principais passagens da vida deste personagem histórico. Por fim, o estudo expõe a análise dos principais aspectos dessa manifestação do sagrado, concluindo que ela foi de fundamental importância para o contexto sócio histórico, no qual Hesíodo estava inserido.

**Palavras-chave:** Hierofania. Hesíodo. Religião. Literatura.

### Abstract

The sacred world, in a constant opposition with the profane world, influenced the daily life of men in the Ancient Times. This article is a brief analytical study on some characteristics of Greek Hesiod's experience with the sacred, narrated in his *Theogony*. After conducting a brief theorizing thinking about the subject we need conceptualizing some essential terms to their understanding. The article try to show some passages of the life of this historical character. Finally, the study exposes the analysis of the main aspects of this manifestation of the sacred, concluding that it get fundamental importance for the socio-historical context in which Hesiod was inserted.

**Keywords:** Hierophany. Hesiod. Religion. Literature.

<sup>1</sup> Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba - UFPB; Especialista em História do Brasil pela FIP; Licenciado em História pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB; Autor do livro: *Religiosidade na Parahyba Colonial: o trabalho da catequese franciscana entre os nativos*. E-mail: [del\\_historia@hotmail.com](mailto:del_historia@hotmail.com)

## 1 Introdução

<sup>1</sup> Começemos o cantar das  
Musas Heliconíades,  
<sup>2</sup> que têm o grande e divino  
monte do Hélicon  
<sup>3</sup> e, à volta da fonte violeta, com  
pés delicados,  
<sup>4</sup> dançam, e à volta do altar do  
forte Cronida.  
<sup>5</sup> Lavaram a delicada pele no  
Permesseo  
<sup>6</sup> ou na fonte do Cavalo ou no  
Olmeio divino,  
<sup>7</sup> no extremo Hélicon fizeram  
danças  
<sup>8</sup> belas, desejáveis, e agitaram  
os pés.  
<sup>9</sup> De lá movendo-se, cobertas de  
muita névoa,  
<sup>10</sup> elas, noturnas, caminhavam,  
lançando uma belíssima voz  
(*TEOGONIA* apud POSSEBON,  
2008, p. 28-29).

O presente artigo tem por objetivo fazer um breve estudo analítico sobre algumas características da hierofania vivenciada por Hesíodo, narradas na obra *Teogonia*<sup>2</sup>. O termo hierofania significa a manifestação do sagrado – do grego *hieros* (sagrado) e *fania* (manifestação) – sendo percebida e sentida de forma singular, por aquele que a recebe. Para Mircea Eliade (1992, p. 13), o termo hierofania é:

[...] cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número

considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas.

Segundo Eliade (1993, p. 7, destaque do autor), “todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o ‘sagrado’ e a vida religiosa ao ‘profano’ e à vida secular”. Essa experiência com o mundo sacro (vida religiosa), que conforme a afirmativa supracitada de Eliade (1993) está em constante oposição com o mundo profano (vida secular), esteve fortemente presente na vida cotidiana dos seres humanos durante toda a Antiguidade. “O modo religioso é o que dominou os povos da Antiguidade [...]” (POSSEBON, 2008, p. 17).

Personagem histórico, o grego Hesíodo foi um homem que viveu uma intensa experiência com o sagrado, portanto, sendo compreendido dentro do conceito de *homo religiosus* (homem religioso). O homem religioso, de acordo com Rudolf Otto (2007), possui uma disposição natural para viver o sagrado, que “manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades ‘naturais’” (ELIADE, 1992, p. 12, destaque do autor), ou seja, superior as suas experiências cotidianas. Conforme Eliade (1992, p. 97):

[...], o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade

<sup>2</sup> O texto em grego e sua respectiva tradução foram consultados na obra: POSSEBON, Fabricio. **Tô thaumastón**: O Maravilhoso. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB/ Zarinha Centro de Cultura, 2008.

absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando o e tornando o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semi-divinas (sic) está conservada nos mitos.

A hierofania será recebida pelo homem religioso como uma revelação, na qual a divindade irá transmitir uma mensagem mítico-religiosa, ocorrendo, muitas vezes, um diálogo entre os planos divino e humano, ou seja, entre o mundo dos deuses (imortais) e o mundo dos homens (mortais).

Nessa interlocução entre o divino e o humano pode-se visualizar o irracional, e, conseqüentemente, a produção do maravilhoso, que neste contexto será inteiramente entendido como “[...] o mundo dos deuses, com sua organização e potência, e a comunicação com o mundo humano, sustentada pelo par mito-rito” (POSSEBON, 2008, p. 34).

A respeito desse mesmo assunto, esclarece François Laplantine (2003, p. 30-31): “o maravilhoso é a face noturna da existência, é o universo do sonho e da magia que procedam ambos a transformações e metamorfoses (a alquimia das coisas e dos seres) que seriam absolutamente impossíveis na vida cotidiana”, pois, segundo Massaud Moisés (1995), o maravilhoso é sempre

pensado e associado ao mundo do sobrenatural.

Se pensada de forma pragmática e racional, a vida cotidiana dos homens da Antiguidade nunca permitiria a comunicação entre esses e os deuses, porém esses homens “[...] viviam o sagrado de maneira plena, percebendo os aspectos importantes da sua existência como divindades” (POSSEBON, 2008, p. 20); o que reforça a presença do modo religioso nesse período histórico. Rudolf Otto (2007, p. 180) ratifica que “[...] desde a época da mais primitiva religião sempre se considerou sinal tudo aquilo que conseguisse despertar o sentimento do sagrado no ser humano, estimulá-lo, fazê-lo eclodir, [...]”.

A hierofania trata-se de uma narrativa e todos os acontecimentos e as motivações que ocorrem em torno dela é denominado de mito. Segundo Eliade (2002), é impossível encontrar uma única definição para o termo mito, que seja aceita por todos e capaz de abarcar todos os seus tipos e funções nas sociedades, sejam elas, arcaicas ou tradicionais, pois “[...] o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 2002, p. 11). O mesmo autor prossegue dizendo que:

[...]: o mito conta uma história sagrada; êle (sic) relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo

fabuloso do 'princípio'. Em outros termos (sic), o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: [...]. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles (sic) são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos 'primórdios'. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') (sic) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo (ELIADE, 2002, p. 11, destaque do autor).

Complementando as palavras de Eliade (2002), Vavy Pacheco Borges (1993, p. 12, destaque nosso), afirma que o mito é:

[...] sempre uma história com personagens sobrenaturais, os deuses. 'Nos mitos os homens são objetos passivos da ação dos deuses', que são responsáveis pela criação do mundo (cosmos), da natureza, pelo aparecimento dos homens e pelo seu destino. Os mitos contam em geral a história de uma criação, do início de algo. 'É sempre uma história sagrada'.

Essa característica de história sagrada que o mito apresenta torna-se o alicerce das explicações para as coisas existentes no mundo antigo, onde todos os acontecimentos ocorridos na vida dos seres humanos eram respaldados pela ação das divindades, do sobrenatural. De acordo com Borges (1993, p. 12):

[...] é preciso que reconheçamos no mito uma forma de pensamento primitivo, com sua lógica e coerência próprias, não sendo simples invenção ou engodo. O mito tem uma força muito grande no tipo primitivo de sociedade. Ele fornece uma explicação que para os povos que a aceitam é uma verdade.

Corroborando as palavras de Borges, Fabricio Possebon (2008, p. 19) esclarece afirmando que

O mundo, então, é fundamentado no sagrado e todas as coisas podem ser explicadas por meio do elemento transcendental. A prova da veracidade do mito se encontra no próprio mundo, que está aí como testemunho, diante de todos. Não se trata, portanto, nessa concepção de sagrado, de estabelecer uma distinção entre narrativa falsa e verdadeira, o mito é sempre verdadeiro, não há outra explicação para os tempos primordiais.

Sendo assim, para Possebon (2008), não é correto afirmar que os povos da Antiguidade não possuíam a noção do que é falso, porém, em se tratando de uma narrativa mítica, essa sempre seria compreendida e, principalmente, aceita como verdadeira, pois se tratava de uma narração transmitida pelos seres sobrenaturais, *in illo tempore*, no princípio. Torna-se importante ressaltar que o mito, transmitido pelo divino para o humano, será respondido através de um rito, dando continuidade ao mesmo e se submetendo ao sagrado. "Para que o efeito positivo seja mantido e o malefício seja evitado, é necessária a repetição periódica do rito, [...]. Concluindo, a

experiência do sagrado é tanto uma tradição recebida, quanto uma vivência [...]” (POSSEBON, 2008, p. 20).

Tomando por base o pensamento de Eliade (1993), as manifestações do sagrado apresentam dois aspectos: um enquanto hierofania, e outro enquanto momento histórico, pois revelam a situação do homem em relação ao sagrado. Para esse autor, “É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico” (ELIADE, 1993, p. 9).

## 2 Quem era Hesíodo?

Mesmo tendo sua biografia escrita na Idade Média por Suidas e Tzetes, a principal fonte de estudo a respeito da vida de Hesíodo é a coleção de poemas a ele atribuídos, como *Teogonia*, *Trabalhos e Dias* e *Escudo*. Essas obras se constituem no melhor meio para se conhecer e reconstituir a história de vida deste personagem histórico.

O beócio Hesíodo viveu na Grécia do Período Arcaico (800 - 500 a. C.) e, juntamente com Homero, é um dos pilares da tradição grega dos períodos posteriores ao Arcaico; porém, quando se trata da datação precisa de sua vida e obra, a história nos deixa uma lacuna, o que nos leva a especular, através dos relatos dos historiadores Tucídides e

Outra característica que se observa na hierofania é o modo como se constituem, ou seja, existem hierofanias com um destino, estritamente local, e outras que têm ou adquirem valores mais universais. Esta e outras características serão observadas e analisadas na referida hierofania.

E para melhor compreender a manifestação do sagrado na vida de Hesíodo, torna-se relevante conhecer um pouco da história desse respectivo personagem, ou melhor dizendo, desse *homo religiosus* (homem religioso).

Plutarco, que Hesíodo teria vivido aproximadamente entre os séculos VIII e VII a. C.

Segundo as poucas, porém valiosas passagens extraídas das obras de Hesíodo, sabe-se que o mesmo era um pastor de ovelhas. Filho de um comerciante falido da cidade de Cuma, na Eólida, que posteriormente se mudou para Beócia. Seu irmão se chamava Perses, com quem travou uma disputa pela herança paterna. Sabe-se também que Hesíodo foi premiado com um trípode (vaso de três pés), que dedicou às Musas do Hélicon, durante os jogos fúnebres do rei Anfídamante de Cálcis, nos quais exerceu a função de aedo ou rapsodo, que equivale a cantor.

### 3 Hesíodo e a *Teogonia*

A experiência com o sagrado vivida por Hesíodo está relatada na obra *Teogonia*. A palavra teogonia vem do grego – *theós* (deus) e *goné/ gónos* (ação de gerar, germe, raça, família) – e significa nascimento, origem ou genealogia dos deuses. A obra é um poema mitológico de caráter cosmogônico, contendo 1022 versos hexâmetros, que é o metro épico por excelência, no entanto, o presente artigo dará ênfase apenas ao próêmio. “A obra narra como, a partir dos deuses primordiais, os demais surgiram, quer pela divisão de si mesmos, quer pelo casamento (união amorosa) entre eles” (POSSEBON, 2008, p. 23), e faz parte da história grega.

Portanto, o primeiro aspecto encontrado na respectiva hierofania diz respeito ao gênero literário, que pertence ao estilo das narrações épicas. Segundo Salvatore D’Onofrio (2002, p. 115, destaque nosso):

O estilo é solene, a linguagem rebuscada e a composição estrófica, rímica, e a métrica segue cânones rígidos apropriados a esse gênero literário. ‘Outra característica relevante é o recurso ao maravilhho pagão ou cristão: as divindades participam ativamente das ações humanas’, [...].

O segundo aspecto é a atividade profissional e o local onde o personagem viveu sua experiência com o sagrado.

Hesíodo era um pastor de ovelhas e

estava num monte, considerado sagrado. Conforme os versos 22 e 23 ratificam: “22 Elas, certa vez, ensinaram um belo canto a Hesíodo, 23 quando pastoreava ovelhas, sob o divino Hélicon” (*TEOGONIA apud POSSEBON, 2008, p. 29*). A partir da hierofania, Hesíodo tornou-se um pastor-aedo, passando a cantar a origem dos deuses. Jaa Torrano (1995, p. 11) elucida a importância que o aedo representava para a comunidade agrícola e pastoril da Grécia antiga:

Nesta comunidade agrícola e pastoril anterior à constituição da *polis* e à adoção do alfabeto, o aedo (i.e., o poeta-cantor) representa o máximo poder da tecnologia de comunicação. Toda a visão de mundo e consciência de sua própria história (sagrada e/ou exemplar) é, para este grupo social, conservada e transmitida pelo canto do poeta. É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceriam infranqueáveis, e entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que pelo poder do canto se tornam audíveis, visíveis e presentes.

É possível observar, também, que a manifestação do sagrado não ocorreu em qualquer local. Segundo Eliade (1992), o homem religioso não considera o espaço homogêneo, pois o mesmo apresenta áreas qualitativamente diferenciadas umas das outras, ou seja,

existe “[...] um espaço sagrado, e por consequência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos” (ELIADE, 1992, p. 17, destaque do autor); essa diferença espacial, de acordo com o mesmo autor, reflete uma oposição entre o espaço sagrado, que seria o único e o real, e o espaço profano, que corresponde ao espaço restante. É importante destacar que para as manifestações profanas o espaço é sempre considerado homogêneo e neutro.

Na respectiva manifestação do sagrado, percebe-se a comunicação (diálogo) entre os dois planos, o divino e o humano. A revelação do sagrado foi proferida, para Hesíodo, pelas nove Musas Heliconíades ou Heliconas (Cleio, Euterpe, Talia, Melpomene, Terpsicore, Erato, Polímia, Urânia e Calíope), filhas da deusa Memória e de Zeus. Como demonstra os versos 24 e 25: “24 Primeiro, narraram-me um mito as deusas, 25 Musas Olímpicas, jovens de Zeus porta-égide” (*TEOGONIA apud POSSEBON*, 2008, p. 29).

O poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (*Mnemosyne*) através das palavras cantadas (Musas). Fecundada por Zeus Pai, que no panteão hesiódico encarna a Justiça e a Soberania supremas, a Memória gera e dá à luz as Palavras Cantadas, que na língua

de Hesíodo se dizem Musas (TORRANO, 1995, p. 11).

Na passagem hierofônica abaixo, pode-se perceber que o homem religioso, passou a portar um objeto sacralizado. Hesíodo recebeu das Musas um cetro, que simbolizava no passado o poder da voz ou portador da voz. Observemos o acontecimento narrado entre os versos 29 e 32 que se segue:

- 29 Assim disseram as jovens do  
grande Zeus, sinceras,  
30 e deram-me um cetro de  
fértil loureiro, ramo  
31 admirável colheram;  
sopraram-me uma voz  
inspirada  
32 para que eu glorificasse as  
coisas futuras e as passadas.  
(*TEOGONIA apud POSSEBON*, 2008, p. 30).

É importante destacar que o objeto em questão, também, apresenta um contexto histórico e social para o povo grego. O cetro citado na hierofania era um objeto usado pelos reis, sendo utilizado por eles nas reuniões com outros monarcas, designando, desta forma, o portador da voz, o que bem caracteriza o papel de aedo, que Hesíodo passou a exercer. Torrano (1995, p. 11-12) confirma esse papel, ressaltando que:

O aedo (Hesíodo) se põe ao lado e por vezes acima dos *basileis* (reis), nobres locais que detinham o poder de conservar e interpretar as fórmulas pré-jurídicas não-escritas e administrar a justiça entre querelantes e que encarnavam a autoridade mais alta entre os homens. Esta extrema importância que se confere ao poeta e à poesia repousa em parte no fato de o poeta ser,

dentro das perspectivas de uma cultura oral, um cultor da Memória (no sentido religioso e no da eficiência prática), e em parte no imenso poder que os povos ágrafos sentem na força da palavra [...]. Este poder da força da palavra se instaura por uma relação quase mágica entre o nome e a coisa nomeada, pela qual o nome traz consigo, uma vez pronunciado, a presença da própria coisa.

Outra característica que se pode notar na revelação do sagrado vivida por Hesíodo é o fato de que o divino, ao transmitir a mensagem mítico-religiosa, menciona a presença, permanente, do mundo sacro na origem e na vida dos homens. Com Hesíodo, as Musas vão relatar o panteão dos deuses gregos, que, conseqüentemente, dão vida aos homens, aos mortais, o que explícita o domínio dos deuses sobre os humanos. Conforme é relatado entre os versos 9 a 21:

9 De lá movendo-se, cobertas de  
muitas névoa,  
10 elas, noturnas, caminhavam,  
lançando uma belíssima voz,  
11 cantando Zeus porta-égide e a  
rainha Hera  
12 Argiva, com douradas  
sandálias calçadas,  
13 e a jovem de Zeus porta-  
égide, Atenas de olhos  
refulgentes,  
14 e Febo Apolo e Ártemis lança-  
flechas,  
15 e Posídon bate-terra, treme-  
terra,  
16 e Témis pudica e Afrodite de  
olhos girantes,  
17 e Hebe, coroada de ouro, e a  
bela Dione,  
18 e Leto e Jápeto e Cronos de  
mente curva,  
19 e Aurora e o grande Hélio e a  
radiante Selene,  
20 e a Terra e o grande Oceano e  
a Noite negra,

21 e a raça sagrada de todos os  
imortais sempre existentes  
(*TEOGONIA apud POSSEBON*,  
2008, p. 29).

No caso de Hesíodo, as Musas o transformaram em um aedo, que cantaria o mesmo canto presidido por elas no Olimpo, ou seja, a origem dos deuses e o estabelecimento do reino e da glória de Zeus. Essas finalidades a que nos referimos é o que justifica o fato da hierofania de Hesíodo ser narrada na obra *Teogonia*, que justamente narra à origem dos deuses. Como mostra os versos de 31 a 34:

31 sopraram-me uma voz  
inspirada  
32 para que eu glorificasse as  
coisas futuras e as passadas.  
33 Incitavam-me a cantar a raça  
dos sempre existentes deuses  
34 e a sempre cantá-las, a elas  
mesmas, primeiro e por  
último. (*TEOGONIA apud  
POSSEBON*, 2008, p. 30).

Outro fato que se observa na hierofania é o seu destino, pois segundo Eliade (1993, p. 9) “[...] algumas hierofanias têm um destino local; há outras que têm, ou adquirem, valores universais”. No caso da hierofania de Hesíodo, ela permaneceu restrita ao local, ou seja, ao contexto histórico da Grécia antiga. Eliade (1993, p. 10, destaque do autor) diz que:

De onde se conclui que certas hierofanias ([...]) são ou tornam-se assim multivalentes ou universalistas; outras permanecem locais e ‘históricas’: inacessíveis às outras culturas, caíram em desuso durante a própria história da sociedade em que se tinham produzido.

Para finalizarmos, é importante destacar que o personagem da hierofania também vai apresentar um contexto sociopolítico, cultural e religioso. Hesíodo fez parte da Grécia do período Arcaico, que desenvolveu a democracia e que tinha uma religião politeísta e uma cultura diversificada, devido às ações e as influências de diferentes povos. “A poesia de Hesíodo é

arcaica e, a meu ver, só podemos apreciá-la em sua plenitude e vigor se estivermos atentos ao sentido em que ela o é e às suas implicações” (TORRANO, 1995, p. 10). E, apesar, de ser uma hierofania de destino local, a obra *Teogonia* chegou aos tempos modernos, como uma referência religiosa e de produção literária da antiguidade grega.

## 7 Considerações finais

Mircea Eliade (1993) tece um comentário a respeito da hierofania que é muito interessante. Ele diz que a manifestação do sagrado não se resume num momento único e impossível de se repetir, pois “[...] as grandes experiências não se assemelham somente pelo seu conteúdo, mas frequentemente também pela sua expressão” (ELIADE, 1993, p. 9).

O grego Hesíodo foi verdadeiramente um *homo religiosus* (homem religioso), que viveu dentro de um mundo imergido de sacralidade. Em virtude disso, a sua disposição em viver o sagrado era aberta e extremamente

intensa. Atribuindo a Hesíodo a característica de um herói épico, pode-se dizer que ele era um “[...] ser híbrido pois humano dotado de prerrogativas divinas, representa o elo de ligação entre o humano e o divino, [...]” (D’ONOFRIO, 2002, p. 115).

A manifestação do sagrado experimentada por Hesíodo desempenhou um importante papel em sua respectiva cultura e sociedade, devido à forte presença que o modo religioso exercia no cotidiano dos povos da Antiguidade, em especial, do povo grego.

## Referências

BORGES, Vavy Pacheco. **O que é história**. 2. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 1993.

D’ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do Texto: Prolegômenos e teoria da narrativa**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução: Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

LIMA, Idelbrando Alves de. Encontros e desencontros nas hierofanias de Moisés e Hesíodo. In: POSSEBON, Fabricio (Org.). **Os mitos e suas abordagens**. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura, 2008.

LAPLANTINE, François. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. São Paulo: Cultrix, 1995.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

POSSEBON, Fabricio. **Tò thaumastón: O Maravilhoso**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB/ Zarinha Centro de Cultura, 2008.

Artigo recebido em 28 de outubro de 2014.  
Aceito em 17 de dezembro de 2014.

## ***Viagem de um vencido, de Augusto dos Anjos: literatura, religião e modernidade em perspectiva teológica***

***Viagem de um vencido (Journey of a defeated man), by Augusto dos Anjos: literature, religion and modernity in theological perspective***

Joe Marçal G. Santos<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo tem como tema a relação entre literatura, religião e modernidade. A partir deste, desdobra uma problemática em torno da irrupção de uma autonomia crítico-criativa na formação literária brasileira, no início do século XX, e a relação dessa autonomia com a heteronomia estético-religiosa vigente naquele contexto. O estudo propõe desenvolver essa problemática a partir do papel que a obra poética de Augusto dos Anjos (1884-1914) tem para a história da literatura brasileira. O objetivo do artigo é reconhecer a originalidade de Anjos em relação ao contexto literário vigente e, num segundo momento, analisar o poema *Viagem de um vencido* numa perspectiva teológico-literária, tendo em mente a problemática da relação acima mencionada. Nas conclusões destaca-se as implicações teológicas dos elementos de originalidade da poesia de Anjos; a pertinência da mediação teórico-metodológica da teologia da cultura de Paul Tillich para essa perspectiva crítica; bem como a contribuição de uma abordagem que considere a temática religiosa para a compreensão do processo histórico-literário da poesia brasileira.

**Palavras-chave:** Poesia brasileira. Augusto dos Anjos. Teologia da cultura.

### Abstract

This article reflects on the relationship between literature, religion and modernity. Within this theme, it addresses this relationship as an issue concerning the emergence of a critical-creative autonomy in the formation of Brazilian literary culture in the early twentieth century, and the relationship of this autonomy with the current aesthetic-religious heteronomy in that context. The study develops this problem from the important role that the poetic work of Augusto dos Anjos (1884-1914) plays in the history of Brazilian literature. The objective of this article is to recognize Anjos' originality regarding his literary context and, secondly, it aims to analyze the poem *Viagem de um vencido (Journey of a defeated man)* in a theological and literary perspective, taking into consideration the problem previously mentioned. In conclusion, the article highlights the following aspects: the theological implications of the originality of Anjos' poetry; the theoretical and methodological relevance of Paul Tillich's Theology of Culture for this critical analysis; and the contribution of an approach that considers religious themes to understand the historical and literary process of Brazilian poetry.

**Keywords:** Brazilian poetry. Augusto dos Anjos. Theology of Culture.

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (EST). Pós-doutor em Antropologia Social (UFRGS). Professor titular do Núcleo de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: [jmgsantos@yahoo.com.br](mailto:jmgsantos@yahoo.com.br)

## 1 Introdução

A maneira como literatura e religião se relacionam nas condições da modernidade pressupõe um processo de ruptura e continuidade: ambas “sofreram” a modernidade. De todo modo, permanece uma relação fundamental que remete a atividade produtiva da interpretação (SANTOS, 2012): literatura e religião são criaturas de linguagem, e sua vitalidade denota o quanto a realidade é, antes de tudo, algo a ser postulado e narrado – sob todo o risco que isso representa.

A modernidade à brasileira, do mesmo modo, depende de narrativas. Com isso em mente, partimos da pergunta acerca de uma literatura que surja, na língua da colonização, de um espírito crítico e criativo em relação a seu legado histórico-cultural. Como o fazemos a partir do *métier* da teologia da cultura de Paul Tillich (SANTOS, 2012, p. 48-51), nossos pressupostos permitem relacionar a irrupção dessa autonomia crítico-criativa com religião – especialmente em sua negação. Ora, se tomarmos religião como relativo à tradição – o que para Tillich é “religião em sentido estrito” – temos uma pergunta motivadora de investigação: em que medida essa religião-tradição exerce uma coerção heterônoma sobre a produção literária no Brasil? E o que faz o modernismo com essa heteronomia, como faz e baseando-se em que? Teria a

autonomia que inaugura o modernismo literário algo de uma “autonomia autotransparente” a seu fundamento, tal como define Tillich ao que chama de teonomia (1948, p. 23)?

A partir dessas questões, recorreremos a obra poética de Augusto dos Anjos (1884-1914), cuja originalidade em relação a seu contexto lhe tem rendido o título de pré-modernista na poesia brasileira. O objetivo é reconhecer essa obra a partir de sua originalidade estética, derivando dela mesma, aspectos teológicos e, num segundo momento, analisar seu poema *Viagem de um vencido*, a partir da problemática acima mencionada. São dois momentos, portanto: na primeira parte, recorreremos à crítica literária para delinear aspectos formais e temáticos da novidade que a poesia de Anjos traz à cena literária brasileira do início do século XX. Aqui, a partir da crítica literária, já identificamos alguns elementos teológicos pertinentes a nossas questões. Dadas as preliminares, nos voltamos, num segundo momento do artigo, ao poema publicado apenas em 1920, numa antologia póstuma intitulada *Eu e outras poesias*. Vamos perceber, na análise, o sentido teológico da poesia de Anjos justamente em suas transgressões do formalismo estético vigente na sua época.

Por fim, o escopo desse artigo está em respaldar o problema do qual parte, a fim de afirmar tanto a relevância do objeto de estudo – a obra de Augusto dos Anjos – bem como a abordagem crítico-literária da poesia numa perspectiva teológica. O tema da religião já tem sido um eixo significativo de

compreensão do desenvolvimento literário brasileiro. Esse artigo, por sua vez, contribui especificamente ao eleger como objeto a poesia – cuja pesquisa nessa perspectiva ainda é bastante restrita.

## 2 A novidade da obra de Augusto dos Anjos à luz de seu contexto literário: e um argumento teológico

Na obra de Augusto dos Anjos aparecem, não de maneira eventual, e sim como elemento constitutivo de sua linguagem, alguns traços que caracterizam a nova poesia, a que se convencionou chamar de poesia moderna (GULLAR, 2011, p. 36).

O que nos indica a crítica literária é que a poesia modernista brasileira tem começos no interior do Nordeste, na “várzea da Paraíba”, junto às ruínas dos engenhos Pau d’Arco e Coité, propriedade da família do poeta Augusto (de Carvalho Rodrigues) dos Anjos. Nascido a 20 de abril de 1884, o poeta falece aos trinta anos, em novembro de 1914. Tempo suficiente para se firmar como “o poeta do hediondo”, que diante da falência dos engenhos da família, da doença e do luto, e da mudança para a cidade, antevê as profundas transformações de toda uma época.

O apelo *modernista* em Augusto dos Anjos está associado a uma biografia que vive e sofre implicações da modernização do Brasil, na passagem do século XIX ao XX, desde o seu avesso.

Seu mérito está em transformar a nascente ambiguidade constitutiva da “nova” sociedade brasileira – entre um mundo rural, escravista e colonial e um mundo urbano, liberal e querendo-se republicano – em matéria de criação literária, estabelecendo uma relação profundamente crítica e simultaneamente criativa com essas condições históricas.

Se se admite que a função vital da criação literária é atualizar no nível da linguagem verbal, a experiência “emocional” da sociedade, e que isso pressupõe o permanente questionamento das relações que as formas literárias mantêm com a realidade, compreende-se por que, na cultura dependente, só em casos excepcionalíssimos (...) a expressão literária atinge sua plenitude. A atividade literária que não nasce daquele questionamento, ou que não o implica, é uma atividade meramente acadêmica, um formalismo social (GULLAR, 2011, p. 32-33).

Isto é, na poesia de Augusto dos Anjos encontramos uma “poesia nova”, nas palavras de Gullar, capaz de oferecer

aos sentidos a contradição de uma modernidade imitativa, própria a uma sociedade que reivindicando uma organização republicana, permanece ainda espiritualmente dependente. Em outras palavras, é uma poesia de porta dos fundos que vai logo nos colocando em contato com o que, na intimidade da cozinha, a casa deseja ocultar. E nisso exatamente consiste sua novidade: a poesia da época era definitivamente de auditório, de modo algum de cozinha.

Torna-se, assim, imprescindível compreendermos as implicações da *ruptura* de Augusto dos Anjos como *continuidade crítica* à tradição literária a qual pertence. Quer dizer, não se trata de uma *novidade* de recepção apenas, e precisamos compreendê-la a partir desse vínculo histórico-cultural entre tradicional e moderno.

Nesse sentido, Gil (2006, p. 19-83) nos oferece uma definição da estética parnasiano-simbolista brasileira muito fértil para uma análise literária atenta à relação entre literatura e religião como algo mais que mero empréstimo de repertório. Segundo o autor, o que determina o espírito parnasiano-simbolista é um ideal estético transcendente, objetivado e positivado por referências greco-latinas, europeias e cristãs em negação à realidade social, histórica e cultural do país.

É preciso ter em mente o dilema de uma cultura literária que tenta se afirmar nos moldes europeus – porque

este é seu modelo – em meio a uma realidade que a contraria profundamente:

Não só de iletrados era formada a jovem pátria, mas de uma grande maioria da população, de origem negra, que permaneceu submetida à exploração do trabalho escravo. O dilema da escravidão, é bom sublinhar ao menos de passagem, parece estar na base da operação mental e social que faz a literatura e particularmente a poesia, tornar-se no Brasil uma atividade com alta voltagem aristocratizante mesmo após a escravidão, nos períodos parnasiano e simbolista da produção poética. Tal postura caracteriza a prática literária como uma das instâncias de diferenciação e de distinção sociais numa sociedade que, embora fortemente hierarquizada, não dispunha de mecanismos e instituições para delimitar as posições e funções específicas dos grupos e dos sujeitos sociais, inclusive, como já se observou, a de escritor (GIL, 2006, p. 23).

O dilema se amplia se considerarmos que esses domínios (o rural colonial e o urbano moderno) não se contradizem de forma bem delimitada, mas se misturam, se amalgamam – como o argumento de Gullar (2011, p.33) já nos mostrou acima. Isto é, embora a cultura literária prática e material nascente brasileira se espelhe no modelo europeu como o novo e *outro* ilustrado e moderno, no interior de sua prática e produção se perpetua, por falta de autonomia crítica e criativa, o mesmo domínio de sentido rural, colonial, escravista. Há uma vasta apropriação de temas e autores, mas não é uma apropriação criativa. Isto é,

não é uma apropriação autônoma e vinculada organicamente com a realidade; antes, é uma imitação servil e idolátrica, de uma subjetividade mimetizada e mimetizante que deseja aquilo de que se vê dependente, gerando uma estética fundada no culto a um ideal heterônimo de beleza e verdade estética (GIL, 2006, p. 46-47).

Resulta disso um segundo aspecto a ser considerado. A poesia parnasiano-simbolista é endógena; quer dizer, é escrita e lida entre pares. Essa condicionante repercute na forma literária em si mesma, como uma ambiguidade que lhe constitui. Pois, tratando-se de literatura, a exposição a situações comunicativas é inevitável: dar-se a público é sua vocação. Uma primeira consequência disso é ter ela ganho uma forma oratória, isto é, ter-se consolidado como poesia para ser declamada e ouvida e, ao mesmo tempo, missionada a certo esclarecimento do público.<sup>2</sup> Mas essa exposição “à banalidade do mundo” justamente compromete sua pureza. Por isso, ainda que “para ser ouvida”, ela ganha no aspecto algo hermético pela exigência formal, e assim se concretiza numa poesia para poucos ouvidos e, menos

ainda, olhos (Cf. sobre Castro Alves, GIL, 2006, p. 26).

Aqui, uma primeira ambiguidade e contradição se instala: embora se repete a fórmula estética, “a atitude evasivista de nossos poetas não é motivada pelas mesmas razões de ordem histórico-social dos poetas europeus” (GIL, 2006, p. 71). A resistência ao público não consiste de transformar a sociedade, antes de resistir a suas condições provinciais. Em Augusto dos Anjos, essa característica permanece numa “continuidade em ruptura”. Seu desprezo pela multidão (por exemplo, em *Idealização da humanidade futura*), não permite ao poeta evadir-se dela. Antes, toma justamente a percepção e o sentimento da radical impropriedade humana em relação a tudo o que a transcende como sua matéria-prima.

Algo significativo do ponto de vista teológico é perceber o quanto essa resistência ao público afetou a autocompreensão do poeta como mediador, e de sua poesia como obra vicária – isto desde o Romantismo, e no Parnasiano-Simbolismo como tema frequentemente em seu reverso. Nesses termos, a constituição do sujeito lírico se dá nos termos do que proponho definir como “messianismo heroico e trágico”, ora mais marcado por uma positividade, outrora por negatividade. Recorrendo ao poema *Nuvens* de Alberto de Oliveira, Gil caracteriza o sujeito lírico parnasiano-

---

<sup>2</sup> “Certas características de facilidade e ênfase, certo ritmo oratório que passou a timbre de boa literatura e prejudicou entre nós a formação de um estilo realmente *escrito* para ser *lido*. A grande maioria de nossos escritores, em prosa e verso, *fala* de pena em punho e prefigura um leitor que ouve o som da sua voz brotar a cada passo por entre as linhas” (CANDIDO, 1976, p. 81).

simbolista a partir do movimento de ascense:

Este movimento de ascensão do sujeito lírico figurado no poema suscita dois aspectos com relação à constituição do eu lírico: por um lado, a auto-imagem do poeta se constrói tendo em vista, também aqui, uma aspiração à transcendência, muito mais enunciada e afirmada do que obtida na construção propriamente poética; por outro lado, a possibilidade de se projetar a outra esfera parece demarcar a peculiaridade da condição do poeta. (...) é como se ele necessitasse ultrapassar a sua condição humana para poder enunciar a poesia (GIL, 2006, p. 68-69).

O que destacamos desse aspecto é o que decorre dessa autocompreensão do poeta: o evasão do mundo e sua experiência de beleza e verdade transcendente volta-se ao mundo como chamado redentivo ao sublime ou denúncia de sua banal efemeridade. Em ambas situações, com menos ou mais acento trágico, não se abala a autocompreensão do poeta e de sua vocação mediadora heroica.<sup>3</sup>

Implicado já no que vimos acima, uma terceira questão que merece destaque acerca da estética evasãoista-encatatória do parnasiano-simbolismo brasileiro é que trata-se de uma poesia que renuncia ao mundo. “O poeta parnasiano-simbolista designará o transcendente e o sublime como o lugar

por excelência da poesia no mundo” (GIL, 2006, p. 38). Há uma implicação teológica nesse argumento estético: a evasão que renuncia e nega o mundo é movida pela positividade do ideal transcendente, absolutizado e objetivado em referências estéticas específicas, cujo efeito é o encantamento sobre o poeta. O espaço em que a poesia se realiza é nesse entrementes, onde o poeta paira ora contemplando o ideal, ora lamentando o mundo, e outrora percebendo o que esse papel de “mediador” implica para si próprio enquanto poeta.

O transcendente toma a forma de uma “viagem” rumo ao elevado, ao “espaço impensável” e incomensurável. Em parte, o sujeito lírico apresenta-se subsumido a esse processo de elevação, que é maior do que ele; assim, as ânsias e os desejos do poeta, se fazem parte da cena, não determinam o movimento que sugere ser muito mais amplo do que o eu que o enuncia. (...) O espaço poético acaba por construir-se como ponto de convergência entre o que se situa “acima” e o que se revela na sua imaculabilidade. Disso parece resultar o aspecto sagrado da ambientação poética. Trata-se, de modo indissociável, de um espaço e de um movimento que se forjam reciprocamente: o “dinamismo do arremesso” descortina-se como abertura de um horizonte no qual o lugar da poesia se revela como uma espécie de absoluto religioso e sagrado; este, por sua vez, somente se dá a ver quando o poeta “aspira o céu” (GIL, 2006, p. 39)

Contudo, Gil (2006, p. 52) chama atenção para o que se antevê na passagem do parnasianismo ao

---

<sup>3</sup> Escapa ao objetivo desse estudo, mas a análise teológica do repertório de imagens crísticas na poesia parnasiana-simbolista, e a tradução teológica dessas imagens em termos de uma cristologia poética, precisariam – e essa é nossa hipótese de trabalho – as nuances dessa noção de *messianismo lírico* que aqui proponho.

simbolismo de uma crise de “fé na linguagem” e no próprio “culto ao belo”. A inabilidade do poeta de *expressar* o sentido de transcendência e sublimidade dos ideais almejados, ou de perceber que o acesso a esses ideais lhe é vetado provoca essa crise. Poemas em que o poeta vê a perfeição mas não é capaz de exprimi-la, ou poemas em que o poeta relata ter chegado nos átrios do templo da verdade e da beleza, mas fora impedido de entrar, sugerem uma modulação crítica do tema.

Em *Solilóquio de um visionário*, Augusto dos Anjos parece levar essa percepção a termo. Uma comparação deste poema com o soneto *Perfeição*, de Olavo Bilac, nos permite identificar essa radicalização da crise do ideal estético em Anjos. Bilac inicia com a declaração negativa de acesso ao ideal que intitula seu poema:

(1) Nunca entrarei jamais em teu recinto  
Na sedução e no fulgor que exalas.  
Ficas vedada, num radiante cinto  
De riquezas, de gozos e de galas.

Segue em declaração apaixonada pela perfeição, e lhe descreve a beleza ainda que reconhecendo que algo lhe interdita o seu domínio – sem, contudo, dizer exatamente o quê. A terça que encerra o poema, contudo, louva não mais seu ideal inacessível, mas a própria postura heroica – e erótica – do poeta que não se deixa abalar pelo interdito:

(12) E à noite, à luz dos astros, a horas mortas,  
Rondo-te, e arquejo, e choro, ó cidadela!  
Como um bárbaro uivando às tuas portas!

O lugar noturno também é para Augusto dos Anjos um espaço lírico por excelência. Contudo, de um modo totalmente outro que a noite heroica de Bilac. O soneto de Anjos inicia traduzindo o *pathos* do poeta ao seu modo, desmistificando-o:

(1) Para desvirginar o labirinto  
Do velho e metafísico Mistério.

Como se disse, ao fim e ao cabo – e num bom português –, se tratasse o apelo erótico dissimulado na linguagem sofisticada de Bilac. Contudo, Anjos segue a quarta declarando que para realizar sua vocação de mediação ao ideal (aqui evocado como Mistério), sua ação é totalmente paradoxal:

(3) Comi meus olhos crus no cemitério,  
Numa antropofagia de faminto!

Seu soneto segue sob essa radical negatividade: para enxergar o Mistério, a primeira coisa a fazer é cegar. Quer dizer, mesmo que se conseguisse adentrar o recinto do ideal almejado, nada lá seria encontrado, porque – tal como conclui o soneto:

(12) Subi, talvez, às máximas alturas,  
Mas, se hoje volto assim, com a alma às escuras,  
É necessário que ainda eu suba mais!

Quer dizer, a imagem de negatividade do interdito ao poeta parnasiano-simbolista, para Augusto dos Anjos, é insuficiente para expressar sua percepção da relação do poeta com o ideal transcendente. Uma relação que, na medida em que se lança, deixa de ser, e esse esvaziamento é justamente a

matéria da poesia. Porque o próprio poeta – nesse caso, seus olhos – consistem da interdição. É dessa maneira, questionando o esquema literário vigente, ainda que participando dele, que Augusto dos Anjos lança nova luz (em seu caso, *sombra*) sobre a poesia brasileira.

### 3 *Viagem de um vencido: uma análise teológica*

Após essa aproximação à poética de Augusto dos Anjos, considerando seu contexto literário e elementos pertinentes a uma perspectiva teológica, vamos avançar agora numa análise propriamente dita. O poema *Viagem de um vencido* se encontra publicado entre as “outras poesias” de Augusto dos Anjos.<sup>4</sup> Os traços formais e temas que evoca nos permitem acessá-lo como um poema representativo da autonomia crítico-criativa de Anjos, pela qual aspectos modernistas incidem de modo significativo e novo sobre o tema da religião.

O poema consiste de trinta estrofes em contínuo, organizados em três blocos distintos por critérios formais e temáticos: o primeiro bloco, dezenove quartetos; o segundo bloco, seis sextinas; e o terceiro, cinco quartetos novamente. O bloco inicial e final de quartetos se caracterizam como um

lamento do eu lírico em relação a seu labor poético. O bloco intermediário, por sua vez, consiste da voz/visão a que o poeta é sujeitado tal como uma revelação. O tema dessa revelação lança luz sobre o que vinha o poeta dizendo acerca de sua incapacidade de mediar uma expressão adequada da vida em meio à realidade da morte. Frente ao que se lhe revela, contudo, não encontra redenção, mas um sentimento ainda mais trágico e radical de “homem vencido / Diante do Mistério Eterno”, enfatizando o traço de negatividade do poema.

#### 3.1 Primeiro bloco: a condição do poeta frente à morte

O poema inicia com um indicativo temporal e espacial, tal como é recorrente em poemas de Anjos: “Noite. Cruzes na estrada. Aves com frio...” A imagem sugere que o poeta se encontra numa estrada sombria, de onde repara cruces e pássaros encolhidos, como se

---

<sup>4</sup> O próprio poeta publica, com ajuda de seu irmão, em 1912, sua única obra, intitulada *Eu*. Trata-se de uma antologia de poemas escritos entre 1906 e 1912. Em 1920, postumamente, é publicado *Eu e outras poesias*.

“com frio” – indicativos que, considerando a obra de Anjos em seu todo, são suficientes para imaginar o poeta às voltas de um cemitério. O poeta se move pela estrada entre tropeços, e nesse mover-se expressa, na segunda parte do primeiro quarteto, os sentimentos que também lhe provocam a poesia: uma perplexidade de ordem racional.

(3) A efígie apocalíptica do Caos  
Dançava no meu cérebro  
sombrio!

Um primeiro contraste em relação a seu contexto literário se dá nessas primeiras linhas. Além do lugar atípico, o movimento do poeta não é de uma elevação evasionista e encantatória, mas um aproximar-se de uma paisagem selada pela morte. A situação é tão oposta à elevação que o “Céu está horrivelmente preto”, como a segunda estrofe indica. O poeta está nesse lugar, e o aspecto sombrio que lhe cerca alcança a sua razão. Esse aspecto sombrio da razão permanece na continuidade de imagens que o poeta evoca para sua subjetividade, remetendo à cabeça, crânio, cérebro e ao olhar, sempre sob escuridão e dor.

O tema da morte – caro a Augusto dos Anjos – ganha mais densidade na segunda estrofe, onde o poeta assume a personagem de um esqueleto que cruza a estrada sob o olhar admirado de árvores magras. É digno de nota a ênfase (aliteração, própria ao simbolismo) nessa imagem.

“Árvores magríssimas” que, como pontos de admiração, admiram-se dele. Essa imagem de árvores secas que reparam a figura do poeta esqueleto se debatendo com suas questões frente à morte, no segundo bloco, definirá o desenvolvimento do poema.

Essas primeiras observações nos permitem, de saída, perceber que o poeta sofre daquilo a que seu pensamento está agarrado: ele não está apenas tratando de algo alheio a si mesmo; a morte já lhe alcançou. Nesse sentido, o poema evoca o que Tillich define como choque ontológico, “em que se experiencia o lado negativo do mistério do ser – seu elemento abismal” (2005, p.126). No poema, essa experiência é expressa na figura do poeta que, nas condições da morte, caminha tropeçadamente em busca da vida:

(9) Sozinho, uivando  
*hoffmânicos* dizeres,  
Aprazia-me assim, na  
escuridão,  
Mergulhar minha exótica  
visão  
Na intimidade noumenal dos  
seres.

A menção a Ernst T. Hoffmann, escritor romântico inspirador do expressionismo alemão, é bem sugestiva nesse terceiro quarteto, pelo quadro paradoxal que cria: muito afeito ao apelo expressionista, a inquietação indagadora de um ser atingido pela morte numa busca *incondicional* pela vida. Duarte (1998, p. 129) considera o tema expressionista “da finitude e da

precariedade humana”, com “contornos extremamente dramáticos, representando o aspecto trágico por excelência da condição humana”, como traço formal da poesia de Augusto dos Anjos.

Essa carga existencial, conforme Tillich analisa na pintura, caracteriza a função mediadora que o artista, nos moldes estilísticos do expressionismo, assume para si: “entrar nos níveis mais profundos da pessoa [realidade, diríamos] a quem retrata. Ele só poderia fazê-lo mediante sua profunda participação na realidade e no sentido (...) [que] retrata” (2005, p. 405).

Essa busca, por sua vez, é figurada com uma imagem de lucidez, de iluminação – conforme a quarta estrofe: a “vela acesa” da razão, em busca de uma originalidade e unidade da vida transsubstanciada em “Natureza”.<sup>5</sup> É a partir da caracterização dessa busca que temos aqui o aspecto messiânico da constituição do sujeito lírico do poema, tal como acima definimos. Em princípio, vemos o poeta declarando que, sua viagem, parte numa busca transcendente, embora aqui caracterizado como busca racional. Como veremos no decorrer do poeta, é justamente a possibilidade de consolidar

essa mediação através de sua poesia é que está em questão no poema.

Neste ponto, temos uma alternância temática introduzida pela preposição adversativa, “mas”, com que inicia a quinta estrofe. A busca cognitiva, afligida pelo sentimento de caos, resulta numa frustração: o poeta, em lugar de encontrar a originalidade da vida, só se depara com as marcas indubitáveis da morte:

(17) Mas o que meus sentidos  
apreendiam  
Dentro da treva lúgubre,  
era só  
O ocaso sistemático de pó,  
Em que as formas humanas  
se sumiam!

Apesar disso, o poeta se mantém a caminho, sem desistir de sua busca – toda uma estrofe é dedicada a uma imagem de insistência, sugerindo os passos ruidosos de um esqueleto movendo-se sobre e contra “resignadas pedras do caminho”. Na sequência das sétima, oitava e nona estrofes, essa imagem se amplia num quadro terrível: o poeta esqueleto ainda pode sentir a vida pulsando em torno de si e em si mesmo. A “terra grávida” nas plantas dos pés alcança-o dentro, “como num chão profundo” – talvez porque saído de um sepulcro. O poeta sente – como morto que está – as larvas vitais e formas miniaturizadas de vida lhe corroendo o que resta do corpo, soluçando não um luto, mas o protesto por não poderem elas mesmas *falar*

---

<sup>5</sup> Aqui novamente temos um apelo estilístico do simbolismo, de tornar algumas palavras substantivos próprios, lhes conferindo uma grandeza simbólica. É o caso, até aqui, de Caos, na primeira estrofe; Céus, na segunda estrofe; bem como Cosmos, Substância, Céu, Homem, Deus, Mistério adiante.

sobre seu “desespero de não serem grandes”.

Significativo, porém, é como o poeta transforma essa cena tétrica numa imagem de profunda solidariedade de si com essas criaturas segundas, “párias”, uma raça, senão eleita, “invicta” e que no *rumor* sutil de digestões funéreas<sup>6</sup> paradoxalmente *brada* uma vingança:

(37) Vinha-me à boca, assim, na  
ânsia dos párias,  
Como o protesto de uma  
raça invicta,  
O brado emocionante de  
vindicta  
Das sensibilidades  
solitárias!

Nota-se, porém, que essa “brado emocionante de vindicta” vem à boca do poeta, e se torna ele aqui o mediador dessas formas menores e desprezadas de vida avizinhas da morte – remetendo novamente ao tema expressionista acima referido, de uma participação do poeta na realidade e na falta de sentido do que está expressando poeticamente. Dessa forma, a poesia anúncio – tão própria ao parnasiano-simbolismo – evoca aqui não o heroísmo mas a angústia do poeta. Porque, colocando-se a pergunta pela originalidade da vida, ele encontra a morte e, ao mesmo tempo, sente em si mesmo a potencialidade de vida pulsando nas coisas miúdas e no chão do mundo que traz em si mesmo.

<sup>6</sup> A menção ao poema *O deus-verme* é aqui significativo. O modo como Anjos, nesse poema, introduz o tema de uma imanência transcendente sob uma negatividade apofática é muito semelhante a que encontramos nesse poema.

A angústia gerada por essa ambiguidade amplia as inquietações que ocupavam a mente do poeta. Nas três próximas estrofes temos o diagnóstico dessa dor: uma dor racional – que abala o “orco cerebral” – e que ganha implicação moral, confundindo vícios e virtudes em contrastes que atingem o poeta num conflito cosmogônico:

(45) Em contraposição à paz  
funérea,  
Doía profundamente no  
meu crânio  
Esse funcionamento  
simultâneo  
De todos os conflitos da  
matéria!

– isto é, o caos inicial finalmente se revela, e o poeta se torna, ele mesmo, o palco dessa cosmogonia. Ele sofre isto com dor e angústia; do que consiste seu messianismo lírico e trágico<sup>7</sup>, esvaziado de todo heroísmo.

Finalizando o primeiro bloco do poema, seguem as cinco estrofes finais (décima quarta a décima nona) em que o poeta investe no exame de seu diagnóstico, instalando um olhar sobre si mesmo numa perspectiva especialmente *religiosa*: ele se enxerga sob a “espionagem fatídica dos astros”. Ele se descreve naquela “viagem” na primeira destas cinco estrofes e, na segunda, diz desde onde se dá seu olhar: “No Céu, de onde se vê o Homem de rastros”. A descrição que segue é um juízo realizado na perspectiva celestial dos “astros” – “sentinelas de espíritos e estradas”. O poeta explica a vocação destes seres que

<sup>7</sup> Cf. nota de rodapé “2”, p. 6.

estão “a esclarecer / As manchas subjetivas” do ser do poeta:

(61) Sentinelas de espíritos e estradas,  
Noite alta, com a sidérica lanterna,  
Eles entravam todos na caverna  
Das consciências humanas mais fechadas!

Nota-se que a imagem do “orco cerebral” convida a pensar a “caverna das consciências” como imagem poética para a razão; a mesma que sofre a dor moral da “angústia da biológica engrenagem” e o “próprio sofrimento da Substância”. O poeta chega a seu limite: todo seu esforço resulta em sofrer a “multiplicidade heterogênea / De sensações diversamente amargas”, tendo-lhe sido vetado o que poderia figurar como último recurso, que seria o olhar transcendente desde os céus. Mas justamente essa perspectiva leva a termo a constatação de um juízo sobre o poeta, que expõe toda sua honesta perplexidade frente à morte – o não-ser – como limite de sua capacidade de compreensão. Considerando que a pergunta colocada pelo poeta expressa o dilema existencial<sup>8</sup> por excelência acerca

---

<sup>8</sup> Sobre a noção de existencial, Tillich distingue “três sentidos do termo: existencialismo como um elemento de todo pensamento humano significativo, existencialismo como uma revolta contra algumas características da sociedade industrial do século XIX, e existencialismo como um espelho da situação de seres humanos vulneráveis em nosso século” (1990a, p. 269). Tillich associa especialmente a terceira definição com a literatura do século XX que lida com a angústia da falta de sentido e da culpa. A pertinência de estudos que tem realizado a crítica da poesia de Augusto dos Anjos sob este aspecto, tais como nos foi apontado em parecer – Eudes de Barros (1974), Chico Viana (1994) e

do que torna possível o ser, e que esta “questão é uma expressão paradoxal do choque ontológico e, como tal, o começo de toda filosofia genuína” (TILLICH, 2005, p. 126), temos aqui também o ponto de partida da viagem a que Anjos nos convida nesse poema.

### 3.2 Segundo bloco: a visão-voz

Nesse cenário, o segundo bloco inicia introduzindo um tema próprio a Anjos que é o da visão-voz numa imagem poética do que queremos definir, com Tillich, como *experiência revelatória*. Vários poemas de Augusto dos Anjos criam essa mesma cena, de uma visão ou voz que arrebatava o poeta a uma verdade surpreendente e paradoxal, isto é, que envolve um duplo sentimento de “fundamento e abismo”:

Na revelação e na experiência extática em que é recebida, o choque ontológico é preservado e superado ao mesmo tempo. Ele é preservado no poder aniquilador da presença divina (*mysterium tremendum*) e é superado no poder fascinante da presença divina (*mysterium fascinosum*). O êxtase une a experiência do abismo, ao qual é conduzida a razão em todas suas funções, e a experiência do fundamento, no qual a razão é possuída pelo mistério de sua própria profundidade e da profundidade do ser em geral (TILLICH, 2005, p.126).

Os traços da visão que o poeta tem correspondem exatamente a esse

---

Sandra Erickson (2004), entre outros – nos oferecem um horizonte para o aprofundamento da perspectiva teológica que Tillich desenvolve em correlação com esse argumento existencial.

duplo sentido, e a “esfinge do Mistério” com qual ele se depara, se afirma a ele como uma experiência de verdade que, contudo, transcende a razão. Outro aspecto importante desse conceito de revelação é a mediação, que permite a comunicabilidade ainda que sob esse paradoxo de afirmação do ser na possibilidade do não ser. Por isso, não se trata de um apelo ao irracional, mas de transcender os limites da razão.

No poema, as árvores magras que, de início, admiravam o “esqueleto” do poeta em sua viagem, agora se tornam elas mesmas mediadoras de uma verdade. O poeta as ouve como se suas vozes fossem da própria “alma das coisas”: algo do que ele buscava como unidade original lhe é mediado pela paisagem, na imanência magra das árvores, travestidas de lápides como se fossem elas, desde o início, também as cruzes à beira do caminho.<sup>9</sup>

Três estrofes elaboram questionamentos em negação – “De que grandeza não será capaz?; “Não há de ser no século vindouro...”; “Não trabalham com a febre mais bravia...” –,

indicando que a negatividade que o poeta já havia encontrado é algo que se coloca sob nova e outra negação, a partir de perguntas que convidam o poeta a considerar o que está para além de sua percepção. A primeira pergunta apela para a partícula condicional “se” para ponderar acerca da complexidade dinâmica, fluída e evolutiva da vida que permite perguntar pela potencial “grandeza” que a “humildade da alga” não oculta. A segunda pergunta levanta uma questão de ordem moral e sentimental. Recorre a uma imagem teológica: enquanto os deuses se ocupam de ocultar a potencialidade incondicional da vida à razão, não será a “contração” do choro de hoje o mesmo “movimento” para rir no futuro? E a terceira pergunta retorna ao argumento evolutivo como modo de perceber a vida como potência incondicional de transformação e objetivação da vida. Assim, as três questões modulam as perguntas que o próprio poeta se fazia, além de lhe provocar uma reflexão acerca dos sentimentos a que sua angústia o levava.

As questões visam desconstruir o raciocínio do poeta e colocá-lo em nova perspectiva frente à morte; uma perspectiva radicada no processo vital, em sentido menos espiritualizado e mais orgânico. A revelação, que se dá como negação da perplexidade negativa do poeta, conclui de suas questões três estrofes de implicações, nas quais o argumento teológico se evidencia.

---

<sup>9</sup> Essa relação entre cruzeiros margeando o caminho, árvores e lápides – ou “lousas”, como diz o poeta – insere no poema um recurso de cenário muito interessante, e que remete ao apelo teatral que Augusto dos Anjos imprime em seus poemas. A análise dessas imagens também pode explorar a simbologia religiosa que elas as envolvem, principalmente na relação entre cruzeiros e árvores que guardam uma revelação, tal como encontramos no Novo Testamento, relacionando a tradição da Árvore da Vida do Gênesis com a Cruz, no Apocalipse de João. Obs.: devo essas ricas percepções à interlocução com alunos/as do PPGR da UFS, em análises da obra de Anjos num curso sobre Literatura e Religião, no segundo semestre de 2014.

(95) É inútil, pois, que, a espiar  
enigmas, entres  
Na química genésica dos  
ventres,  
Porque em todas as coisas,  
afinal,  
Crânio, ovário, montanha,  
árvore, *iceberg*,  
Tragicamente, diante do  
Homem, se ergue  
A esfinge do Mistério  
Universal!

Todas as coisas testemunham ao poeta o Mistério, tornando a imanência o lugar de encontro com a transcendência, e não sua negação. Na estrofe seguinte, conclui com um aspecto mais: os olhos como “órgãos da razão” são efêmeros e o que enxergam são “simulacros” da Luz e não a realidade como tal. Quer dizer, a razão é dada ao ser humano pelo misterioso potencial incondicional que o poeta chama de “vida”.

A noção de mistério – substantivado simbolicamente pelo poeta – merece aqui uma atenção. Segundo Tillich (2005, p. 121), a palavra tem origem no termo grego *muein*, que significa “fechar os olhos e a boca”. A imagem sugere um sentido crítico-negativo de uma experiência de sentido cujo teor transcende pensamento e linguagem cotidianos e, paradoxalmente, se afirma enquanto *sentido*. Há uma coincidência paradoxal de opostos implicados nessa experiência. “O lado positivo do mistério – que inclui o lado negativo – (...) se apresenta como fundamento e não apenas como abismo” (TILLICH, 2005, p. 123). Este paradoxo ganha ainda mais intensidade na conclusão da voz ao poeta:

(107) Por isto, oh! filho dos  
terrâqueos limos,  
Nós, arvoredos  
desterrados, rimos  
Das vãs diatribes com que  
aturdes o ar...  
Rimos, isto é, choramos,  
porque, em suma,  
Rir da desgraça que de ti  
ressuma  
É quase a mesma coisa  
que chorar!

Se são as árvores que riem-choram a desgraça do poeta, por extensão, poderíamos pensar, o mundo inteiro o faz. A “contração do choro” que se torna “movimento de riso” se estende a “todas as coisas”, estas que testemunham ao poeta o Mistério.

### 3.3 Terceiro bloco: no vazio, resta algo

As cinco estrofes que seguem formam o último bloco, cujo mote é o efeito da revelação sobre o poeta:

(113) Às vibrações daquele  
horrível carne  
Meu dispêndio nervoso era  
tamanho  
Que eu sentia no corpo um  
vâcuo estranho  
Como uma boca sôfrega a  
esvaziar-me!

A experiência abala o poeta por inteiro, porque “revelação é a manifestação daquilo que nos diz respeito de forma última” (TILLICH, 2005, p. 123). Se os olhos já haviam sido objeto da negativa, aqui o poeta confessa *poeticamente* sua mudez.

Na sequência, a estrofe sugere uma inversão significativa, que nos remete novamente à novidade lírica de

Anjos em relação ao seu contexto literário:

(117) Na avançada epilética dos medos  
Cria ouvir, a escalar Céus  
e apogeus,  
A voz cavernosíssima de Deus,  
Reproduzida pelos arvoredos!

O poeta recorre à imagem do “arremesso” aos céus para dizer aquilo em que, por um momento, acreditou: a voz das árvores era a voz “cavernosíssima de Deus”. O poeta sugere que a experiência que tem provoca algo de uma ingênua crença – tipicamente parnasiano-simbolista – em relação ao ideal transcendente que, ironicamente, se concretiza na fala de árvores secas pelo caminho do cemitério. A ironia é coroada desde a primeira linha, em que o poeta deixa entender que a recaída na crença ingênua fora fruto do espasmo epilético provocado pelo medo.

Por sua vez, o vazio devolve o poeta a si e a sua condição de morto. Tal como um Adão após ter comido do fruto do conhecimento, o poeta tem a percepção trágica de si mesmo:

(121) Agora, astro decrépito, em destroços,  
Eu, desgraçadamente magro, a erguer-me,  
Tinha necessidade de esconder-me  
Longe da espécie humana,  
com os meus ossos!

“O ‘estigma’ da finitude que aparece em todas as coisas e na totalidade da realidade, e o ‘choque’ que

se apodera da mente quando se encontra com a ameaça do não-ser” (TILLICH, 2005, p. 123), que definem o lado negativo da experiência do mistério ganha a todo o ser do poeta e de sua percepção do mundo. Contudo, a essa subjetividade lírica esvaziada resta uma fome:

(125) Restava apenas na minha alma bruta  
Onde frutificara outrora o Amor  
Uma volicional fome interior  
De renúncia budística absoluta!

Não se trata mais, todavia, de uma fome de domínio, de algo objetivo ou positivo com que possa o poeta se preencher. Antes, se trata de uma fome por renúncia absoluta. Encontrando-se já vazio, a renúncia aqui torna-se um princípio de esvaziamento: uma vontade a ser atendida em plena negação.

Por fim, o poeta se declara “homem vencido” diante da “sombra do Mistério Eterno”. A própria “esfinge” deixou de ser: o mistério é dado apenas como uma sombra da verdade – ainda que nada menos que da verdade:

(129) Porque, naquela noite de ânsia e inferno,  
Eu fora, alheio ao mundanário ruído,  
A maior expressão do homem vencido  
Diante da sombra do Mistério Eterno!

A expressão do poeta parece deixar pouco ou nenhum indício de positividade da experiência do mistério. Como acima vimos, com Tillich, essa

experiência se dá como “fundamento” na superação do limite da razão sem, contudo, negar esse limite. Tillich usa a imagem da “profundidade da razão”, que é revelada em seu limite, fornecendo nova base de sentido. Nossa sugestão é considerar justamente essa imagem trágica, de homem vencido pela sombra do mistério, como adequada representação dessa positividade; cuja

#### 4 Considerações finais

Tomando a relação entre literatura, religião e modernidade, desenvolvemos uma aproximação à poesia de Augusto dos Anjos, considerando sua obra como marco de um deslocamento de referências no desenvolvimento da cultura literária brasileira. Com os pressupostos da teologia da cultura de Paul Tillich, segundo o qual não há prática ou criação cultural que não esteja imbuída de religião, compreendida, em sentido amplo, como orientação ao incondicional, consideramos que esse deslocamento na literatura expressa um momento teologicamente significativo da cultura brasileira.

Com estes pressupostos, analisamos o poema *Viagem de um vencido*, procurando identificar aspectos teológicos relevantes a nossa hipótese de trabalho. Vimos que os elementos que justamente caracterizam o poema numa ruptura qualitativa, ainda que em

renúncia é justamente de ser uma “positividade heroica”. Nesse sentido, essa imagem de radical esvaziamento ganha um importante significado teológico – um “vazio sagrado”, como traço estilístico de “protesto” por sentido incondicional que caracteriza a arte moderna face a sua crítica a cultura contemporânea (TILLICH, 1990b, p. 298).

certa continuidade formal com a estética vigente em seu contexto literário, mediam sentidos religiosos análogos aos que Tillich analisa, ao longo de sua obra, em diferentes expressões artísticas de estilo expressionista. A implicação teológica em destaque decorre do apelo existencial desse estilo artístico; isto é, trata-se de uma arte em que a questão do ser frente a ameaça do não-ser está latente, formal e tematicamente, como pergunta por sentido último e incondicional.

A partir dessas considerações, conforme o escopo desse artigo, nossa hipótese de trabalho ganha respaldo: os elementos religiosos presentes da poesia de Augusto dos Anjos sofrem, mais que uma negação, uma inversão simbólica, dando lugar a expressão de um apelo incondicional de sentido, como protesto contra uma realidade marcada pelas ambiguidades constitutivas do Brasil no início do século XX. Nesse sentido, este

artigo contribui, nos limites de seu escopo, a uma percepção da passagem do Parnasiano-Simbolismo ao Modernismo na poesia brasileira, a partir de

uma abordagem crítico-literária ainda bastante inédita no Brasil, tendo como eixo temático a religião.

## Referências

ANJOS, Augusto dos. **Toda poesia**. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

BARROS, Eudes de. **A poesia de Augusto dos Anjos**: uma análise da psicologia e estilo. Rio de Janeiro : Gráfica Ouvridor, 1974.

CANDIDO, Antonio. O escritor e o público. In.: **Literatura e sociedade**. 5.ed. São Paulo: Nacional, 1976, p. 81.

DUARTE Neto, Henrique. O expressionismo na poesia de Augusto dos Anjos. **Anuário de Literatura UFSC**, n. 6, p. 117-130, 1998. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/5206>>. Data de acesso em 04 ago. 2014.

ERICKSON, Sandra S. F. **A melancolia da criatividade na poesia de Augusto dos Anjos**. João Pessoa: UFPB, 2003.

GIL, Fernando Cerisara. **Do encantamento à apostasia**: a poesia brasileira de 1880-1919: antologia e estudo. Curitiba: UFPR, 2006, p. 19-83.

GULLAR, Ferreira. Augusto dos Anjos ou vida e morte nordestina. In. ANJOS, Augusto dos. **Toda poesia**. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011, p. 15-81.

SANTOS, Joe Marçal G. Literatura e religião: a relação buscando um método. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p.29-52, jan./mar. 2012. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n25p29>>. Acesso em 04 ago. 2014.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

\_\_\_\_\_. Existential aspects of Modern Art (1956). In.: PALMER, Michael (Ed.). **Paul Tillich's Main Works – volume 2**: writings in the Philosophy of Culture. Berlin : New York: De Gruyter, 1990a, p. 269-280.

\_\_\_\_\_. Protestantism and the Contemporary Styles in Visual Arts (1957). In.: PALMER, Michael (Ed.). **Paul Tillich's Main Works – volume 2**: writings in the Philosophy of Culture. Berlin : New York: De Gruyter, 1990b, p. 297-302.

\_\_\_\_\_. **Protestant Era**. Chicago: University of Chicago, 1948.

VIANA, Chico. **O evangelho da podridão**: culpa e melancolia em Augusto dos Anjos. João Pessoa: UFPB, 1994.

Artigo recebido em 28 de outubro de 2014.  
Aceito em 23 de dezembro de 2014.

## Mística e poesia na interface entre Religião e Literatura: A Via mística de São João da Cruz em seu Cântico Espiritual

Mystique and poetry on the interface between Religion and Literature: the mystical  
Path of São João da Cruz in his Spiritual Canticle

Francisco Augusto Lima Paes<sup>1</sup>,  
Josias da Costa Júnior<sup>2</sup>

### Resumo

O principal objetivo deste artigo é aproximar mística e poesia a partir da via mística de João da Cruz em seu Cântico espiritual. Mística e poesia (CARVALHO, 2012; COSTA JÚNIOR, 2012) procedem da mesma fonte. Ambos os fenômenos não resultam da lógica racional e se expressam em discursos que se esbarram, penetram-se mutuamente: um texto místico exala o perfume poético, assim como o texto poético inala mística, mesmo que o poeta não confesse religião. Aproximar religião e mística oferece aos estudos de literatura a oportunidade de ampliar a visão reducionista do ser humano, à medida que seja superada a sua herança positivista, que impediu, quase completamente, a possibilidade de abertura à transcendência e ao mistério. Na verdade, a relação entre a religião cristã e variadas expressões artísticas motivou debates muito expressivos, tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos (MAGALHÃES, 2000, p. 21). A religião sempre foi vista com certa desconfiança, recebendo críticas requintadas dos artistas e carregadas de alto teor de ironia que muitas vezes foi confundida com subserviência. Ao mesmo tempo em que se pode fazer essas constatações, não se pode deixar de registrar também que a literatura se apropriou, com extrema liberdade, de narrativas de textos sagrados, e com elas construiu verdadeiros tesouros literários. Metodologicamente, trata-se de um trabalho de revisão bibliográfica entre as abordagens de TEIXEIRA (2006); OLIVEIRA (2013) e SOUZA (2010), com alguns aspectos da tese de doutorado de Karol Wojtyła *A doutrina da Fé segundo São João da Cruz*.

**Palavras-chave:** Itinerário espiritual. Poesia mística. Cântico espiritual.

### Abstract

The main objective of this paper is to get closer to the mystique and poetry through the mystical way from John of the Cross in his spiritual Canticle. Mystique and poetry (oak, 2012; COSTA JÚNIOR, 2012) Both phenomena are the result of rational logic and are expressed in speeches that collide, penetrate each other: a mystical text exudes the poetics smell. As well as the poetic text inhale Mystique, even if the poet did not confess religion. Approaching religion and mystical literature studies offers the opportunity to broaden the reductionist vision of the human being, as it surpassed its positivist heritage, which prevented, almost completely, the possibility of opening to transcendence and mystery. Actually, the relationship between Christian religion and varied artistic

<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará (PPGCR/UEPA). Especialista em História da África e Cultura Afro-Brasileira e Africana, Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA, 2012). Bacharel e Licenciado Pleno em História, Universidade Federal do Pará (UFPA, 2003). Professor da Rede Estadual de Ensino do Pará (SEDUC-PA). E-mail: [agpaes@yahoo.com.br](mailto:agpaes@yahoo.com.br)

<sup>2</sup> Pós-Doutor pela UFF. Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Graduado em Letras (UNESA) e em Teologia (STBSB/Bennett). Atualmente é professor Adjunto na Universidade do Estado do Pará (UEPA) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - PPGCR/UEPA, na linha de Hermenêutica das Linguagens da Religião. O campo de pesquisa está relacionado aos temas teologia e cultura, mística e poesia, religião e mística, religião e literatura. Email: [josiasdacosta@gmail.com](mailto:josiasdacosta@gmail.com)

expressions motivated a lot of expressive debates in Europe and in the United States (MAGELLAN, 2000, p. 21). Religion has always been regarded with some suspicion, receiving critiques of artists and being loaded with sophisticated high level of irony that often was confused with subservience. At the same time you can make these findings, one can't help but register that literature also appropriated, with extreme freedom, narratives of sacred texts, and with them built true literary treasures. Methodologically, it is a work of literature review between the approaches of TEIXEIRA (2006); OLIVEIRA (2010) and SOUZA (2010), with some aspects of the PhD thesis of Karol Wojtyła the doctrine of Faith according to Saint John of the Cross.

**Keywords:** Spiritual journey. Mystical poetry. Spiritual song.

## 1 Introdução

Escrever algo sobre um dos místicos mais proeminentes do Cristianismo, como São João da Cruz é uma tarefa bastante arriscada, desafiadora e, porque não dizer contagiante. Seus escritos são oriundos da profundidade de suas experiências em uma busca incessante do encontro com Deus e nos possibilitam uma forma de acesso a uma mística pautada em uma verdadeira "tessitura" na busca e no encontro com o mistério, com o inefável. Dentre os escritos do místico teresiano sejam seus versos ou os escritos em prosa é irrefutável, por especialistas e comentadores, o seu caráter de profundidade e, acima de tudo, por sua capacidade de viver (experimentar), escrever e comunicar, ou como afirma Federico Ruiz Salvador, "João da Cruz possuía uma tríplice condição de místico, teólogo e mistagogo: recebe a graça, compreende-a, sabe comunicá-la" (*Apud* SOUZA, 2010, p. 150)<sup>3</sup>.

Neste artigo não se tem qualquer pretensão de uma construção pautada em um estudo profundo de sua obra e sim procurar desenvolver uma visão acurada com o intuito de percorrer os passos da experiência mística do Carmelita místico e reformador, a fim de aproximar mística e poesia a partir da interface entre Religião e Literatura, tendo como principal fonte de análise o seu Cântico Espiritual.

A fim de possibilitar uma visão bem integrada da experiência mística sanjuanista a partir do Cântico Espiritual (CB), optou-se por uma estrutura que primeiramente apresenta alguns apontamentos biográficos de João de Yopez, posteriormente, indicar-se-á algumas considerações acerca da obra, do método e dos elementos de sua mística e, por fim, uma análise mais detida do Cântico Espiritual, não pautada nos pormenores de uma métrica literária, mesmo que seja bastante interessante, não obstante, optou-se por uma visão mais global dos elementos estruturantes, sempre em busca da experiência mística que ecoa dos versos,

---

<sup>3</sup> RUIZ SALVADOR, Federico. **Místico e mestre**, Petrópolis: Vozes, 1995, p. 71 *Apud* Souza (2010, p. 150).

seja no clamor da *Amada* ou no encontro

e no regozijo com o *Amado*.

## 2 Breves apontamentos históricos

### 2.1 Traços biográficos de São João da Cruz

João de Yopez, nasceu em 1542, em data desconhecida, em Fontiveros, perto de Ávila na Espanha, uma cidade de aproximadamente 2000 habitantes, na época. Filho de Gonzalo de Yepes e Catalina Álvarez. Teve dois irmãos, Francisco e Luís. Teve uma infância muito pobre, perdeu o pai aos três anos. Dois anos depois, o irmão mais velho de João, Luís, morreu, provavelmente por má nutrição, resultado da penúria em que vivia a família, depois da morte do pai. Depois disso, Catalina mudou-se com João e Francisco, fixando residência em Arévalo, em 1551. Em 1563, João recebe o hábito religioso Carmelita, passando a ser chamado Frei João de São Matias.

De acordo com Cleide Oliveira, a opção de João pelo Carmelo teria como motivação os ideais de solidão e contemplação absoluta dos primeiros eremitas fundadores da ordem (OLIVEIRA, 2013, p. 187). Seriam esses os verdadeiros ideais? ou sua opção teria sido fruto do amadurecimento em sua formação humanística em Medina entre 1551 e 1563, portanto, fruto da convivência com freiras agostinianas e da própria formação jesuítica que

recebeu? O fato é que no ano seguinte (1564), professou seus votos como carmelita e viajou para Salamanca, onde estudou teologia e filosofia na prestigiosa universidade da cidade (na época, uma das quatro grandes da Europa, juntamente com Paris, Oxford e Bolonha) e no Colégio de San Andrés. Em 1567 foi ordenado sacerdote em Salamanca. Provavelmente ainda em 1567 por volta de setembro e outubro iniciou seus primeiros colóquios com Teresa d'Ávila em Medina, em uma época em que a Ordem Regular estava demasiadamente relaxada, passando por um processo de aburguesamento. Teresa, que tinha autorização para promover na Espanha a fundação de conventos reformados, o conquista para iniciar tal missão, procurando reconduzir o Carmelo à primitiva observância.

Com relação a esta questão, Cleide Oliveira (2013, p. 187) salienta que,

São João se desiludiu com o relaxamento da vida monástica em que viviam os Conventos Carmelitas, onde os ideais contemplativos que tanto o haviam atraído se haviam convertido em dócil sociabilidade que não satisfazia sua vocação de místico.

Portanto, frente a tal afirmação, eis que algumas indagações são suscitadas: vocação de Místico ou de

Reformador? Quais as grandes motivações em seu projeto? Considerando ser latente a necessidade de reforma do Carmelo, seria, portanto, nesse ínterim, em um contexto de tensão e perseguição que a dimensão mística, teria aflorado e a busca incessante do divino, o início de uma longa provação? Por ora, tais questões exercem apenas uma função provocativa, pois, não precisam encontrar respostas a partir de um colóquio direto e, sim, ir em busca da essência das prerrogativas da mística de São João da Cruz em seu Cântico Espiritual (CB).

Ademais, o fato é que no dia 28 de Novembro de 1568, no primeiro domingo do advento, inaugurou a vida reformada dos Carmelitas Descalços. Entre os anos de 1569-1572 esteve na condição de formador dos Carmelitas Descalços. Em 1572, em Ávila, tornou-se confessor e vigário do Mosteiro de Carmelitas da Encarnação, onde Teresa era priora. O contato com Teresa foi o início de uma experiência marcante, um toque sublime. Um encontro que provocou o florescer de uma reforma, principalmente na esfera espiritual.

Nesse sentido, cabe também salientar que a reforma empreendida por Teresa e João da Cruz, foi precedida de

um longo período de reformas que ocorreram ao longo do século XV com o chamado "movimento de observância", como no caso do Convento de Florença; de Gironda na Suíça e de Mântua, a partir de 1412-13. Outro caso foi na França com a Congregação Albiense a partir de 1499. No caso específico dos Carmelitas dedicaram-se a tentativas de reformas os priores gerais Nicolau Audet (1481± - 1562), João Batista Rossi (1507-78) e João Batista Caffardo (± 1592). Apesar disso, tais reformas acabaram por não atender ou conter o ímpeto do movimento reformista que passou a ser empreendido por Teresa e João da Cruz.

Em 1574, ocorreu a fundação das Carmelitas Descalças. A seguir entre os anos de 1575-1576, os Carmelitas Calçados de Ávila o levaram preso a Medina, sendo posteriormente libertado e sido restituído ao cargo por intermédio do Núncio. Entre os anos de 1577-78 foi encarcerado em Toledo, no convento dos Carmelitas descalços, durante oito meses, dando início a composição de seus poemas místicos. Faleceu em 14 de dezembro de 1591 aos 49 anos de idade. Foi Canonizado em 1726 e foi proclamado doutor da Igreja em 1926, há exatos 200 após sua canonização e após 335 anos de sua morte.

### 3 Elementos acerca da Obra, do Método e da Mística sanjuanista

O legado de São João da Cruz: engloba o seu magistério oral; escritos diversos (recolhidos por orientandos, amigos), poesias e os comentários das mesmas. Para José Vicente Rodrigues (1989, p. 397, *apud* SOUZA, 2010, p. 145), “tinha mais vocação de mestre de viva voz que de escritor ou mestre com a pluma<sup>4</sup>”, portanto, no magistério oral ele se sentia mais à vontade, mesmo considerando que magistério oral e escrito se interrelacionam e se enriquecem mutuamente. Afirma ainda Rodrigues, “um João da Cruz visto somente como escritor é um João da Cruz que falta algo tão importante como a metade de sua vida entregue ao magistério de viva voz” (RODRIGUES, 1989, p. 409, *apud* SOUZA, 2010, p. 146). Já Faustino Teixeira faz questão de enfatizar que:

a poesia de João da Cruz guarda um valor insólito e inaugural, que marca uma singularidade única, luminosa e insubstituível. São canções que perdem sua pureza original quando encorpadas pela estranha roupagem dos comentários anexados (TEIXEIRA, 2006, p. 62).

Portanto, depreende-se que com os “*comentários*” não se tem a construção emanada da experiência do

êxtase e sim dos seus vestígios e desdobramentos.

Apesar de tais peculiaridades entre o verso e a prosa sanjuanista, Faustino Teixeira comunga com a concepção de vários outros especialistas de que “há necessidade de uma compreensão mais global da obra, de forma a não ignorar nem a poesia nem a prosa [...], o contato mais aproximado com a prosa sanjuanista pode revelar facetas importantes para a revelação da riqueza de sua poesia, e vice-versa” (TEIXEIRA, 2006, p. 63). Dentre os inúmeros méritos e qualidades de João da Cruz, pode-se dizer que além de sua capacidade de “experimental”, ele foi capaz de sistematizar tais experiências e comunicá-las a outras pessoas, ressignificando-as (SOUZA, 2010, p. 150). Portanto, viver (experimental), escrever e comunicar constituem três níveis fundamentais para a compreensão dos traços pessoais e da doutrina construída por João da Cruz.

Para Frederico Ruiz Salvador, João da Cruz possuía uma “tríplice condição de místico, teólogo e mistagogo: recebe a graça, compreende-a, sabe comunicá-la” (RUIZ SALVADOR, *Apud* SOUZA, 2010, p. 150)<sup>5</sup>. Dada esta configuração, portanto, pode-se afirmar que sua obra representa uma fusão do

---

<sup>4</sup> RODRIGUES, José Vicente. **San Juan de la Cruz**: magistério oral y escritos breves. In: *Teresianum: Ephemerides Carmeliticae Teresianum*. Roma, Pontificia Facultas Theologica Sanctorum Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in Urbe, v. 40, p. 397-433, 1989.

---

<sup>5</sup> RUIZ SALVADOR, Frederico. *Místico e mestre*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 71.

mistagogo<sup>6</sup>, do poeta, do místico, do teólogo e do orientador espiritual (SOUZA, 2010, p. 150). Com relação ao estilo da produção literária do místico teresiano, caracterizava-se pelo “estilo dialogal”,

Baseado numa capacidade de abertura espiritual, mental e afetiva. Pessoa transparente em suas conversações, expressava-se de forma direta e sem dissimulações. Ao mesmo tempo, era uma pessoa capaz de conversas profundas, fugindo das superficialidades e conversações dispersivas [...] entrar em diálogo com ele implicava ver-se impactado por sua presença, postura e falas singulares (SOUZA, 2010, p. 147).

Além do estilo da produção que singulariza João da Cruz, convém destacar alguns aspectos relacionados aos métodos por ele utilizados. Um deles era a maiêutica socrática<sup>7</sup>, pois, estabelecia um diálogo com seu interlocutor por meio de questionamentos capazes de gerar uma discussão e, dessa forma, acabava suscitando a abordagem de uma temática. Também tinha como método a encenação e a elaboração de pequenas sentenças e ditos estimulantes, como os registrados em *Ditos de luz e amor*

(SOUZA, 2010, p. 147). Portanto, dadas as formas de elaboração de seu método, perpassado pela maiêutica e também por seu próprio estilo dialogal, tornaram-se de suma importância para sua vida, pois, lhe permitiu descobrir-se a si mesmo e, ainda, lhe deu a possibilidade de por meio da interlocução aprofundar sua experiência (SOUZA, 2010, p. 147).

Quanto ao seu magistério escrito, convém destacar que, o “ato de escrever” nunca foi prioridade para ele, pois, o que lhe era fundamental era viver e assumir as experiências do cotidiano (vivenciar), por isso seus escritos são de “circunstâncias e não orientados por um plano sistemático inicial (SOUZA, 2010, p. 148)”. Sua passagem do magistério oral para o escrito foi acontecendo lentamente, desde Ávila momento em que foi diretor espiritual do Mosteiro da Encarnação (1572-1577), até o momento de maior vitalidade como escritor no cárcere de Toledo (1577-1578), do qual o poema *Cântico Espiritual* e *A Fonte* brotaram, além de o *poema da Noite*, provavelmente após o período do cárcere. Os poemas revelam que no cárcere, “ele viveu grandes coisas, uma aventura espiritual extraordinária (SOUZA, 2010, p. 149)”. De uma certa forma, na mística sanjuanista, pode-se compreender no plano metafórico, os eventos de “prisão”, “cárcere”, “fuga” e “liberdade” que, na verdade, paradoxalmente, a liberdade foi conquistada em pleno cárcere, posto que, “a verdadeira fuga foi a conquista

---

<sup>6</sup> De acordo com o dicionário léxico, Sacerdote, que iniciava nos mistérios da religião. *Iniciador, mentor*.

<sup>7</sup> Do grego, “Dar a luz, parto das ideias”. A maiêutica consiste em fazer perguntas e analisar as respostas de maneira sucessiva até chegar à verdade ou contradição do enunciado. Ela estimula o pensamento a partir daquilo que não conhecem, ou seja, pela ignorância. MAIÊUTICA socrática. Disponível em: <filosofardofilosofia.blogspot.com>. Acesso em: set. 2014. Blog: Filosofando filosofia.

da liberdade espiritual (SOUZA, 2010, p. 149)<sup>8</sup>". Ao entrar no mérito de "como explicar que a prisão tenha libertado o poeta?", Carlos Frederico B. de Souza, salienta que além da indiscutível intensidade e profundidade da experiência vivida, há de se considerar também que a construção dos poemas exerceram um papel terapêutico fundamental na luta por sua sobrevivência física e psicológica, em uma verdadeira luta contra sua desintegração interior (SOUZA, 2010, p. 149).

Interessante também é estabelecer uma relação entre as concepções apresentadas por SOUZA (2010) e a visão de Karol Wojtyla (1948). Para este:

Sua obra não é um tratado de especulação mística, mas um testemunho: o testemunho da experiência. Diríamos que a teologia o brindou com os princípios e que os autores espirituais lhe ofereceram frases talhadas e matéria literária para construir uma obra nova, original e robusta, baseada na própria experiência. Uma experiência profunda da realidade sobrenatural que se comunica à alma, uma experiência de vital participação na vida íntima da Santíssima Trindade, uma experiência, enfim da fé como 'meio de união' com Deus (WOJTYLA, 1948, p. 16, destaque do autor).

Desse modo, é notório na concepção de Wojtyla (1948), uma visão mais abrangente e, acima de tudo, com

um viés muito bem definido em seu olhar sobre São João da Cruz, trata-se de alguém que fez uma experiência profunda, da qual a mística emana a partir dessa vivência (experiência). Sendo que, para ele tal realidade foi possível devido a vários fatores, como as influências teóricas presentes em suas concepções, o que não anula o seu talento e autonomia. Karol Wojtyla, ao discorrer sobre as influências na construção do pensamento de João da Cruz, salienta que:

Contava também com uma primorosa preparação no campo da literatura mística. Aparecem vestígios em sua obra; por exemplo: do Pseudo-Dionísio, de Santo Agostinho, de São Gregório Magno. A imitação de Cristo deve ter sido seu livro de cabeceira. E também os autores da escola renano-flamenca, dos quais tomou vários elementos, que logo transformará seu gênio e sua experiência (1948, p. 15)<sup>9</sup>.

Tais considerações são relevantes para que se possa compreender o místico, não como alguém que vive fora de seu tempo e sim, procurar obter elementos que possam auxiliar a compreendê-lo a partir de vários aspectos que exerceram de uma forma ou de outra alguma influência no seu labor intelectual. João da Cruz é um místico de "confluências e sínteses" (PACHO, 1997, p. 654 *Apud* SOUZA, 2010, p. 152)<sup>10</sup>. De acordo com Carlos Frederico B. de Souza (2010), ele não é

<sup>8</sup> CHAMPAGNE, René. **O muro e o Poema**: a vida e o pensamento de João da Cruz. Edições Loyola, São Paulo, 1994, p. 38-39.

<sup>9</sup> De acordo com o Pe. Bruno de Jesus Maria *Apud* Wojtyla (1948, p. 15).

<sup>10</sup> PACHO, Eulogio. **Estudos sanjuanistas II**. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1997, p. 654.

sincrético, nem eclético, pois, sua teologia mística não resulta de estudos comparativos e nem de sínteses eruditas. Segundo o autor, há dois fatores centrais que favorecem a convergências de várias tendências em seus escritos. O primeiro é de caráter temporal e conjuntural, pois, ao longo do século XVI espanhol houve a acumulação e a condensação de várias tradições anteriores. O segundo é de caráter pessoal, dada "a capacidade que João da Cruz tinha de abordar a realidade a partir de todas as angulações possíveis" (SOUZA 2010, p. 152).

Em Wojtyla (1948) já apresenta outro fator, a seu ver para compreender a essência e o método do místico João da Cruz é fundamental constatar que o seu pensar, agir e experimentar constituiu uma forma de reação às correntes doutrinárias de seu tempo. Segundo Karol Wojtyla (1948, p. 10-11),

Ninguém, com efeito, ignora que esses escritos constituem um muro de contenção e de reação contra algumas correntes errôneas de seu tempo, contra falsas doutrinas e contra perigosas tendências místicas, cujos efeitos perniciosos se projetavam na prática da vida cristã [...], "O Doutor Místico, de fato, reagindo contra as correntes de um misticismo vago e sentimental, ensinou intrepidamente que a fé é o meio próprio para a união da alma

com Deus; a fé com todas as suas conseqüências, a fé nua, a fé em austeridade e obediência intelectual.

De fato, há de se considerar outros elementos além das influências e das opções intelectuais de João da Cruz, uma leitura do seu próprio tempo, pois, além dos modelos de vida religiosa que não convergiam com o modo de vida a que aspirava, a segunda metade do séc. XVI esteve fortemente marcada pelos desdobramentos da Reforma. De modo geral, a poesia de João da Cruz explora elementos da sensibilidade e dos sentidos humanos. Ocorrendo a predominância de elementos sonoros, como a "musica calada", a "solidão sonora", "os rios rumorosos", o "canto das sereias"; outras recorrem a elementos visuais: "lâmpadas, fogos, resplendores, escuro, cego, luz", além da utilização de oximoros entre os versos. Portanto, "a poesia joãocruciana revela que nasce de uma experiência mística profunda associada a uma concepção bem elaborada em termos teológicos e grande capacidade estética" (SOUZA 2010, p. 154). Eis a seguir uma análise mais detida sobre uma das grandes experiências místicas e do legado de João da Cruz: *o Cântico Espiritual*.

#### 4 O Cântico Espiritual

Os estudos realizados por Faustino Teixeira (2006) procuram

apresentar uma conexão entre os elementos da mística sanjuanista com

outras tradições religiosas. Portanto, possui um caráter de estudo de mística comparada, sem deixar de aprofundar pormenorizadamente os elementos estruturantes da narrativa percorrendo os Rastros do Amado.

#### 4.1 A estrutura

Para Faustino Teixeira (2006, p. 58), a obra nasceu como um poema e as 31 primeiras estrofes foram feitas no cárcere de Toledo. Para ele, “essas estrofes formam o primeiro núcleo do poema, o chamado ‘protocântico’” (TEIXEIRA, 2006, p. 58). Outras três estrofes foram feitas em Baeza e cinco em Granada. Sendo que a estrofe de número 11 não consta no primeiro cântico e foi acrescentada posteriormente. Enfim, foi uma construção que perdurou ao longo de seis anos (1578-1584), escrito com uma profundidade mística, praticamente registrado na alma, que superou até mesmo a necessidade imediata de um registro escrito, passando por momentos inusitados e tensos, como a fuga da prisão, e, por outros de profunda solidão em noites intermináveis.

Cleide Oliveira (2013) ressalta que nem todos os comentadores de São João concordam com a escrita de seus poemas na prisão. Admitindo, de certa forma, a inspiração da temática e até mesmo a construção de alguns versos ali. Não obstante, para a autora, “o

episódio da prisão em Toledo interessa pela influência decisiva que terá na simbologia da *noche oscura*, central na poética e na mística de São João” (OLIVEIRA, 2013, p. 188). Por sua vez, Faustino Teixeira, revela-se admirado que “versos tão carregados de serenidade e marcados por uma singular atmosfera estética possam ter brotado na dura solidão e miséria de um calabouço” (2006, p. 60) e recorre a Ruiz (1995, p. 29), para quem “em condições de estreitamento, obscuridade, paralisia, odor repugnante, ‘numa tumba’, compôs o poema com maior sensação de espaço largo, paisagem, movimento, perfume da poesia espanhola”.

Com relação aos elementos estruturantes do Cântico espiritual, esclarece Teixeira, há duas redações distintas do Cântico Espiritual, conhecidas como Cântico A (CA) e Cântico B (CB). A primeira com 30 estrofes, e a segunda, com 40 estrofes. O elemento diferenciador é a 11ª estrofe introduzida no Cântico B (CB), o que provocou uma alteração na sequência primitiva. De acordo com Faustino Teixeira (2006, p. 64-65),

a intenção de João da Cruz foi favorecer uma maior clareza na apresentação das etapas e do processo de desenvolvimento da vida espiritual. Ficando assim definidos, o CA reflete a desordem vital da experiência, e o CB, o rigor sistemático da docência.

Karol Wojtyła (1948) faz questão de ressaltar a polêmica em torno da

autenticidade dos textos sanjuanistas, em especial sobre o Cântico. Segundo ele,

a disputa surgiu a partir da edição de obras completas do santo em 1912 e incluiu um texto de Cântico tomado do manuscrito chamado B. Dom Chevalier negou a autenticidade sanjoanista do códice B, sustentando que o único texto autêntico era o de códice A. O texto B também é conhecido com o nome 'códice de sanlúcar de Barrameda' [...] segundo Dom Chevalier<sup>11</sup>, o texto B não é de São João da Cruz, mas de algum discípulo seu, que teria manipulado o texto A, isto é, o único autêntico (WOJTYLA, 1948, p. 21).

Nesse sentido houve uma forte crítica dos carmelitas, totalmente contrários a tal hipótese, como é o caso de Pe. Silvério de Santa Teresa e o Pe. Gabriel de Santa Maria Madalena, que defendem a autenticidade do Cântico B, argumentando que as anotações marginais do códice A indicam uma reelaboração do texto, fornecendo o Cântico B. Wojtyla (1948), optou em utilizar em sua tese de doutorado (1948) a edição crítica das obras de São João da Cruz, feita pelo Pe. Silvério de Santa Teresa, portanto, considerando a veracidade das duas versões.

Esclarecidas as polêmicas em torno da questão da autenticidade, Wojtyla (1948, p. 256) faz algumas considerações acerca do Cântico Espiritual. Para ele, "São João da Cruz se

preocupou mais em descrever a experiência mística do que em sistematizá-la". Wojtyla frisa que "o texto B é mais preciso que o texto A, porém a substância doutrinal é a mesma. O que em um e outro se ensina já o conhecemos: as criaturas não são o meio adequado de união; a fé, sim." (WOJTYLA, 1948, p. 256).

#### 4.2. As Vias do Caminho Místico e os elementos da narrativa

Faustino Teixeira (2006) propõe uma análise do *Cântico* por meio de três tradicionais vias do caminho místico: "a via purgativa" (purificação); "a via iluminativa" (de iluminação interior) e a "via unitiva" (de união com Deus) TEIXEIRA (2006, p. 68). Sendo tais vias a revelação de um caminho progressivo e ascensional. Para Cleide Oliveira (2013), "o *Cântico* apresenta-se, assim, como metáfora do processo místico que conduz o homem mortal até Deus" (OLIVEIRA, 2013, p. 194). Os dois autores convergem ao apresentarem uma estrutura analítica para o *Cântico Espiritual B*, sistematizada a seguir.

---

<sup>11</sup> CHEVALIER, Philippe. Le "Cantique Spirituel" interpolé: série de artigos em "La Vie Spirituelle" (1926-1930).

**Quadro 1: Elementos Estruturantes no *Cântico Espiritual B***

| VIA                | ESTROFES   | CARACTERÍSTICAS   |
|--------------------|------------|---|
| <b>Purgativa</b>   | CB I-V     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Marca o momento inicial de busca, caracterizado pela purificação da alma e da luta contra os desvios (TEIXEIRA, 2006, p. 69);</li> <li>• Momento em que a Alma expõe suas feridas espirituais e declara que essas feridas espirituais só podem ser curadas com a “presença e a figura” do Amado (OLIVEIRA, 2013, p. 194).</li> </ul>   |
| <b>Iluminativa</b> | CB VI-XIII | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Já expressa um maior crescimento da vida espiritual, indicando uma proficiência na prática das virtudes (TEIXEIRA, 2006, p. 69);</li> <li>• Considerada por Oliveira (2013) como via intermediária, na qual o Amado fala pela primeira vez, e a Alma novamente tem como interlocutores as forças anímicas da natureza e, também, seres mitológicos, já agora pacificada pela recordação do que o Amado representa em sua vida.</li> </ul>  |
| <b>Unitiva</b>     | CB XIV-XL  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• De acordo com Oliveira (2013, p. 194-195): <ul style="list-style-type: none"> <li>◦ Nas estrofes 14-15 é o momento em que Amante e Amado se encontram em um <i>locus amenus</i> anteriormente preparado para seu deleite;</li> <li>◦ Nas estrofes 17-26 narra-se a união mística dos amantes, em um Éden paradisíaco para a redenção da Alma perdida por meio da renovação em Cristo, o segundo Adão;</li> <li>◦ Nas estrofes 27-31, há a consumação do casamento místico;</li> <li>◦ Nas estrofes 32-34 e 35-39 o enfoque está na narrativa das delícias amorosas da união entre Amante e Amado e um novo monólogo da Alma, mas sem o desespero pela ausência do Amado.</li> </ul> </li> <li>• Conforme Teixeira (2006, p. 69): <ul style="list-style-type: none"> <li>◦ A via unitiva revela a expressão superior da vida mística de união com Deus;</li> <li>◦ Há uma distinção feita por João da Cruz entre desposório e matrimônio espiritual. O desposório traduz uma promessa e disposição de união (CB 13) e ainda está marcado por ausências, perturbações e aflições (CB15-30). Já o Matrimônio traduz uma purificação total, revelando uma grande harmonia do ser humano em orientação para Deus (CB 22 e 26).</li> </ul> </li> </ul> |

**Fonte: Adaptado de Teixeira (2006); Oliveira (2013).**

A hermenêutica de São João, do *Cântico dos Cânticos*, revela o encontro amoroso do povo israelita e seu Deus, ou como as núpcias do Cristo com sua Igreja. Daí a utilização do símbolo nupcial como um recurso místico para o inefável (OLIVEIRA 2013, p. 191). A autora salienta também que a utilização do erótico não é privilégio da mística de

São João da Cruz, posto que, aparece em outras tradições religiosas, como o hinduísmo, o budismo e o sufismo árabe. Não obstante, é necessário compreender as nuances entre o erótico e o erotismo místico, “se no erotismo a fusão entre fragmento e todo se dá de forma objetiva e pontual, na mística a busca pela reconciliação com o divino/sagrado

permanecerá como ideal a ser incansavelmente perseguido” (OLIVEIRA 2013, p. 193).

A utilização de uma retórica feminina, apresenta uma forte semelhança à tradição trovadoresca do medievo europeu. João da Cruz torna-se ímpar ao desenvolver uma mística que se enquadra na “esfera da passividade (BINGEMER, 2004, p. 55)”, muito associada ao *feminino*, entendido como receptor de uma ação externa que lhe foge ao controle.

[...] há ainda mais beleza, inquietação, rigor estético e especulação intelectual nesse espanhol quinhentista que se serviu de gêneros tradicionais da literatura (romances e cantares medievais, metros e formas renascentistas) para cunhar uma vigorosa poesia espiritual que dialoga ainda com um dos livros mais belos (e eróticos) da literatura mundial: *o Cântico dos Cânticos*, um dos livros canônicos da Bíblia cristã (OLIVEIRA, 2013, p. 189, destaques da autora).

Cleide Oliveira sugere uma comparação com o canônico *Cântico dos Cânticos*, a fim de explicitar a intertextualidade com o Cântico Espiritual sanjuanista. A partir desta analogia intertextual, Cleide Oliveira (2013), menciona alguns aspectos que, a seu ver são significativos, como: a ausência do amado e a atitude evidenciada pela voz lírica feminina de partir para procurá-lo; no caminho dessa busca, muitos são interpelados: os guardas da cidade, as “filhas de Jerusalém” (CC 3,2 e 5,8), os pastores

(CE, II) e as criaturas do campo (CE, IV). Para a autora, por “criaturas”, entende-se, todo o conjunto da natureza, possuidora de vida própria e, por isso, ter a possibilidade de visto o amado e o seu possível paradeiro (OLIVEIRA, 2013, p. 191). A *Amada* estava em busca de pistas que pudessem sanar sua aflição. Nessa procura, portanto, há uma certa frustração contínua, apesar disso, a inquietação não cessa e, peremptoriamente, a esperança alimenta ainda mais tal busca, mesmo a ausência do amado lhe causando enfermidade e dor, pois, está “doente de amor” (CC, 5, 8) e sente que vai morrer por essa dor (CE, II). Ainda que a Alma vague perdida e ferida pela morte pela ausência do Amado, não há nela desespero, apenas esperança, fé e amor, as três maiores virtudes cristãs, como nos ensina Paulo, o apóstolo (OLIVEIRA 2013, p. 198).

Ao analisar as primeiras estrofes do Cântico Espiritual, Faustino Teixeira (2006) salienta dois elementos cruciais que constituem uma condição fundamental para a compreensão do Cântico Espiritual, como um todo. O primeiro refere-se a essa metáfora da fuga ou o *ocultamento do Amado*, responsável pela atitude imediata da Amada, de partir em busca. O que justifica essa fuga, mesmo causando dor na Amada? Que motivos não permitem o encontro? Eis, portanto, o cerne da questão. A Amada precisa fazer o seu *caminho purgativo*, voltando-se para

dentro de si, procurando romper com velhos hábitos que, por ventura, não estejam lhe permitindo alcançar seu Amado. Nesse sentido, é possível perceber o segundo elemento: “Onde é que te escondeste...”. Sem a *via purgativa* não é possível perceber e alcançar o Amado, pois, ele habita o interior da alma, porém a Amada não o percebe, e volta-se ao exterior a interrogar bosques, criaturas (...), o que evidencia a necessidade não apenas de um caminho purgativo, mas também a atitude de voltar-se para o seu interior e, assim, avançar em sua jornada espiritual.

Souza (2010), salienta outros elementos que podem estar relacionados a busca infrutífera da Amada. Para ele

a dificuldade nessa busca de Deus se deve a várias razões. Primeiro, ao fato de a alma buscar algo de Deus – sentimentos, revelações, emoções, consolos, etc. – e não a Deus em si mesmo, que se encontra em seu interior. Depois, o procura onde não está e não pode ser encontrado: nessas mesmas emoções, consolos, notícias de Deus ou nas criaturas. [...] Em suma, a pessoa busca sempre algo de Deus à sua maneira, em vez de se colocar em atitude de disponibilidade e humildade para acolhê-lo (SOUZA, 2010, p. 208).

No que se refere a intertextualidade com o Cântico dos Cânticos, é importante mencionar também, outro aspecto apontado por Faustino Teixeira (2006). Para ele, João da Cruz trabalha com imagens que

também são presentes no livro canônico, como: um Amado ausente; uma partida; uma ferida; e um grito de dor.

Com a *via iluminativa* a partir da 6ª estrofe, torna-se notório o desencanto da Amada a partir das notícias recebidas de mensageiros. Ela cai em si, reclamando: “não queiras enviar um outro mensageiro, que não sabem dizer-me quanto anseio” (CB 6). Os relatos da ausência e do desencontro geraram dor, a ferida e o morrer de amor. Para João da Cruz, das três formas de sofrimento, o morrer de amor é a mais intensa, pois, é como “uma chaga afistulada pelo toque de notícia altíssima da Divindade” (CB 7,4). A semântica presente nestes versos da *via iluminativa* também querem apresentar uma concepção fundamental do místico carmelita. Para ele “tudo quanto nesta vida se pode conhecer a respeito de Deus, por muito que seja, não é conhecimento verdadeiro” (CB 6,5). Na 12ª estrofe, Teixeira (2006), afirma que João da Cruz prepara o passo culminante de seu itinerário místico.

## XII

Ó cristalina fonte,  
Se nesses teus semblantes prateados  
Formasses de repente  
Os olhos desejados  
Que tenho nas entranhas debuxados!

A Amada tem a possibilidade de tocar o limiar do Mistério. A estrofe soluciona o início do dilema aberto com o 1º verso (CB 1), “Onde é que te escondeste?”, o Amado se revela nela

mesma. Faustino Teixeira, destaca que João da Cruz em sua explicação, assinala que os “semblantes prateados” da cristalina fonte “cobrem o ouro dos divinos raios. O desenho da Amada brota de seu interior e se reflete na claríssima nascente (TEIXEIRA, 2006, p. 81). O momento culminante do Cântico Espiritual ocorre na 14ª e 15ª estrofe, no início da *Via Unitiva*. Momento em que situa-se “o núcleo de intensidade artística e mítica do poema, quando, então irá ocorrer o êxtase transformante” (TEIXEIRA, 2006, p. 84). Trata-se, portanto do momento que revela a etapa final do longo caminho do itinerário místico e espiritual, perpassado pelas fases purgativa e iluminativa. Assim, a Amada, conforme nos diz João da Cruz:

não faz outra coisa senão a contar e cantar as magnificências de seu Amado, conhecidas e gozadas nessa união do desposório. Assim, nas demais canções já não se fala de penas e ânsias, como fazia anteriormente, mas só trata da comunicação e exercício de amor suave e pacífico, com seu Amado (CB 14, 2).

Tal realidade pode ser observada a seguir:

ESPOSA

No Amado acho as montanhas,  
Os vales solitários, nemorosos,  
As ilhas mais estranhas,  
Os rios rumorosos,  
E o sussurro dos ares amorosos;

XV

A noite sossegada,  
Quase aos levantes do raiar da aurora;  
A música calada,

A solidão sonora,  
A ceia que recreia e que enamora.

A análise destas duas únicas estrofes abre grandes possibilidades hermenêuticas já realizadas por tantos especialistas e por autores clássicos, como o historiador e filósofo francês Michel de Certeau ou simplesmente por aventureiros do mistério e do enigma que conseguiram se deleitar nas profundezas dos vestígios fornecidos por uma mística cruciana. Nos versos 3 e 4 da estrofe XV, é possível observar a utilização do oxímoro, cuja ocorrência está em: A música ...sonora e A solidão...calada, provocando um efeito diferenciado no conjunto da estrofe.

Tecendo considerações sobre o Cântico 13, Wojtyla (1948), afirma que:

A união e abraço da alma com a Substância divina, também chamada ‘toque substancial’ – está relacionada a inteligência obscura e amorosa. E esta, com a fé. Eis aqui a razão de por que é preciso analisar a fundo esta parte do Cântico. Achamos agora idêntica doutrina sobre o ‘toque’ das perfeições divinas na ‘substância’ da alma, que sucede o casamento espiritual, e deste resulta uma ‘elevadíssima e saborosíssima inteligência de Deus e de suas virtudes no entendimento. É o mesmo que ensina em Subida II 24,4 e em II 32. (p. 278, destaques do autor).

Desse modo é possível perceber a profundidade das diversas dimensões (filosóficas, teológicas, espirituais) que abarcam a mística sanjuanista. O encontro, o casamento espiritual, constituem um entrelaçamento final na tessitura construída ao longo do

itinerário espiritual. Amor, fé, graça, esperança, sabedoria, passam a viver uma só realidade transbordante em um momento áureo de plenitude, gozo e júbilo, conforme ressalta Faustino Teixeira, pois, para ele, na 36ª estrofe aparece o convite mais ousado e ao mesmo tempo a revelar a dimensão profunda da união mística:

Gozemo-nos, Amado, e vamos ver em tua formosura o monte e o escarpado, donde mana água pura; entremos inda mais nesta espessura (CB 36). A Amada foi transfigurada em pomba e convida o Amado para o gozo mútuo e para alçar vôo (sic) em 'busca do monte e o escarpado', onde poderão adentrar-se na espessura. São João da Cruz revela que é um convite para 'embrenhar-se mais em Deus' (CB 36, 11) (TEIXEIRA, 2006, p. 96).

## 5 Considerações finais

Como foi citado no início deste artigo, constitui um grande desafio percorrer os 191 versos do Cântico Espiritual de São João da Cruz e, acolher o convite do poeta místico para uma jornada espiritual para dentro de si mesmo, procurando adentrar nas entranhas da alma, em um exercício de esvaziar-se totalmente de si, preparando-se para uma experiência única o do amor transbordante. Encontrar adjetivos para definir o místico Carmelita do século XVI constitui uma tarefa vã, dadas a grandiosidade de sua obra e, acima de tudo de sua experiência. Resta-nos, portanto, então uma questão: Que Deus é este que nos é apresentado? Que Deus é este que provoca, ausenta-se, não se revela e, por fim, parte com a Amada para a plenitude?

Nesta breve abordagem, a opção por procurar adentrar na mística sanjuanista a partir de vários olhares foi fundamental para enfatizar o potencial hermenêutico de sua obra e, acima de tudo, identificar em que momentos as concepções dos autores aqui trabalhados por ventura se distanciam e em que momentos apresentam uma certa aproximação. Dessa forma, foi possível apresentar, mesmo que de forma breve uma visão coesa e integrada um olhar da dimensão entre Mística e Poesia, possibilitando uma interface entre Religião e Literatura a partir dos elementos constitutivos da mística de São João da Cruz tendo como matéria prima o seu Cântico Espiritual.

## Referências

BOAGA, Emanuele, Ordem do Carmo. **Como Pedras Vivas...** para ler a

história e a vida do Carmelo, Roma, 1989.

CARVALHO, Vinicius Mariano de. **A poesia da mística e a mística da poesia**. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, nº 25, p. 53-74, jan./mar. 2012.

CHAMPAGNE, René. **O muro e o Poema**: a vida e o pensamento de João da Cruz. Edições Loyola, São Paulo, 1994.

COSTA JÚNIOR, Josias da. Religião e literatura na poesia mística de Adélia Prado. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 120-135, jan./mar. 2012.

MAGALHÃES, Antonio Carlos Melo de. Literatura e Sagrado, Literatura e Religião: conflitos e perspectivas. In: CONCEIÇÃO, Douglas Rodrigues da; MORAES JÚNIOR, Manoel. **Religião no Brasil**: ciência, cultura, política e literatura. São Paulo, Fonte Editorial, 2013, p. 29-40.

MAGALHÃES, Antonio Carlos Melo de. Cri, por isso falei. Pressupostos e chances da Teologia Narrativa. **Epistêmê** (Feira de Santana), Feira de Santana, v. 2, n.2, p. 9-21, 2000.

OLIVEIRA, Cleide. **O poético, o erótico e o sagrado**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

RUIZ SALVADOR, Federico; RODRÍGUEZ, José Vicente. **Dios habla en la noche**. Madrid, España: Editorial de Espiritualidad, 1990.

RUIZ SALVADOR, Federico. **Místico e mestre**, Petrópolis: Vozes, 1995.

SANTIN, Dom Frei Wilmar. **Página Carmelita**: História Carmelita. Disponível em:

<<http://migre.me/oU3QV>>. Acesso em: 23 de set. 2014. Blog: Página Carmelita.

SÃO JOÃO DA CRUZ. **Obras Completas**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. **A mística do coração**: a senda cordial de Ibn 'Arabi e João da Cruz. São Paulo, Paulinas, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. Nos rastros do Amado – O Cântico espiritual de João da Cruz. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Nas teias da delicadeza**: itinerários místicos. São Paulo: Paulinas, 2006.

WOJTYLA, Karol. **A Doutrina da fé segundo São João da Cruz**. Tese (Doutorado em Teologia) Orientada por R. Garrigou Lagrange O.P. no Angelicum de Roma, Roma, 1948. Disponível em: <<http://migre.me/oU3Mp>>. Acesso em: 23 set. 2014.

Artigo recebido em 30 de outubro de 2014.  
Aceito em 26 de dezembro de 2014.

## Ele nos deu histórias: exemplos de intertextualidade entre a narrativa bíblica e a Obra de Machado de Assis

He gave us stories: examples of intertextuality between the biblical narrative and the work of Machado de Assis

Alexandre de Jesus dos Prazeres<sup>1</sup>

### Resumo

O foco deste texto é despertar o interesse pelo estudo da Bíblia, não somente devido ao seu valor como texto de religião, mas principalmente pelo seu valor literário. E, para isto, o artigo demonstrará, de modo breve, algumas características da narrativa bíblica; e por meio do conceito linguístico de intertextualidade, apresentará alguns exemplos da influência das narrativas bíblicas em textos do escritor brasileiro, Machado de Assis.

**Palavras-chave:** Bíblia. Literatura. Interface. Hermenêutica.

### Abstract

The focus of this text is to awaken interest in the study of the Bible, not only because of its value as text religion, but mainly for their literary value. And for this, the article will demonstrate, briefly, some features of the biblical narrative, and through the linguistic concept of intertextuality. It will show some examples of the influence of the biblical narratives in the texts of the Brazilian writer Machado de Assis.

**Keywords:** Bible. Literature. Interface. Hermeneutics.

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe - UFS. Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, e membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações da mesma instituição. Atualmente é Professor Substituto Assistente da Universidade Federal de Sergipe no Núcleo de Ciências da Religião. Tem experiência na área de Teologia e Hermenêutica, com ênfase em Teologia Exegética do Novo e do Antigo Testamentos, História e Religiosidades, História do Ensino Religioso no Brasil, Materiais Didáticos do Ensino Religioso e Campo Religioso no Brasil. Email: [sealex\\_livia@hotmail.com](mailto:sealex_livia@hotmail.com)

## 1 Introdução

Ao propormos o estudo da Bíblia como literatura, parece não haver qualquer antagonismo de termos, mas isto é apenas aparente. Atualmente tais termos são estranhos entre si, pois se o estranhamento não ocorre na teoria, ocorre na prática.

Os teólogos, com suas exceções, não se interessam em estudar a Bíblia como literatura. E os críticos literários, por sua vez, relegam o livro a um plano secundário diante dos clássicos, suscitando, naturalmente, a questão: por qual motivo?

De imediato, podem ser percebidos dois motivos. O primeiro deve-se ao fato de se tratar a Bíblia unicamente como “texto sagrado”. Como destaca Alter (1998, p. 16):

O único motivo óbvio para a ausência por tanto tempo de interesse literário acadêmico pela Bíblia é que, em contraste com a literatura grega e latina, a Bíblia foi considerada durante muitos séculos, tanto por cristãos quanto por judeus, a fonte unitária e primária da verdade de revelação divina.

E o segundo deve-se a uma reação à análise excessivamente religiosa da Bíblia. Ou seja, a ênfase religiosa no estudo dos textos bíblicos conduziu os racionalistas a uma leitura crítica da Bíblia, devido a sua linguagem fantástica e sobrenatural. Para estes, é passível de aceitação somente aquilo que nela possa ser provado historicamente

mediante análise crítica.

Devido a estes motivos, o título deste artigo é provocador tanto para os religiosos quanto para os críticos literários. Para os religiosos, por expor o conceito de que se Deus revelou à humanidade informações sobre a sua vontade, ele fez isto através de histórias, narrativas, gêneros literários, um veículo de comunicação humano. E para os estudiosos de literatura, por conduzi-los ao mesmo entendimento, porém por outra via, uma não meramente religiosa, mas a do reconhecimento de que além de um livro sagrado a Bíblia é também uma obra literária repleta de histórias emocionantes, que serviram como inspiração para importantes obras da literatura universal no Ocidente.

Em *Abaixo as verdades sagradas*, Harold Bloom, crítico literário estadunidense, se debruça sobre textos e autores mestres da literatura universal – o Antigo Testamento, Homero, Kafka, Beckett, Virgílio, Dante, Chaucer, Shakespeare, Freud e muitos outros – em busca de matrizes de representação que até hoje determinam nossas concepções da realidade e do sublime. Bloom (2012, p. 13-14) afirma:

Tudo o que qualquer um de nós pode dizer é que o Gênesis e o Êxodo, a Ilíada e a Odisseia inauguram a força na literatura ou o sublime, e, então, avaliamos Dante e Chaucer, Cervantes e Shakespeare, Tolstói

e Proust, com relação àquele padrão de medida.

Antonio Magalhães (2008, p. 14), no artigo *A Bíblia como obra literária*, apresenta uma reflexão sobre importantes textos acerca da relação entre religião monoteísta e literatura e da Bíblia como obra literária que foram publicados/traduzidos nos últimos anos, destacando a *Schicksal-Gott-Fiktion: Die Bibel als literarisches Meisterwerk* (2005), de Hans-Peter Schmidt; *Schrift und Gedächtnis: Archäologie der literarischen Kommunikation* (2004), de Jan Assmann/Aleida Assmann e Christian Hardmeier; e *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (2003), de Jan Assmann. Também mencionando os textos de Harold Bloom, *O livro de J* (1992), *Jesus e Javé: os nomes divinos* (2006); de Jack Miles, *Deus: uma biografia* (1997) e *Cristo: uma crise na existência de Deus* (2002); de Robert Alter, *A arte da narrativa bíblica* (2007); de Northrop Frye, *Código dos Códigos: A Bíblia e a Literatura* (2004). Destacando ainda que apesar da grande diversidade existente entre estes autores sobre os textos escolhidos para a aplicação de suas teorias, cuja diversidade de pressupostos hermenêuticos também é algo a ser notado, todos têm em comum algumas teses: 1) A Bíblia é interpretada como obra literária, o que implica em lê-la a partir das teorias literárias apropriadas, levando em conta tramas, personagens, estética, densidade narrativa; 2) A Bíblia

é lida em sua pluralidade de narrativas, mas a partir de certa continuidade que existe nas “biografias” de seus personagens, algo importante para boa parte da literatura; 3) A Bíblia é considerada obra basilar da literatura ocidental, emprestando-lhe temas, técnicas, personagens fortes, tramas sucintas mas cheias de suspense e criatividade, ao contrário de outra obra basilar da literatura ocidental, os textos de Homero, pelo fato deste ser detalhista na descrição das personagens e das ações.

Além das obras citadas, não se deve esquecer *Mimesis* de Erich Auerbach, uma obra crucial em mostrar o caminho para a união da tradição crítica secular com a religiosa. Sobre esta obra Robert Alter e Frank Kermode (1997, p. 14-15), no *Guia literário da Bíblia*, destaca:

Os primeiros capítulos, comparando a narrativa do Antigo Testamento com a narrativa homérica e meditando a relação única do realismo da linguagem comum com os elevados significados “figurais” nos Evangelhos, não apenas ofereceram novas perspectiva sobre a própria Bíblia, como sugeriram novas relações entre as realizações dos escritores bíblicos e toda a tradição da literatura ocidental.

Como uma contribuição a este importante debate, o foco deste texto é despertar o interesse pelo estudo da Bíblia, não somente devido ao seu valor como texto de religião, mas principalmente pelo seu valor literário.

Para isto, o texto demonstrará algumas características da narrativa bíblica; e por meio do conceito lingüístico de intertextualidade, apresentará alguns exemplos da influência das narrativas bíblicas nos textos do escritor brasileiro, Machado de Assis.

Ao demonstrar tais exemplos da influência da narrativa bíblica presente na obra machadiana, pretende-se (além de revelar que o estudo de signos e

padrões repetidos no texto bíblico permite comparar as suas narrativas aos grandes clássicos da literatura) despertar o interesse pelo estudo dos textos bíblicos numa perspectiva literária, devido a sua importância para o entendimento da literatura no ocidente. Com este intuito, a obra de Machado de Assis foi tomada como um caso na literatura brasileira.

## 2 Fundamentação teórica

Como fundamentos conceituais, serão utilizados os conceitos de dialogismo e de polifonia, legado de Bakhtin, e interpretados por seus discípulos, que adotaram os termos intertextualidade e interdiscursividade.

### 2.1 Intertextualidade

No conceito de intertextualidade, jaz a noção de que os textos possuem relações entre si, vinculam-se uns aos outros. Izidoro Blikstein (2003, p. 45) expõe que o discurso nunca é totalmente autônomo, pois suportado por toda uma intertextualidade, não é falado por uma única voz, mas por muitas vozes, geradoras de muitos textos que se entrecruzam no tempo e no espaço.

Por sua vez, Luiz Fiorin (2003, p. 29-31) esclarece que o conceito de intertextualidade concerne ao processo de construção, reprodução ou

transformação do sentido. E que a intertextualidade é o processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir o sentido incorporado, seja para transformá-lo. Deste modo, há pelo menos três processos na intertextualidade: a citação, a alusão e a estilização. A citação<sup>2</sup> pode confirmar ou alterar o sentido do texto citado; já na alusão, as palavras da fonte não são citadas por completo, mas reproduzem-se construções sintáticas; e, por sua vez, a estilização é a reprodução do conjunto dos procedimentos do discurso de outrem.

Ao conceber-se o significado de intertextualidade, se lida com a relação entre texto e intertexto. Este entendido como um texto ou um *corpus* de textos que existe antes e debaixo de um

---

<sup>2</sup> Ao nos referirmos a citação não nos referimos à citação de textos não-artísticos, tais como os textos acadêmicos, que devem trazê-las de forma explícita, e identificando a fonte ao pé da página ou no próprio corpo do texto.

determinado texto e que se pode decifrar sob a estrutura de superfície deste último. Isto torna justificável a designação “subtexto” utilizada por diversos autores como equivalente à de intertexto. O termo “subtexto” remete, sob os pontos de vista temporal e espacial, para uma espécie de “texto palimpséstico”, um texto absorvido e apagado por outro, para uma camada textual anterior que interfere na estratificação de outro texto e que aflora, sob forma latente ou explícita, na estrutura de superfície deste outro texto (SILVA, 2006, p. 626).

## 2.2 Interdiscursividade

Há uma distinção entre interdiscursividade e intertextualidade. A intertextualidade fica reservada apenas para os casos em que a relação

discursiva é materializada em textos. Isso significa que a intertextualidade pressupõe sempre uma interdiscursividade, mas que o contrário não é verdadeiro. Por exemplo, quando a relação dialógica não se manifesta no texto, temos interdiscursividade, mas não intertextualidade (FIORIN, 2006, p. 181).

Já a interdiscursividade é o processo em que se incorporam percursos temáticos ou percursos figurativos, ou seja, temas e figuras de um discurso em outro, havendo dois processos interdiscursivos: a citação e a alusão. A citação ocorre quando um discurso reproduz ideias, temas ou figuras de outros discursos; e a alusão ocorre quando se incorporam temas ou figuras de um discurso que vai servir de contexto para a compreensão do que foi incorporado (FIORIN, 2003, p. 32-34).

## 3 Considerações sobre a narrativa bíblica

Aqui, serão considerados alguns elementos, que podem servir como tópicos introdutórios para uma leitura das histórias bíblicas com um “novo olhar”, diferente do exclusivamente religioso.

Destaca-se que a narrativa é o gênero mais comum na Bíblia, com bem mais que um terço de toda a Bíblia nesta forma. Em termos de divisões do cânon

hebraico <sup>3</sup>, a narrativa é o gênero predominante na Torá; em todos os livros dos Profetas Anteriores; em alguns dos Profetas Posteriores; e também em vários dos Escritos. Ela também domina os Evangelhos e o livro de Atos. A narrativa é claramente a principal

---

<sup>3</sup> O Cânon Hebraico está dividido em três partes: Torá: O Pentateuco; Profetas: Anteriores (Josué, Juízes, Samuel, Reis), Posteriores (Isaías, Jeremias, Ezequiel e os 12 profetas menores); Escritos: Poetas (Jó, Salmos, Provérbios), Cinco Pequenos Rolos (Rute, Cantares, Eclesiastes, Lamentações, Ester), As Histórias (Daniel, Esdras, Neemias, Crônicas).

estrutura de sustentação da Bíblia (KAISER, 2002, p. 65).

### 3.1 A Bíblia: uma obra clássica de literatura

Já foi dito que há pouco esforço em relação à pesquisa da Bíblia como uma “obra clássica de literatura”, mas o que caracteriza um livro como “uma obra clássica de literatura”? Italo Calvino (2007, p. 9-16), em *Por Que Ler Os Clássicos*, apresenta 14 propostas de definição (perfeitamente aplicáveis a Bíblia) do que é “uma obra clássica de literatura”:

- a) Os clássicos são aqueles livros dos quais, em geral, se ouve dizer: “Estou relendo...” e nunca “Estou lendo...”
- b) Dizem-se clássicos aqueles livros que constituem uma riqueza para quem os tenha lido e amado; mas constituem uma riqueza não menor para quem se reserva a sorte de lê-los pela primeira vez nas melhores condições para apreciá-los.
- c) Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual.
- d) Toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primeira.
- e) Toda primeira leitura de um clássico é na realidade uma releitura.
- f) Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer.
- g) Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes).
- h) Um clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente a repele para longe.
- i) Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos.
- j) Chama-se de clássico um livro que se configura como equivalente do universo, à semelhança dos antigos talismãs.
- k) O “seu” clássico é aquele que

não pode ser-lhe indiferente e que serve para definir a você próprio em relação e talvez em contraste com ele.

- l) Um clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele reconhece logo o seu lugar na genealogia.
- m) É clássico aquilo que tende a relegar as atualidades à posição de barulho de fundo, mas ao mesmo tempo não pode prescindir desse barulho de fundo.
- n) É clássico aquilo que persiste como rumor mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível.

E no que é tocante à denominação da Bíblia como "literatura", João Cesário Leonel Ferreira (2008, p. 9-10) esclarece que a "literatura" possui uma determinada relação com a realidade, e apresenta certas propriedades de linguagem, tendo este dois aspectos interligados. Na relação da "literatura" com a realidade, são úteis os conceitos de "estética" e os de "mimesis" e de "poiesis" expostos por Aristóteles em seu livro *Poética*. "Mimesis" e "poiesis" significam imitação / representação e criação respectivamente. Com eles quer-se afirmar que uma obra literária não é

uma "cópia" ou "descrição" da realidade, mas por usar a linguagem que se constitui em "signos" gráficos e sonoros, ela é uma reconstrução do mundo a partir da percepção do artista, de modo a transmitir aos leitores uma visão particular da realidade. Soma-se a esses elementos o "estético", entendido como a função do texto primordialmente voltada para si mesma, mediante seus dados internos, que o mantém em pé e lhe dá densidade, independente de vínculos práticos ou funcionais com o real.

Ao apresentar certas propriedades de linguagem, encontra na linguagem metafórica seu principal vetor, criando aquilo que os formalistas chamaram de "desfamiliarização", ou seja, o estranhamento criado por determinada apropriação da linguagem e de recursos literários, de modo a diferenciar-se do uso cotidiano.

E conclui afirmando que, no caso específico da Bíblia, e particularmente das narrativas bíblicas, dizer que são "literatura" implica o reconhecimento que elas guardam certa relação de proximidade/distância com a realidade, nunca sendo mera transcrição desta, pelo contrário, representando-a e buscando transformá-la por intermédio das histórias narradas. Isso se dá, no plano formal, mediante a utilização de estratégias literárias que definem o caráter estético e retórico junto aos leitores. Igualmente importantes são os elementos linguísticos utilizados, como a

metáfora. Esta é uma forma de linguagem que aprofunda e gera indefinições de entendimento, invocando a colaboração do leitor no processo interpretativo.

### 3.2 Características da narrativa bíblica

Neste ponto, serão apresentadas algumas características presentes nas narrativas bíblicas, destacando particularidades que serviram de fundamento inspirador para grandes obras da literatura do ocidente<sup>4</sup>.

Em *A arte literária da Bíblia*, Robert Alter (2007) defende que o monoteísta característico da fé de Israel, foi seguido por uma revolução literária. Ele sustenta que a Bíblia Hebraica se distanciou da atmosfera mítica das literaturas de sua época por uma arte de narrar própria, de conformidade com o monoteísmo. Um modo de narrar que pode ser denominado, em alguns momentos, como história ficcionalizada e, em outros momentos, como ficção historicizada. Este modo de narrar que mescla a história sagrada com técnicas ficcionais de construção dos personagens, dos diálogos e dos elementos gerais da composição dos textos, possibilita a análise das narrativas bíblicas segundo o critério da crítica literária.

---

<sup>4</sup> Sobre este assunto é esclarecedora a leitura do artigo: SONNET, Jean-Pierre. A Bíblia e a literatura do ocidente: língua mãe, lei do pai e descendência literária. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Ano 9, Número 2, julho/dezembro de 2010.

Fundamental para um estudo literário da Bíblia é que essa rejeição ao politeísmo tenha tido consequências positivas importantes para a nova forma de expressão que os antigos escritores hebreus adotaram na formulação de seus propósitos monoteístas. A prosa, que deu aos escritores uma extraordinária flexibilidade e ampla diversidade de recursos narrativos, podia ser usada para libertar os personagens ficcionais da rígida coreografia de acontecimentos atemporais e fazer da narrativa não mais uma repetição ritual, mas uma exploração das sendas imprevisíveis da liberdade humana, das peculiaridades e contradições de homens e mulheres considerados como agentes morais e focos complexos de razão e sentimento (ALTER, 2007, p. 48).

No que se refere ao modo como as histórias bíblicas são narradas, Robert Alter (2007, p. 147-148) explica que a narrativa bíblica nos mostra um sistema cuidadosamente integrado de repetições, algumas baseadas na recorrência de fonemas, palavras ou pequenas frases, outras ligadas a ações, imagens e ideias que fazem parte do universo dos relatos que "reconstruímos" como leitores, mas que não são necessariamente urdidos na textura verbal da narrativa. Ele propõe uma escala de recursos repetitivos de estruturação e focalização nas narrativas bíblicas, em ordem crescente de complexidade:

1. *Leitwort*. Por meio de abundante repetição, a raiz lexical é explorada em seu âmbito semântico e diferentes formas do radical são aplicadas, divididas às vezes em correlatos fonéticos (formando jogos de

palavras), sinônimos e antônimos; [...].

2. *Motivo*. Repetição de uma imagem concreta, de uma qualidade sensorial, de uma ação ou objeto ao longo de uma determinada narrativa; pode ser associado, em intervalos determinados, a uma *Leitwort*; não tem significado fora do contexto definidor da narrativa; pode ter um significado simbólico incipiente ou ser basicamente um recurso para dar coerência forma a uma narrativa (por exemplo, o fogo na história de Sansão; as pedras e as cores brancas no episódio de Jacó; a água no ciclo de Moisés; os sonhos, as prisões e covas, a prata na história de José).

3. *Tema*. Uma idéia que faz parte do sistema de valores do relato – seja de natureza moral, moral-psicológica, legal, política, histórica ou teológica – e que aparece com certo padrão de recorrência. [...].

4. *Seqüência de ações*. Esse padrão aparece com mais freqüência e nitidez na forma do conto popular, com três repetições consecutivas, ou três mais uma, intensificadas ou incrementadas de uma ocorrência para outra, geralmente terminando num clímax ou numa inversão [...].

5. *Cena-padrão*. Trata-se de um episódio que se desenvolve em um momento crucial da trajetória do herói e que se compõe de uma seqüência fixa de motivos. É sempre associada a determinados temas recorrentes; a cena-padrão não é vinculada a *Leitwörter* específicas, embora um termo ou expressão recorrentes possam ajudar a marcar a presença de uma cena-padrão especial (por exemplo, anúnciação do nascimento do herói, os esponsais à beira do poço, a provação no deserto).

Outro elemento destacável na narrativa bíblica é o diálogo. A primazia do diálogo é um traço geral da narrativa bíblica. Esta é tão acentuada que muitos trechos narrados em terceira pessoa, quando bem examinados, acabam se revelando dependentes do diálogo, refletindo verbalmente elementos do diálogo que os precedeu ou que introduzem. Assim, a narração é muitas vezes relegada à função de confirmar afirmações feitas no diálogo. Em raras ocasiões o narrador entra diretamente na narração, fazendo um discurso resumido. A narração em terceira pessoa geralmente é apenas uma transição entre unidades mais extensas em discurso direto, um modo de acelerar a fluência da narrativa, ou dar alguma perspectiva para o que foi dito (ALTER, 2007, p. 105).

Há ainda outro elemento digno de ser destacado, o modo como o narrador bíblico lida com “o primeiro e o segundo planos” nas narrativas. Por “primeiro e segundo planos” deve-se entender que quando o texto é bastante detalhado, com inúmeros pormenores, praticamente não restando dúvidas ao leitor, estamos no primeiro plano. Por outro lado, em textos ambíguos, com escassez de informações, é reconhecível a inserção do segundo plano (FERREIRA, 2008, p. 11). Já o “narrador bíblico, por seu lado, limita-se a primeiros planos mais sóbrios – tão sóbrios, com efeito, quanto significantes – e dota, por isso mesmo, sua narrativa de dramáticos planos de

fundo” (SONNET, 2010, p. 191). “Segundo plano” é o espaço deixado intencionalmente vazio pelo narrador, com o propósito de estimular o leitor a preenchê-lo. Isto gera maior dramaticidade à narrativa. Com esse recurso, o narrador se nega a dar maiores explicações, permitindo que o leitor se coloque no lugar dos personagens e reconstrua mentalmente a cena.

Da literatura do Ocidente, pode-se dizer que ela se ocupou, abundantemente, em completar os “brancos” da Escritura. O *corpus* literário do Ocidente vive, com efeito do palimpsesto. Ele nasceu de um processo de reescritura das intrigas recebidas da Bíblia (sem esquecer, certamente, a matriz grega) – intrigas nas quais se anunciavam, de certa maneira imprescindível, o começo, o fim e a peripécia central da história. (SONNET, 2010, p. 194).

## 4 A narrativa bíblica e a obra machadiana

De acordo com Sonnet (2010, p. 195), a literatura, segundo seu próprio gênio, amplificou o dado lacônico da Bíblia, dando fala e ações as personagens para além do que o narrador bíblico lhes consentiu nos dizer. Lendo entre as linhas e as palavras dos textos bíblicos, a literatura foi reescrevendo as narrativas bíblicas.

Alguns textos do escritor brasileiro Machado de Assis servem como ilustração para o modo da literatura ocidental reler e reescrever as narrativas bíblicas. Aqui, pretende-se apresentar alguns exemplos da influência das narrativas bíblicas nos textos deste escritor brasileiro; e alguns procedimentos utilizados por ele em seus textos ao estabelecer um diálogo literário com as narrativas bíblicas.

### 4.1 Machado de Assis e o uso da estilização

O conto *Na Arca* serve para exemplificar o uso da estilização por Machado de Assis, pois o conto imita a forma bíblica de escrita em versículos e narra a disputa entre dois dos três filhos de Noé, Sem e Jafé, que mesmo antes de passar a inundação e ainda com suas vidas em risco, já disputavam a posse das terras que viriam a ter depois do dilúvio.

O conto é claramente inspirado na narrativa bíblica sobre o dilúvio, cujo registro encontra-se no livro de G nesis, consistindo numa estiliza o da narrativa bíblica.

Proença (2009, p. 38) afirma que o recurso da estiliza o ajusta-se   inten o inscrita já no título do conto, que reproduz a técnica narrativa da Bíblia. Os três capítulos do conto (A, B e C) subdividem-se em “versículos”, porém

havendo, também, a inserção de elementos de contraste, principalmente pelo uso de vocabulário próprio da oralidade, como nas expressões: “Vai plantar tâmaras”, do capítulo B (B.13), o que dá ao conjunto uma moldura de originalidade que atenua a imposição própria da estilização.

Há, ainda, a alusão que Machado de Assis faz a fábula do *Lobo e do Cordeiro*. Como a arca abrigava animais, o lobo e o cordeiro lá estavam e presenciaram a disputa entre os irmãos. Como os animais nas fábulas são metafóricos, aludem a seres humanos, representando a vida social própria do mundo humano. No conto, o cordeiro aprende a “vigiar” o lobo em razão da maldade humana, que contamina até mesmo o mundo animal. Além disso, deve-se considerar que as fábulas apresentam uma moral. Qual seria, então, a moral fabular do conto, senão que os seres humanos devem se precaver uns contra os outros, porque são violentos e brigam por alguns côvados de terra.

Um dado relevante é o cenário no qual se desenvolve a fábula do lobo e do cordeiro, a margem de um rio, o mesmo elemento cuja disputa pela posse serve para exaltar os ânimos dos dois irmãos no conto de Machado de Assis.

Jafé porém replicou: – Vai bugiar! Com que direito me tiras a margem, que é minha, e me roubas um pedaço de terra? Porventura és melhor do que eu, Ou mais belo, ou mais querido de meu pai? Que direito tens de

violar assim tão escandalosamente a propriedade alheia? Pois agora te digo que o rio ficará do meu lado, com ambas as margens, e que se te atreveres a entrar na minha terra, matar-te-ei como Caim matou a seu irmão (A. 17-19).

Proença (2009, p. 39-40) observa que no conto *Na Arca* parece haver alusão interdiscursiva por meio da instauração de polifonia polêmica contra discursos ainda fortes em nossa cultura: a força do mundo patriarcal; a associação da mulher à conciliação; a canonicidade da Bíblia; a negação da regeneração da humanidade; a violência como responsável pela maldade do ser humano.

A força do mundo patriarcal é figurativizada por Noé. Ele exerce a função de pai e juiz. No conto, Noé aplica a lei e profere maldição sobre os seus filhos, sancionando negativamente as suas ações.

As esposas dos filhos de Noé têm, no conto, atuação firme na tentativa de estabelecer a concórdia, elas não são a causa do mal da humanidade, segundo reza a tradição bíblica referente ao pecado original.

O conto desenvolve uma relação polêmica contra a ideia de canonicidade, tão importante para a tradição cristã. Os capítulos “inéditos” são uma provocação por serem acréscimos de conteúdo ao conjunto canônico. O conjunto dos escritos considerados inspirados foi “fechado” nos primeiros séculos da era

cristã; com isso, nada se acrescenta nem se tira dele.

Na Bíblia, a arca é um símbolo do recomeço e da graça divina que concede uma oportunidade para a regeneração da espécie humana, que deveria viver uma nova era de paz, na qual a violência seria apenas uma lembrança do passado. O dilúvio, como castigo pela maldade humana, seria o limite entre a violência divina, usada para a contenção da própria violência humana, e a restituição da elevação espiritual perdida. Contudo, na arca é gerada a violência que, presumivelmente, deveria ser extinta. A negação da regeneração pode ser atestada, por exemplo, em C.7: "Erguei-vos, homens indignos da salvação e merecedores do castigo que feriu os outros homens". O conto demonstra que o juízo divino, representado pelas águas do dilúvio, não impediu a violência entre os irmãos.

#### 4.2 Machado de Assis e o uso da paródia

A paródia é uma das modalidades de diálogo entre um texto e outro, significa canto paralelo (*para*, "ao lado"; *ode*, "canto"), que, de acordo com Fávero (2003, p. 49), incorpora "a ideia de uma canção cantada ao lado de outra, como uma espécie de contracanto". De acordo com Piègay-Gros, (1996, p. 57), "a paródia consiste na transformação de um texto cujo conteúdo é modificado conservando o estilo." Koch (2007, p.

136-137) também emite seu conceito sobre paródia dizendo que:

a paródia repete formas/conteúdos de um texto para lhe emprestar um novo sentido, podendo alterar-lhe, inclusive, o gênero a que pertence (ou seja, podendo modificar sua arquitetura), o que redundaria em outras transformações, como a mudança do propósito comunicativo, do tom e de alguns aspectos estilísticos [...] para se transformar radicalmente o sentido [...] para obter diferentes formas e propósitos em relação ao texto-fonte.

A paródia "é uma escrita transgressora que engole e transforma o texto primitivo: articula-se sobre ele, reestrutura-o, mas, ao mesmo tempo, o nega" (FÁVERO, 2003, p. 53).

É diferente o que ocorre com a paródia. Nesta, como na estilização, o autor fala a linguagem do outro, porém, diferentemente da estilização, reveste essa linguagem de orientação diametralmente oposta à orientação do outro. A segunda voz, uma vez instalada no discurso do outro, entra em hostilidade com o seu agente primitivo e o obriga a servir a fins diametralmente opostos. O discurso se converte em palco de luta entre duas vozes. Por isto é impossível a fusão de vozes na paródia, como o é possível na estilização [...]; aqui as vozes não são apenas isoladas, separadas pela distância, mas estão em oposição hostil. (BAKHTIN, 1981, p. 168).

Este é um recurso bastante utilizado por Machado de Assis em seus diálogos com outros textos, e principalmente ao fazer uso da Bíblia. O humor de Machado de Assis propõe uma (re) escritura de muitos episódios da

Bíblia, ele recria ironicamente as histórias registradas na Escritura, fazendo uso da paródia, transformando o texto sagrado, vestindo-o de uma roupagem profana. Isso se constitui uma das marcas do estilo machadiano: parodiar textos, principalmente filosóficos e literários.

Em seus contos, Machado já se serve gradativamente da palavra do narrador para fazer presente suas próprias intenções paródicas. E isto se deve aos recursos mais diversos, a partir, muitas vezes, de uma motivação temática – paródias de textos históricos, da *Bíblia*, de gêneros literários, de textos pretensamente científicos e outros. É no conto que o autor desenvolve seu imenso arsenal de ironias e paródias, adestrando-se simultaneamente para a lição complexa do romance (BRAYNER, 1982, p. 435).

Um exemplo da utilização deste recurso por Machado de Assis pode ser encontrado no romance *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. No capítulo XXXV, “O caminho de Damasco”, Brás Cubas, dirigindo-se à casa de Eugênia, diz escutar uma voz misteriosa, que lhe adverte: “Levanta-te, e entra na cidade”. Trata-se de uma citação de Atos 9,6. O capítulo nove de Atos narra a conversão de Saulo, que vinha perseguindo a Igreja de Cristo, após obter cartas de recomendação do Sumo Sacerdote para as sinagogas de Damasco, com o intuito de levar presos todos os homens e mulheres que aderissem a doutrina do cristianismo, dirige-se à cidade em questão. No meio do caminho, vê-se

envolvido por uma luz vinda do céu. Cai em terra e é interpelado pela voz de Jesus, que primeiro lhe pergunta por que o persegue, e depois lhe ordena que se dirija a Damasco. Saulo perde a visão e, chegando à cidade, é recebido pelo discípulo Ananias, que o cura da cegueira. A partir daí Saulo torna-se pregador do cristianismo.

Sem alterar a citação diretamente, Machado de Assis a insere num contexto totalmente diverso da história bíblica. Primeiramente não é Cristo que se dirige a Brás Cubas, mas sua própria voz interior que lhe sussurra as palavras da Escritura. O narrador aponta as duas origens de tal voz: uma piedosa e outra alimentada pelo terror de vir a desposar uma mulher coxa. Essa última opinião é corroborada pela própria Eugênia, restando a Brás Cubas desculpar-se com toda sorte de “hipérboles frias”, como ele mesmo diz. Por fim, desce da “cidade”, no caso, o bairro da Tijuca, entre amargurado e um pouco satisfeito.

Há uma clara recorrência de diálogos entre a obra machadiana e o texto da Bíblia, ou de temas oriundos desta. Basta citar, como exemplo, alguns títulos como o conto *A igreja do Diabo* e o romance *Esaú e Jacó*.

Este romance apresenta a história de Pedro e Paulo, dois irmãos (gêmeos), filhos de Agostinho Santos e Dona Natividade. O título desse romance remete o leitor às personagens bíblicas do Gênesis, Esaú e Jacó, filhos gêmeos

de Isaac e Rebeca. Inimigos desde o ventre materno, Esaú, que tinha nascido primeiro, vende seus direitos de primogênito a Jacó, em troca de um prato de lentilhas. Rebeca privilegia o filho Jacó, em detrimento do outro filho, Esaú, fazendo-os inimigos. A inimizade dos gêmeos Pedro e Paulo não tem causa explícita, por isso a denominação de romance *ab ovo*: desde o ovo, desde a origem.

Pedro e Paulo, os protagonistas, são gêmeos univitelinos, “tão iguais, que antes pareciam a sombra um do outro, se não era simplesmente a impressão do olho, que via dobrado”. Como o título sugere, eles também são inimigos. A mãe deles, que tem o sugestivo nome de Natividade, engravidara, acidentalmente, com cerca de 30 anos e teve uma gestação difícil. Ambos debatiam-se em seu ventre como se lutassem já antes de nascer. Disputavam tudo: a mãe, olhares, brinquedos. Na adolescência, revelaram ter pendores políticos diferentes: um era republicano, outro monarquista. Disputaram também o amor da menina Flora. Ela demonstra interesse por ambos, porém não opta por nenhum dos dois irmãos, permanecendo até sua morte na dúvida e na indecisão constantes.

Crescidos, formaram-se, um tornou-se advogado; o outro, médico. Elegeram-se deputados por partidos diferentes e passaram a brigar na câmara. A única trégua que se concederam foi por ocasião do

falecimento da mãe, que os fez jurar no seu leito de morte que seriam amigos. Não tardou, porém, que o enfrentamento cotidiano os arremessasse noutras discórdias e assim eles terminam como inimigos.

Em *Esaú e Jacó*, Machado de Assis tematiza a saga de dois gêmeos que dramatizam a disputa por hegemonia. A inspiração bíblica motiva o desdobramento da discórdia, da disputa e da impossível conciliação. Isso se ajusta bem ao projeto literário de Machado: focar caracteres universais, o que motiva a volta a mitos. Pedro e Paulo são os irmãos que, em perene disputa, lutam por afirmação pessoal, que se concretiza pela anulação do outro.

#### 4.3 Digressões, transgressões e agressões ao texto bíblico por Machado de Assis

Antonio Henrique Corrêa (2008) aborda o modo como os narradores nos contos machadianos apropriam-se da Bíblia. Através de análise intertextual, ele revela que o texto bíblico é recuperado por meio de “digressões”, “transgressões” e “agressões”.

Verifica que, nos contos machadianos, os narradores, fazendo uso do texto bíblico, realizam “digressões”, criando histórias paralelas à narrativa principal.

Já as “transgressões” ao texto bíblico ocorrem por meio da inversão paródica. Através deste recurso,

Machado de Assis inverte os significados próprios e culturais dos textos e os recria formalmente, como foi demonstrado acima.

Com relação às “agressões” ao texto bíblico, Henrique ampara-se na teoria do narrador volúvel desenvolvida por Roberto Schwartz em *Um mestre na periferia do capitalismo*, que defende a criação por parte de Machado de Assis de um narrador que se considera superior a tudo e a todos no romance *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Em vários trechos do romance, conforme aponta Schwartz, a superioridade do narrador agride o leitor; em outros, ela afronta textos e fatos históricos que compõem a cultura ocidental. Schwartz

demonstra que a atitude de rebaixar e vexar o texto bíblico pode ser interpretada como um aviso do narrador de que ele não irá se deter diante de nada, de que sua intenção é ir além da conta (SCHWARTZ, 1990, p. 21-22).

Henrique acredita que, na relação entre os contos de Machado de Assis e a Bíblia, a agressão pode ocorrer de duas maneiras: na primeira, o narrador recria ou reinterpreta o texto bíblico, dessacralizando-o e questionando os seus mitos e os valores morais veiculados a partir dele; na segunda, o narrador ao aludir a um trecho bíblico, numa atitude aparentemente sem importância, promove o questionamento da própria composição textual bíblica.

## 5 Considerações finais

Ao despertar o interesse pelo estudo da Bíblia enquanto literatura, não há a pretensão de negar ou rejeitar outras abordagens já realizadas ao texto bíblico, mas chamar a atenção para um tipo de abordagem pouco realizada.

Entendendo que há questões a serem exploradas no que se refere às relações entre as narrativas bíblicas e os grandes clássicos da literatura universal. Para explorar tais questões, não é preciso ir muito longe, pois a obra de Machado de Assis serve como exemplo bem próximo de um objeto de pesquisa ainda pouco estudado.

A interface Bíblia/Literatura é um vasto campo de pesquisa a ser explorado, e para explorá-lo será preciso uma superação do distanciamento científico em relação à Bíblia; sem falar que será preciso superar certos preconceitos presentes nos círculos acadêmicos nacionais no que se refere ao estudo sobre assuntos vinculados à religião.

Deve-se destacar as contribuições realizados por autores relacionados com a crítica literária, que apesar das diferenças nas abordagens e teorias, sintetizam os pressupostos que devem nortear a pesquisa bíblica acadêmica no

tocante a sua relevância como obra literária:

a) a Bíblia interpretada como obra literária;

b) a Bíblia lida em sua pluralidade de narrativas;

c) a Bíblia considerada obra basilar da literatura ocidental.

## Referências

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Em espelho crítico**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ASSIS, Machado de. Na arca. In: ASSIS, Machado de. **Obra completa em quatro volumes**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética em Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BLIKSTEIN, I. Intertextualidade e polifonia. In: BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: EDUSP, 2003.

BLOOM, Harold. **Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Livro de J**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

\_\_\_\_\_. **Jesus e Javé: os nomes divinos**. São Paulo: Objetiva, 2006.

BRAYNER, Sonia. Metamorfoses machadianas: o laboratório ficcional. In: BOSI, Alfredo (Org.) et al. **Machado de**

**Assis: antologia & estudos**. São Paulo: Ática, 1982.

CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CORRÊA, Antonio Henrique. **Digressões, transgressões e agressões: a Bíblia nos contos de Machado de Assis (Papéis avulsos)**. 2008. 158 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pós-graduação em Letras do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, São José do Rio Preto, 2008.

FÁVERO, Leonor Lopes. Paródia e Dialogismo. In: BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. (Orgs.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Edusp, 2003.

FERREIRA, João C. L. A Bíblia como Literatura - Lendo as narrativas bíblicas. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 7, n. 13, jun. 2008. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/viewArticle/1650>>. Acesso em 07/02/2012.

FIORIN, J. L. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BARROS, D. L. P. de; Fiorin, José Luiz (Orgs.). **Bakhtin: outros conceitos-chave**. São Paulo: Edusp, 2006.

\_\_\_\_\_. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, D. L. P. de; FIORIN, J. L. **Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin**. São Paulo: Edusp, 2003.

FRYE, Northrop. **Código dos Códigos:** a Bíblia e a Literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

MAGALHÃES, Antonio. A Bíblia como obra literária: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, S. et al. (Orgs.). **Deuses em poéticas:** estudos de literatura e teologia [online]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008. p. 13-24.

KAISER, Walter C. Recordo os feitos do Senhor: o sentido da narrativa. In: KAISER, Walter C.; SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica.** São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

KOCH, Ingedore G. Villaça; BENTES, Anna Christina; CAVALCANTE, Mônica Magalhães. **Intertextualidade: Diálogos possíveis.** São Paulo: Cortez, 2007.

PIÉGAY- GROS, N. **Introduction à l'intertextualité.** Paris: Dunod, 1996.

PROENÇA, Paulo Sérgio de. Intertextualidade e interdiscursividade em "Na arca: três contos inéditos do gênesis", de Machado de Assis. **Estudos Semióticos.** [on-line] São Paulo, v.5, n. 2, nov. 2009, p. 37-44. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/esi>>. Acesso em: 07 fev. 2012.

SHWARTZ, R. **Um mestre na periferia do capitalismo:** Machado de Assis. São Paulo: Duas Cidades, 1990.

SILVA, Manuel de Aguiar e. **Teoria da literatura.** Coimbra: Livraria Almedina, 2006. 1 v.

SONNET, Jean-Pierre. A Bíblia e a literatura do ocidente: língua mãe, lei do pai e descendência literária. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.** Recife, Ano 9, n. 2, jul./dez. 2010.

Artigo recebido em 31 de janeiro de 2014.  
Aceito em 24 novembro de 2014.

## Vaudou haitiano: entre la realidad y la ficción de las letras

Haitian vaudou: between reality and fiction of letters

Jenny Gregoria González Muñoz<sup>1</sup>

### Resumen

El *vaudou* como sistema de creencias trasladado desde África al Caribe en los “barcos negreros”, toma un nuevo cuerpo en Haití, al ser combinado con los procesos de transculturación lógicos del dinamismo que envuelve al propio ser humano, lo cual junto con el idioma también creado en esa parte de la isla (el *crèole*) constituye factores de resistencia significativos que aún en pleno siglo XXI perviven. Mucha es la literatura que se ha dedicado a englobar ese rasgo de realidad y lo maravilloso relacionado con Haití desde su religión, pero es quizá el punto de mayor relevancia la teoría planteada por el cubano Alejo Carpentier al hablar de lo real maravilloso como característica de la configuración latinoamericana y caribeña desde su propia historia, lo que se traduce en la presencia de una identidad cultural específica. La novela de Carpentier *El reino de este mundo*, es la vertiente primordial tomada en este artículo para analizar la realidad histórica de Haití emancipatoria desde las creencias de *vaudou* haitiano, donde el límite con lo maravilloso se convierte en algo prácticamente imperceptible por estar íntimamente relacionado con el mito religioso.

**Palabras clave:** Haití. Real maravilloso. Fe.

### Resumo

O *vaudou* como um sistema de crenças se mudou da África para o Caribe nos “navios negreiros” assume um novo corpo no Haiti, quando combinado com processos de transculturação lógicos do dinamismo que envolve o próprio homem, que, juntamente com a língua também criado em que parte da ilha (*crèole*) são fatores de resistência significativa no século XXI que ainda sobrevivem. Grande é a literatura que tem se dedicado a abranger o traço da realidade e o maravilhoso relacionada ao Haiti a partir de sua religião, mas é talvez o ponto mais importante a teoria levantada pelo cubano Alejo Carpentier que fala de configuração do “real maravilhoso” como característica da América Latina e do Caribe a partir de sua própria história, resultando na presença de uma identidade cultural específica. O romance de Carpentier *O reino deste mundo* é o aspecto principal tomado neste trabalho para analisar a realidade histórica da emancipatória Haiti desde as crenças de *vaudou* haitiano, onde o limite com o maravilhoso torna-se praticamente imperceptível para estar intimamente relacionado com mito religioso.

**Palavras-chave:** Haiti. Real maravilhoso. Fé.

<sup>1</sup> Doctora en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe, por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (UPEL), Venezuela. Magíster en Memoria Social y Patrimonio Cultural, por la Universidad Federal de Pelotas, RS, Brasil. Licenciada en Artes, por la Universidad Central de Venezuela. Especialista e investigadora en Patrimonio Cultural Inmaterial, tratados de religiosidad en América Latina, políticas públicas vinculadas con el Patrimonio Cultural, culturas indígenas, afroamericanas y campesinas de América Latina.

Tienen varias publicaciones dentro de sus líneas de investigación: Patrimonio y memoria social; culturas indígenas, afroamericanas y campesinas latinoamericanas; religiosidad y cultura.

Actualmente coordinadora del Doctorado en Patrimonio Cultural en la Universidad Latinoamericana y del Caribe (ULAC), sede Caracas. Profesora de la Universidad Latinoamericana y del Caribe. Dicta charlas, conferencias y cursos relacionados con sus líneas de investigación.

E-mail: [jenny.planificacion@gmail.com](mailto:jenny.planificacion@gmail.com)

## Abstract

The *vaudou* as a belief system moved from Africa to the Caribbean in the "slave ships" takes a new body in Haiti, when combined with logical processes of transculturation of the dynamism that surrounds the man himself, which together with the language too created in that part of the island (*créole*) are significant resistance that factors in the XXI century still survive. Much is literature that has been devoted to encompass this trait reality and marvelous related to Haiti from their religion, but is perhaps the most important point theory raised by the Cuban Alejo Carpentier talking of real marvelous characteristic configuration Latin American and Caribbean from its own history, resulting in the presence of a specific cultural identity. Carpentier's novel *The Kingdom of this World* is the primary aspect taken in this paper to analyze the historical reality of emancipatory Haiti since the beliefs of Haitian *vaudou*, where the limit with the marvelous becomes virtually imperceptible to be closely related to religious myth.

**Keywords:** Haiti. The real marvelous. Faith.

## 1 Introducción

Bien es sabido que el *vaudou*<sup>2</sup> es un sistema de creencias que tiene sus orígenes en la vieja Dahomey (hoy Benín), país de África que se caracterizó en el siglo XVI por ser fuente para la negociación y tráfico de personas con la finalidad de venderlas como esclavizadas en tierras del llamado Nuevo Continente. Se habla de que en aquellos "barcos negreros", las y los esclavizados no viajaron solos, sino que trajeron consigo su religión y su cultura, lo que con el pasar del tiempo sufrió ciertas transformaciones, lógicas del dinamismo cultural (tanto impuesto como adquirido voluntariamente), que conllevó a una nueva manera de realizar ritos desde los mitos esenciales ancestrales con el manejo de utensilios y elementos de la naturaleza circundante.

El antropólogo Alfred Métraux (1958) asevera que la palabra *vaudou*

tiene su procedencia en una descomposición del término *vaudois*, nombre de una secta fundada en el siglo XII por Pierre Valdesius<sup>3</sup> y que degeneró en supuesta práctica de hechicería y brujería llevada a cabo por sacerdotes y adivinos. "Sin embargo, en Dahomey y Togo, algunas etnias pertenecientes al grupo lingüístico *fon* hablan del *vaudou* como un dios, un espíritu, un objeto sagrado, según Métraux, todo lo que los europeos toman como un 'fetiche'" (González Muñoz, 2009, p. 24), criterio que comparte Marcel Vinakpon Houndéfo (1998) al llegar a la conclusión que es una religión netamente africana difundida en los pueblos de la costa occidental de Dahomey que, a su vez,

---

<sup>2</sup> Aunque en español se habla de *vodú* o *vudú*, se ha preferido colocar en este artículo la escritura original francesa y haitiana.

---

<sup>3</sup> Según el diccionario Larousse: "Pierre Valdo ou Pierre Valdès en latin Valdesius, dit Pierre de Vaux. Fondateur de la secte des vaudois (Lyon 1140 -en Bohême? vers 1217. Riche marchand lyonnais il se convertit en 1176 à la pauvreté absolue et fonda la secte des «pauvres de Lyon», dits vaudois, qui fut persécutée par l'Église". Para ahondar más: <<http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Valdo/148062#7wuAcDghkg9qQ9jH.99>>.

tiene una carga espiritual focalizada, cuando toma un nuevo cuerpo en las tierras de América Meridional.

El *vaudou* debe ser considerado desde una perspectiva del respeto a la diversidad cultural ya que, es muy común que sea blanco de aseveraciones discriminatorias como, por ejemplo, hacer pensar que los *loas* (representaciones físicas de los espíritus ancestrales) son simples fetiches, o que el acreditar la existencia de zombis es un elemento de "atraso", o incitar a minimizar la realidad de los trances de posesión, por el hecho de ser una creencia de origen africano y no de corte eurocéntrico. En este sentido, es importante destacar que tales apreciaciones son consecuencia de la ya consabida visión desarrollada históricamente en la América Meridional en el proceso de conquista e inclusión de la trata de esclavizados africanos, donde fue lícito fundamentar los tratamientos inhumanos por considerar a estos como no personas, seres sin alma ni intelecto, es decir, salvajes animales que no merecen la pena vivir, pero que son aptos para el trabajo forzoso.<sup>4</sup>

Se transformaron, entonces, los tambores *radá*, antes de cuero de animales típicamente africanos, a los *petro* hechos con cuero de animales americanos, variaron las melodías, se

crearon nuevos idiomas (como el *crèole*) y, hasta los *vodún* (espíritus del *vaudou*, en Haití llamados *loas*), comenzaron a tener nuevas formas y nombres. A la sazón, aquel *vaudou* heredado de África, se re-planteó desde la configuración americana y caribeña, en un elemento significativo de la identidad haitiana, gente que orgullosamente expresa que son el único país del mundo en tener su propio idioma y su propia religión<sup>5</sup>, creados ambos por ellos, a lo que habría que agregar que es el primer país de la América Meridional que consigue su libertad (1804), es decir, es un precursor, lo que también narran los propios haitianos desde el rol de la religión (el *vaudou*) como factor determinante en la organización de la Revolución que conllevó a dicha emancipación.

Todos estos aspectos los toma la narrativa literaria, en este caso de estudio desde la óptica expresada por el escritor Alejo Carpentier y su teoría de lo

<sup>4</sup> En este sentido, se sugiere consultar el texto de Ignacio Domínguez, *Melville J. Herskovits: la deconstrucción del mito negro*. De igual manera, al historiador José Marcial Ramos Guédez, quienes realizan interesantes análisis acerca de este tema.

<sup>5</sup> En una entrevista que realizáramos al poeta haitiano Franketiènné, en 2007 con ocasión del IV Festival Mundial de Poesía. Venezuela, este nos explicaba la fuerza que tiene el *vaudou* para el pueblo de Haití, siendo una mezcla de algo positivo por la fe de la que es objeto, lo cual le ha dado fortaleza a la gente para entender y sobrevivir ante tantas adversidades, y una negativa que trae como consecuencia la resistencia a cambios que, en ocasiones, son importantes como, por ejemplo, en la parte de salubridad o desarrollo comercial. Esto porque el *vaudou* es la religión "de los muertos", como ha sido catalogada, ya que cree en los espíritus tutelares, que familiares y personas cercanas cuidan a los vivos, que cada *loa* está fuertemente ligado al familiar para compartir la tutela; también se cree en los zombis, de allí que las personas resguarden a sus muertos del bokor (suerte de hechicero que los vuelve a la "vida" para esclavizarlos). En este último punto se puede consultar de Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*.

real maravilloso, lo cual deja esencialmente establecido en una de sus obras, a nuestro parecer, además muy hermosa, *El reino de este mundo*, de la cual se irán destacando algunos detalles en relación a la religión y la fe y cómo desde la literatura se pueden abordar acontecimientos históricos y Divinos (escrito en mayúscula inicial por su carácter trascendental).

El ensayo presentado a continuación es producto de una investigación llevada a cabo como parte del proyecto sobre Estudios afroamericanos inserto en el Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe del Instituto Pedagógico de

Caracas (Venezuela). Inicia en 2006, y las aproximaciones aún continúan en desarrollo siendo parte fundamental de los abordajes a la cultura haitiana que la autora promueve en sus aulas a nivel de especialización, maestría y doctorado, con la finalidad de visibilizar la historia y procesos culturales de la isla caribeña (espacio geográfico compartido, como ya se sabe, con República Dominicana). Del proyecto inicial se obtuvo el libro *Vaudou una fe que llena de encanto a la Perla Negra del Caribe*, el cual fue galardonado con el Premio a mejor monografía, por el Centro Nacional de Historia (Venezuela), en 2010.

## 2 Una historia amasada con sangre

*En la urbe sagrada de Widah se rendía culto a  
la Cobra,  
mística representación del rueda eterno,  
así como a los dioses que regían el mundo  
vegetal  
y solían aparecer mojados y relucientes,  
entre las junqueras que asordinaban las  
orillas de lagos salobres.  
(CARPENTIER, 2005).*

En lo que respecta al tratamiento literario del *vaudou* y su incidencia en la cultura haitiana, éste se manifiesta desde la perspectiva global del latinoamericano y, obviamente, del caribeño<sup>6</sup>, que Alejo Carpentier<sup>7</sup> dio en

llamar lo "real maravilloso", definida según sus propias palabras como:

Lo real maravilloso que yo defiendo, y es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre fue cotidiano (...) nuestra naturaleza es indómita, como nuestra historia, y que para mí se manifiesta en hechos como estos que voy a recordar muy rápidamente: el rey Henri Christophe, de Haití, cocinero que llega a ser emperador de una isla, y que pensando un buen día que Napoleón va a reconquistar la isla, construye una fortaleza fabulosa donde podría resistir un asedio de diez años con todos sus dignatarios (...), y tenía almacenadas mercancías y alimentos, para poder existir diez años como país

---

<sup>6</sup> Se habla de la sociedad en sí desde la perspectiva cultural, no de la distinción antropológica.

<sup>7</sup> Carpentier (1904-1980) novelista, ensayista y narrador cubano gran exponente del boom latinoamericano.

independiente (...) Y para que esa fortaleza tenga paredes que resistan al ataque de los hombres de Europa, hace fraguar el cemento con sangre de centenares de toros. Eso es maravilloso. La revuelta de Mackandal, que hace creer a millares y millares de esclavos, en Haití, que tiene poderes licantrópicos, que puede transformarse en ave, que puede transformarse en caballo, en mariposa, en insecto, en lo que quiera, y promueve con ello una de las primeras revoluciones auténticas del Nuevo Mundo (CARPENTIER, 2003, p. 83<sup>8</sup>).

De esa manera lo real maravilloso pasa a tomar cuerpo desde lo "típicamente" latinoamericano, pues la América Meridional tiene características que la hacen diferente al resto del mundo, por varias razones, entre ellas el haber sido protagonista involuntaria de la conquista e invasión de los europeos a partir del siglo XV, episodio que trajo consigo la devastación de pueblos originarios, pérdida de idiomas e identidades, imposición de lenguas extranjeras, religiones, además de la posterior construcción de "identidades" desde la transculturación, el llamado sincretismo (para referirse a lo religioso) y la luego naciente pluriculturalidad. Estas características, reunidas, son base para la construcción de una mitología que más que ello, trasciende sus propios ámbitos para mezclarse con la realidad contada desde los textos, dando paso a otra suerte de realidad que, tal como lo asevera Carpentier, es maravillosa,

<sup>8</sup> Texto extraído de Conferencia intitulada "Lo barroco y lo real maravilloso", dictada en el Ateneo de Caracas, el 22 de mayo de 1975.

porque presume una fe, al intentar dar respuesta a lo desconocido por medio de lo espiritual, de la creencia.

En este punto es pertinente hacer una diferenciación respecto al realismo mágico, categoría literaria cuyos mayores exponentes son Miguel Ángel Asturias<sup>9</sup> y Gabriel García Márquez<sup>10</sup>. Esta tiene una cantidad de elementos mágico/fantásticos que forman tan profundamente parte de la memoria social<sup>11</sup> del pueblo al que pertenecen, que sus habitantes los toman como algo normal, por ello no precisan ser explicados dentro del texto; el espacio y las situaciones son descritas de manera exagerada desde una atmósfera mágica, dichas situaciones, aunque se presenten como reales siempre están revestidas de la improbabilidad que implica la fantasía; en lo referente a los personajes, estos son mostrados desde lo real pero con una carga enorme de exageración, incluso en su número. En el realismo mágico la vida misma se esboza desde lo inexplicable, lo imposible y lo exagerado en franca armonía con la no presencia del asombro. Para explicar mejor esto tomamos palabras de Agustín Cueva (1982) incluidas en el prólogo al libro de García Márquez (1982, p. XX):

(...) los sucesos que, interpretados a la luz de una

<sup>9</sup> Asturias (1899-1974) Escritor, periodista y diplomático nacido en Guatemala.

<sup>10</sup> García Márquez (1927-2014) Escritor, novelista, cuentista, guionista, editor y periodista colombiano. Premio Nobel de Literatura en 1982.

<sup>11</sup> Por compartida por un mismo grupo social, para profundizar en el tema se sugiere consultar de Joël Candau, *Identidad y Memoria*.

representación moderna del mundo resultarían inverosímiles: muertos que resucitan, alfombras voladoras, fenómenos de levitación, etc., son absolutamente "normales" para los macondinos. Muchas veces, incluso puede ser necesaria una "traducción" para nosotros extraña, como la que ocurre en *El coronel no tiene quien le escriba* cuando el protagonista, que obviamente tiene dificultad en imaginar lo que es un avión, termina por convenir en que "debe ser como las alfombras". Sólo que en *Cien años* García lleva su complicidad con los personajes aldeanos hasta las últimas consecuencias: con una narración serena y transparente registra la percepción del mundo de esos seres "mágicos", sin *interferirla* (p. XX).

Esto obedece a que el realismo mágico del escritor colombiano tiene un "manejo libre y lúcido de esa matriz de verosimilitud" (GARCÍA MÁRQUEZ, 1982, p. XX) que no busca mitificar las situaciones de la vida cotidiana, sino plantearlas desde plenamente asumido por esa sociedad determinada. Macondo es un pueblo en que suceden muchos acontecimientos "extraños" que se tornan "naturales" desde su propia realidad, transcurridos en cien años donde las mariposas amarillas que persiguen a Mauricio Babilonia se entremezclan con el chocolate caliente del cura y el rabo de cochino de los hijos incestuosos. Esto no tiene nada que ver con una creencia o un acto de fe, pues es la "verdad" de la cotidianidad, pero desde situaciones que están muy cercanas a la ficción.

Lo real maravilloso nace de las creencias devenidas de las culturas *Paralellus*, Recife, v. 5, n. 10, p. 285-298, jul./dez. 2014.

africana e indígena que tienen su asidero en América Meridional y resalta elementos de dichas culturas que forman parte del mundo extraordinario nacido de las situaciones expresadas en el sentir de la fe. Es maravilloso por lo magnífico, pero no es mágico ya que no tiene ninguna connotación ficcional, es decir, está íntimamente relacionado con lo mítico y, por ende, tal como se verá más adelante, es real. No "percibido" como real desde la cotidianidad, sino "sabido" como verdadero: el trance en una ceremonia *vaudou* es maravillosa, Divina, verdadera, mientras que la levitación, en la que desaparece en los cielos Remedios la Bella, es mágica, ficcional.

*El reino de este mundo* cuenta la historia de la Independencia de Haití desde su concepción hasta su consolidación, con Ti Noel como personaje central, viejo esclavizado testigo y partícipe de los acontecimientos que cuenta precisamente eso que constituye la creencia hacia lo sobrenatural y el dar por sentada su absoluta realidad, donde las transformaciones y las posesiones, típicas del *vaudou*, establecen jerarquías a sus sacerdotes (*houngan*), quienes pasan a formar una parte importante de estrategias y ejércitos libertadores.

El manco Mackandal<sup>12</sup>, hecho un *houngan* del rito Radá, investido de poderes extraordinarios por varias caídas en posesión de dioses mayores, era el Señor del

---

<sup>12</sup> Había perdido un brazo.

Veneno. Dotado de suprema autoridad por los Mandatarios, de la otra orilla, había proclamado la cruzada del exterminio, elegido, como lo estaba, para acabar con los blancos y crear un gran imperio de negros libres en Santo Domingo (CARPENTIER, 2005, p. 42).

Mackandal es seguido por ser *houngan* y haber demostrado que es elegido para la Revolución y creación de la patria libre de Haití. Su condición de sacerdote es una ventaja frente al desconocimiento de los europeos sobre el *vaudou* y sus prácticas. “¿Qué sabían los blancos de cosas de negros?” (CARPENTIER, 2005, p. 52), incluso cuando Mackandal es asesinado la gente del pueblo, sabe que aún está allí convertido en insecto, ave, un animal de muchas patas, por ello los esclavizados lo seguían reverenciando; llevados por la fe continuaban con cantos y toques de tambor en su honor, de hecho en la hacienda de Lenormand de Mezy (amo de Ti Noel) se sucedían estos episodios, según constaba en la oralidad pues, “Ti Noel transmitía los relatos del mandinga<sup>13</sup> a sus hijos” extendiendo de ese modo la creencia de que “alejado de estas tierras por tareas de importancia, regresaría a ellas el día menos pensado” (CARPENTIER, 2005, p. 61)

Históricamente se ha contado la famosa reunión de los delegados *vaudou* de las llanuras del Norte de Haití, llevada a cabo el 14 de agosto de 1791 en el

cabo de Bois Caïman, la cual fuera convocada por otro sacerdote, el jamaiquino Dutty Bouckman, con la finalidad de sellar un pacto espiritual de sangre para consolidación del único objetivo de luchar por la libertad de Haití desligándola del imperio de Napoleón Bonaparte. Los amos, por su parte, tal como se podría ubicar hoy día con ciertas prácticas clandestinas vaudouistas que se realizan en la isla, a pesar del reconocimiento actual de esta creencia como religión oficial (compartida con el minoritario catolicismo), sabían de la existencia de rituales de franca herencia africana, “los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías” (CARPENTIER, 2005, p. 74). En este aspecto, no se debe olvidar la prohibición presentada a partir del 10 de marzo de 1685 con la instauración del *Code Noir*<sup>14</sup>, en el que se pagaba, incluso con la

<sup>14</sup> El *Code Noir* (Código Negro o Código Negrero) fue promulgado por Louis XIV, en su primera versión. Siendo la segunda datada en 1724, y promulgada por Louis XV. Se ha de destacar acá los artículos 2 y 3, por decir lo siguiente respecto a la religión: Art. 2 “Todos los esclavos que se encuentren en la isla será bautizados e instruidos en la religión católica, apostólica y romana. Obligamos a los habitantes que compren negros recién llegados notificar en los ocho días después, el gobernador y el intendente quien los dará las órdenes necesarias para ser educados y bautizados en el momento adecuado”. Art. 3 “Se prohíbe cualquier ejercicio público de religión que no sea católica, apostólica y romana. Los que le hicieren serán considerados delincuentes siendo castigados como rebeldes y desobedientes en nuestros comandos. Defendemos todas las asambleas para este fin, que declaramos conventículos, ilegales y sediciosas, sujetas a la misma pena que tendrá lugar incluso contra los amos que las permitan, quienes sufrirán lo mismo que sus esclavos”. [Traducción nuestra] Disponible en: <<http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/quyanefr1685.htm>>. Consulta: oct. 2014.

<sup>13</sup> Apodo dado a Mackandal, que quiere decir, demonio, perspicaz, aquel que es muy vivaz.

muerte, la práctica ceremonial de religión distinta a la católica, apostólica y romana, de modo que los esclavizados (lo cual también tuvieron que hacer los indígenas en su momento) se vieron forzados a “disfrazar” puestas rituales, *loas*, cantos, toques de su religión original para poder realizar rituales y ofertorios.

[...] el negro hallaba en las iglesias españolas un calor de vodú que nunca había hallado en los templos sansulpicianos del Cabo. Los oros del barroco [...] los dragones aplastados por santos pies, el cerdo de San Antón, el color quebrado de San Benito, las Vírgenes negras, los San Jorge (...) tenían una fuerza envolvente, un poder de seducción, por presencias, símbolos, atributos y signos, parecidos al que se desprendía de los altares houmforts, consagrados a Damballah, el Dios Serpiente. Además, Santiago es Ogún Fai, el mariscal de las tormentas, a cuyo conjunto se habían alzado los hombres de Bouckman (CARPENTIER, 2005, p. 81).

A la ceremonia del cabo de Bois Caïman habían acudido hombres de cada rincón de la isla, en función de su influencia, entre ellos Jean Jacques Dessalines y François Dominique Toussaint-Louverture, futuros líderes de la Revolución haitiana. Este último guiaría la lucha entre 1793 y 1802, enfrentando a españoles, ingleses y franceses, hecho que lo llevaría a una provisional presidencia de Haití, no reconocida por Napoleón Bonaparte, terminando con la prisión del héroe haitiano y su muerte en 1803. En 1804,

se consolida la libertad de los esclavizados y la Independencia de Haití, convirtiéndola en la primera república libre de la América Meridional. En una ceremonia *vaudou* se sella el compromiso emancipatorio de un país, lo cual, sin lugar a dudas, es una muestra fehaciente de la presencia de lo real maravilloso a lo máximo, característica, tal como asevera Carpentier, totalmente latinoamericana. Así lo narra a través de Ti Noel, quien regresa a Haití luego de haber conseguido, él también su libertad gracias a los *loas*:

porque él sabía- y lo sabían todos los negros franceses de Santiago de Cuba- que el triunfo de Dessalines se debía a una preparación tremenda, en la que habían intervenido Loco, Petro, Ogún Ferraille, Brise-Pimba, Caplaou-Pimba, Marinette Bois Cheche y todas las divinidades de la pólvora y del fuego (CARPENTIER, 2005, p. 99).

Tal como lo esclarece Carpentier al conceptualizar lo real maravilloso, como categoría netamente latinoamericana, ésta se revela en la literatura en un recuento de cosmogonías que guiaron a los buscadores de tesoros en la tierra de la canela, El Dorado, la ciudad de Manoa<sup>15</sup>, en una pléyade de leyendas creadas por los propios nativos, la mayoría de las veces como modo de sobrevivencia, que se fueron repitiendo de tal manera y con tanta pertinencia,

---

<sup>15</sup> Para ahondar más sobre este tema se sugiere leer: *La ciudad de la canela*, de Pedro de Cieza de León; *Elegía de El Dorado*, de Juan de Castellanos; *Manoa*, de Sir Walter Raleigh; *El desengaño de El Dorado*, de Fray Pedro Simón; *No lugar de oro sino de hombre dorado*, de Felipe Salvador Relij.

hasta ser creídas por los propios europeos, no obstante, tal como dice Mircea Eliade en su texto *El mito del eterno retorno*, las cosas están allí para probar que el mito es verdadero.

Jean Jacques Dessalines vence a las tropas francesas en la Batalla de Vertières y un año después (1804) proclama la Independencia de Haití y se erige nuevo emperador. Se comienza a escribir otra faceta de la historia de la llamada "Perla Negra del Caribe", en la que suceden cantidad de emperadores y dictadores imposibilitando un verdadero desarrollo de dicha parte de la isla caribeña. Luego de la muerte de Dessalines en 1806, la República de Haití es dividida en dos estados: uno al Sur bajo el gobierno de Alexandre Pétion, y otro al Norte, donde Henri Christophe, en 1811, se autoproclama emperador.

Henri Christophe, aquel cocinero que había logrado ser Emperador de la República, y quien se había "afrancesado" de tal manera que las ropas y costumbres de palacio eran totalmente negadas a la identidad haitiana y, mucho menos, su herencia africana, se establece en Sans-Souci, construye la Ciudadela La Ferrière para, desde un aislamiento del pueblo, ampararse de un posible ataque francés, pero no cuenta con la revuelta del propio ciudadano haitiano, quien cansado de sus desvanes y, en franco conocimiento de sus mismas armas espirituales, desarrolla un plan para su derrocamiento.

Pero, en ese momento, la noche se llenó de tambores. Llamándose unos a otros, respondiéndose de montaña a montaña, subiendo a las playas, saliendo a las cavernas, corriendo debajo de los árboles, descendiendo por las quebradas y cauces, tronaban los tambores radás, los tambores congós, los tambores de Bouckman, los tambores de los Grandes Pactos. Los tambores todos del Vodú. En una vasta percusión en redondo, que avanzaba sobre Sans-Souci, apretando el cerco (CARPENTIER, 2005, p. 128).

En el suicidio de Christophe vuelve a ser protagonista la fuerza del *vaudou*, como fe, como creencia, como elemento maravilloso que sirve de combatiente y cómplice de los africanos y sus descendientes haitianos, desde los barcos negreros cuando viajó en silencio, hasta su nacimiento en las nuevas tierras, de *vodún* a *loas*, de *radás* a *petros*<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Espíritus del vaudou, originalmente africanos que al nacer en Haití y ser criollos, se convirtieron en *petro*.

### 3 El vaudou en la construcción de un reinado

Es interesante, detenerse en un espacio que actualmente se conoce como el Parque Nacional Histórico de Haití, donde confluye una cantidad de elementos de construcción identitaria desde lo real maravilloso que lo convierte en una totalidad diferente. Conformado por la Ciudadela La Ferrière, también conocida como La Citadelle, monumento de defensa inaugurado en 1813; el Palacio de Sans-Souci, residencia de Henri Christophe (autonombrado Henri I), su familia y séquito, comenzada su construcción en 1810 y culminada en 1813, y los edificios Ramiers, ubicados en las cercanías de las otras dos construcciones, cabe destacar todos realizados por orden del dictador con mano de obra de los esclavizados "libertos". Este parque es declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1982.

Según se cuenta a través de la leyenda y la historia, La Citadelle fue construida por 20.000 hombres entre 1805 y 1820, por orden de Christophe bajo trabajo forzoso.

En medio del patio de armas, varios toros eran degollados, cada día, para amasar con su sangre una mezcla que haría la fortaleza invulnerable (...) Sobre ejes de carretas empotrados en las murallas se afianzaban los puentes volantes por los cuales el ladrillo y la piedra eran llevados a las terrazas cimera, tendidas entre abismos de dentro y de fuera que ponían el vértigo en el vientre de los

edificadores. A menudo un negro desaparecía en el vacío, llevándose una batea de argamasa. Al punto llegaba otro, sin que nadie pensara más en el caído. Centenares de hombres trabajaban en las entrañas de aquella inmensa construcción, siempre espiados por el látigo y el fusil... (CARPENTIER, 2005, p. 106).

En este punto no es sólo el miedo por un regreso de los franceses sino la copia eurocentrista de palacios y vida, pero, paradójicamente, sin dejar de lado la fe hacia el *vaudou* y sus enseñanzas. La Ciudadela sería, en todo caso un nuevo Haití, un Haití privado, un país para un mandatario y su familia, al resguardo de los peligros, bajo el amparo de los *loas* y la bendición de los espíritus tutelares.

Alzado el puente levadizo de la Puerta Única, la Ciudadela La Ferrière sería el país mismo, con su independencia, su monarca, su hacienda y su pompa mayor. Porque abajo olvidando los padecimientos que hubiera costado su construcción, los negros de la Llanura alzarían los ojos hacia la fortaleza, llena de maíz, de pólvora, de hierro, de oro, pensando que allá, más arriba de las aves, allá donde la vida de abajo sonaría remotamente a campanas y a cantos de gallos, un rey de su misma raza esperaba a que tronaran los cascos de bronce de los diez mil caballos de Ogún (CARPENTIER, 2005, p. 111).

La sangre de los animales sacrificados dedicados a los espíritus tutelares, las ceremonias, las consagraciones, los toques de tambor,

los vèvès (Dibujos rituales del *vaudou*), las danzas, llevadas a cabo durante la majestuosa construcción, fueron más allá de las negaciones identitarias de su ideólogo. El solo hecho de fusionar dichos elementos con los materiales normales de cualquier edificación en gestación es algo real maravilloso.

Por algo aquellas torres habían crecido sobre un vasto bramido de toros degollados, desangrados, de testículos al sol, por edificaciones conscientes del significado profundo del sacrificio, aunque dijeran a los ignorantes que se trataba de un simple adelanto en la técnica de la albañilería militar (CARPENTIER, 2005, p. 111).

Lo real maravilloso es contar y vivir hechos reales sin deformarlos ni exagerarlos. Es el encuentro y la imaginación como construcción en el realismo latinoamericano, el encuentro de la imagen latinoamericana como parte constitutiva de la realidad. Lo real maravilloso solo es posible en una región pluricultural, pues lo extraño está en la propia realidad circundante y no en lo meramente material. Lo real maravilloso es una crónica de nuestra América.

#### 4 Consideraciones finales

La literatura como todo proceso cultural, es una construcción que puede vincular la realidad de una historia contada, con la ficción proveniente de la creatividad o visión del escritor. En *El reino de este mundo* esa fisura que

La declaratoria como Patrimonio de la Humanidad de las edificaciones mencionadas es un reconocimiento a su materialidad, a la majestuosidad de su construcción, a la argamasa, la piedra y la arquitectura, pero éstas deben pensarse también desde su inmaterialidad, desde la sangre de los toros degollados, las ceremonias, los tambores, las danzas y oraciones que acompañaron esas creaciones, es decir, desde el cúmulo de significados y símbolos que tienen, lo cual solo es posible en una región donde la fe, la magia y lo aparentemente insólito, están por encima de cualquier dogma positivista. Por ello la realidad haitiana es tan diferente, incluso, a la de su vecina República Dominicana, que comparte la otra parte de la isla, la otra orilla y, sin embargo, a pesar de las diferencias, converge en la gran maravillosa realidad de la América de santos, orishas, *loas*, deidades, espíritus a la que pertenecemos y que forma parte de nuestra identidad cultural.

podiera existir entre lo real y lo maravilloso es muy delgada, lo cual incide en la manera cómo aborda el autor la idiosincrasia del ser latinoamericano, donde se incluyen los procesos de identidad cultural, la

cotidianidad, la manera de ser, los modos de vida, en fin, lo que nos lleva a tener un sentido de pertenencia desde la reciprocidad, cuando hacemos propias situaciones que para otras culturas es imposible hasta imaginar, mucho menos acreditar.

La historia de Haití desde sus inicios como Saint-Domingue hasta la contemporaneidad, es imposible contarla sin hablar del *vaudou*, sea cual fuere la aceptación o no desde la rigurosidad científica, también la estereotipación del haitiano con las muñecas clavadas con alfileres, en trance de posesión o como zombis, ha contribuido de manera sustancial con la profusión de una literatura que no se puede desvincular de esta creencia. A esto nos atreveríamos a preguntar: ¿realmente es perentoria esa desvinculación?, pues lo real maravilloso nos toca a todos los latinoamericanos, la historia de invasión y constante lucha es nuestra en conjunto, y las prácticas de la fe desde las herencias indígenas y africanas, innegables. Cuántas personas al sentirse enfermas o ver a sus niños un poco acongojados, no han apelado al curandero, al azabache para el mal de ojo, al ensalme. Sin negar su propia religión hegemónica. Eso es real maravilloso.

En el prólogo a la edición de 2005<sup>17</sup>, Carpentier explica:

Y sin embargo, por la dramática singularidad de los acontecimientos, por la fantástica apostura de los personajes que se encontraron, en determinado momento, en la encrucijada mágica de la Ciudad del Cabo, todo resulta maravilloso en una historia imposible de situar en Europa, y que es tan real, sin embargo, como cualquier suceso ejemplar de los consignados, para pedagógica edificación, en los manuales escolares. ¿Pero qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso? (p. 16).

El *vaudou* como religión haitiana, puede ser considerado una categoría de lo real maravilloso, pues es un sentir sincretizado donde se fusionan tambores, danzas, amos, sacerdotes, licantropía, trances, posesiones, pero sobre todo, la fe de herencia africana convertida en netamente americana. Tal como dijera el escritor Alexis Márquez Rodríguez (1970, p. 53):

Lo maravilloso es así producto de una simbiosis, aquella peculiar presencia de la realidad, unida a la credulidad sin reserva, a la fe esencial, dan el producto acabado de la fantasía, de lo maravilloso. Y ese determinado producto se expresa de determinada forma haciendo la literatura de lo fantástico, de lo Real Maravilloso.

Para finalizar este breve análisis, citamos la parte conclusiva de la referenciada obra de Alejo Carpentier, que nos explica el porqué de su nombre, la importancia de los muertos en el *vaudou*, desde la conciencia de que es un trance que sufre el espíritu, que los antepasados no abandonan a sus seres queridos, pues son sus guardianes

---

<sup>17</sup> También disponible en:  
<<http://amauta.lahaine.org>>.

sempiternos, que la vida va más allá del nacimiento y el desafío de las pausas constantes, que la América Meridional es tan maravillosa como su propia historia.

Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece espera y trabaja para gentes que nunca conocerá y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansia siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada. Pero la grandeza del hombre está precisamente en querer mejorar lo que es. Es imponerse Tareas. En el Reino de los Cielos no hay grandeza que conquistar, puesto que allá todo es jerarquía establecida, incógnita despejada, existir sin término, imposibilidad

de sacrificio, reposo y deleite. Por ello, agobiado de penas y de Tareas, hermoso dentro de las plagas, el hombre sólo puede hallar su grandeza, su máxima medida en el Reino de este Mundo (CARPENTIER, 2005, p. 158).

A la hora de reflexionar sobre las posibilidades infinitas de la vida, la fe desde la creencia y la realidad de lo que se está percibiendo en ese momento se suelen vislumbrar por medio de un mismo hilo conductor, en el que la creación del ser humano desde la ficción de la escritura es un buen espacio para la reflexión.

## Referencias

CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo**. Caracas: Fundación Celarg, 2005.

\_\_\_\_\_. **Lo pasos recobrados: ensayos de teoría y crítica literaria**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2003.

CHRISTOPH, Henning y Hans OBERLÄNDER. **Voodoo. Secret power in Africa**. Germany: Taschen, 1996.

GARCÍA MARQUEZ, Gabriel. **El coronel no tiene quien le escriba. Cien años de soledad**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982.

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. **Vaudou: fe que llena de encanto a la Perla Negra de El Caribe**. Caracas: Centro Nacional de Historia, 2009.

LAW, Robert. La Costa de los Esclavos en África Occidental. In: CÁCERES GÓMEZ, Rodolfo (Comp). **Rutas de 105 la esclavitud en África y América**

**Latina**. San José: Asociación de Prehistoria Americana. Universidad de Costa Rica. 2001.

MARQUEZ RODRÍGUEZ, Alexis. **La obra narrativa de Alejo Carpentier**. Caracas: UCV, 1970.

MAXIMILIEN, Louise. **Le vodou haitien. Rite radas-canço**. Haití: L'Etat Port-au-Prince, 1945.

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haitien**. France: Gallimard, 1958.

POLLAK-ELTZ, Angelina. **Cultos africanos**. Caracas: Univ. Católica Andrés Bello, 1997.

PRINCE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'oncle**. Québec: Leméac, 1973.

VINANKPON HOUNDÉFO, Marcel. La ceremonia de consagración (Vodún de asl) a los Vodún de llamados "Divinidades Combativas" (Adan vodún) en Benin. In: **Revista Islas**, Santa Clara – Cuba: Feijón, n. 116, enero-abril, 1998.

Artigo recebido em 27 de outubro de 2014.  
Aceito em 26 de dezembro de 2014.

## O imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa em *São Marcos* e *Corpo Fechado*

The imaginary afro-brasilian by João Guimarães Rosa  
in *São Marcos* and *Corpo Fechado*

Cristiano Santos Araujo<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo tem por objeto dois contos do livro *Sagarana*, o primeiro é *São Marcos*, e o segundo, *Corpo Fechado*. Nosso objetivo é analisar o imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa, mineiro do sertão de Cordisburgo. Na análise das obras, serão utilizados os referenciais teóricos que dizem respeito às estruturas do imaginário, às conceituações de magia brasileira nas ambiências dialógicas entre o dito e o feito, mas também na tradição histórica da temática de ritual e feitiço a partir dos clássicos, Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss, assim como os contemporâneos Bronislaw Malinowski e Yvonne Maggie. Nosso desafio é analisar o imaginário afro-brasileiro em seus usos da reza, magia e feitiços, retratados ficcionalmente por Guimarães Rosa nos contos *São Marcos* e *Corpo Fechado*, ambos formam um breve retrato de nossa afro-brasilidade, e uma oportuna leitura da cultura e religiosidade popular no sertão mineiro e brasileiro.

**Palavras-chave:** Antropologia. Imaginário. Guimaraes Rosa. Afro-brasilidade.

### Abstract

This paper focuses on two tales in *Sagarana* book. The first is *São Marcos* and the second one is *Corpo Fechado*. Our goal is to analyze the afro-brazilian imaginary of João Guimarães Rosa a Brazilian writer borned at Cordisburgo-MG. A city in the middle of the Brazilian hinterland called sertão. In the analysis of the works the theoretical frameworks that relate to the imaginary structures will be used. The Brazilian magic concepts in dialogical ambiances between said and done, but also in the historical tradition of ritual and spell theme from classic, Claude Lévi-Strauss and Marcel Mauss, as Bronislaw Malinowski and contemporary Yvonne Maggie. Our challenge is analyse the afro-brazilian imagination in their use of prayer, magic and spells, fictionally portrayed by Guimarães Rosa in the two tales, both form a brief portrait of our *afrobrasilidade*, and a timely reading culture and popular religiosity in the Brazil's Minas Gerais's brazilian backlands.

**Keywords:** Anthropology. Imaginary. Guimarães Rosa. Afro-brasilidade.

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião (PUC GO - Bolsista Capes) com Pesquisa: "Chronos kai Anagke: O Sagrado em João Guimarães Rosa". Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada (UERJ). Licenciado em Letras - Português e Literaturas (UFG/Unesa); Bacharel em Teologia (UMESP); Bacharel em Teologia (Seminário Teológico Betel - RJ). E-mail: [umcristiano@gmail.com](mailto:umcristiano@gmail.com)

## 1 Introdução

João era fabulista? Fabuloso? Sertão místico disparando no exílio da linguagem comum? Embaixador do reino que há por trás dos reinos, dos poderes, das supostas fórmulas do abracadabra, sésamo? Reino cercado não de muros, chaves, códigos, mas o reino-reino? Tinha parte com... (sei lá o nome) ou ele mesmo era a parte de gente servindo de ponte entre o sub e o sobre que se arcabuzeiam de antes do princípio, que se entrelaçam para melhor guerra, para maior festa? Ficamos sem saber o que era João e se João existiu deve pegar (Carlos Drummond de Andrade).

A epígrafe que abre este texto foi publicada três dias após a morte de João Guimarães Rosa, no jornal *O Correio da Manhã*, em 22 de novembro de 1967, é um poema homenagem de Carlos Drummond de Andrade intitulado '*um chamado João*' (ROSA, 2001)<sup>2</sup>. Guimarães Rosa, o primeiro dos seis filhos de Florduardo Pinto Rosa e de Francisca Guimarães Rosa (Chiquinha), nasceu em Cordisburgo, Minas Gerais, em 27 de junho de 1908 e morreu de enfarte em 19 de novembro de 1967, na cidade do Rio de Janeiro, três dias após assumir sua vaga de imortal na Academia Brasileira de Letras. Dentro sua vasta produção literária, entre os constantes embates mágico-religiosos dos homens humanos, abordaremos dois contos do livro *Sagarana* (ROSA, 2009), o primeiro

é *São Marcos*, e o segundo, *Corpo Fechado*. Na análise das obras, serão utilizados os referenciais teóricos que dizem respeito às estruturas do imaginário de Gilbert Durand (1997), Claude Gilbert Dubois (1995), Castor Bartolomé Ruiz (2003), Carlos Roberto Figueiredo Nogueira (2004) e Jean Jacques Wunenburger (2007), às conceituações de magia brasileira nas ambiências dialógicas entre o dito e o feito, de Mariza Peirano (2001, 2003), e na tradição histórica da temática de ritual e feitiço a partir dos clássicos, Claude Lévi-Straus (1971) e Marcel Mauss (2003), assim como os contemporâneos Bronislaw Malinowski (1998) e Yvonne Maggie (1998, 2001).

Verificaremos o imaginário afro-brasileiro de João Guimarães Rosa em seus usos da reza, magia e feitiços retratados ficcionalmente pelo autor. Ambos, Rosa e obra, formam um breve retrato de nossa afro-brasilidade, e uma oportuna leitura da cultura religiosa popular no sertão mineiro e brasileiro.

---

<sup>2</sup> Prefácio do livro de João Guimarães Rosa. Grande Sertão: Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

## 2 Aspectos conceituais do imaginário afrobrasileiro

De acordo com Prandi (2006, p. 93), existem três momentos que marcam a formação das religiões afro-brasileiras. O primeiro é a sincretização, o catolicismo marcando o candomblé em suas formas tradicionais para a constituição de uma religiosidade afro-brasileira. O segundo é o branqueamento, processo de formação da umbanda em território brasileiro. O terceiro é a africanização, a transformação do candomblé em uma religião aberta a todos, sem barreiras de cor e origem racial, processo este que implica na negação do sincretismo, produzindo uma afirmação autônoma para o candomblé. As religiões de matriz africana preservam patrimônios culturais, são religiões que mantêm viva as tradições de origem africana. Na interpretação de Reginaldo Prandi (2006, p. 102), a pluridiversidade na formação afro “valorizou a cultura do outro, resgatando o aspecto exótico na religiosidade brasileira”. Portanto, transitando de uma religião étnica, sincrética, e novamente africanizada, a religiosidade afro-brasileira deixa a histórica subordinação ante a superioridade católica, equiparando-se hierarquicamente, ao tornar-se uma religião autônoma. O imaginário afro-brasileiro é composto de um imenso mar de território simbólico-ritual, ora visto de modo negativo, em outros momentos,

percebido de modo positivo. Em todos os casos, o ritual serve para transmitir valores e conhecimentos, pois é um sistema cultural de comunicação simbólica, entre o que é dito e o que é feito, ou seja, por palavras ou por atos, expresso por relações sociais de performance ordenada e padronizada na vida cotidiana (PEIRANO, 2003, p. 11).

Em *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, Gilbert Durand (1997) elaborou o conceito de trajeto antropológico, que o levou a uma necessária procura das categorias de motivação dos símbolos do imaginário nos comportamentos triviais do psiquismo humano, bem como o ajustamento desses comportamentos aos seus complementos sócio-biológico-culturais em uma instrumentalização metodológica capaz de apreender uma individualidade e uma coletividade social. De acordo com Durand,

no fim de contas, o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, as representações subjetivas se explicam pelas acomodações anteriores do sujeito ao meio objetivo. O símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio (1997, p. 29-30).

O conjunto de imagens, chamado de imaginário, constitui o capital do ser humano para suas ordenações de

mundo. A palavra imaginação designa a faculdade de engedrar e utilizar imagens. Neste contexto, a sociedade mantém com a imagem uma relação ambivalente: por um lado, tem com a imagem uma relação idolátrica, graças ao progresso de produção e reprodução da comunicação das imagens e, por outro lado, mantém uma relação de desconfiança, quase iconoclasta, pois não entende que ela própria esteja sedenta de imagens, sonhos e contemplações (DURAND, 1994, p. 6). A imaginação enquanto função simbólica, revela-se um fator importante de equilíbrio psicossocial. Dentro desta perspectiva, a antropologia do imaginário de Gilbert Durand desenvolveu um solo comum de hermenêuticas que culminaram em uma nova maneira de conceber o homem a partir de certas estruturas de seu imaginário individual e coletivo, tais estruturas só podem ser mobilizadas através de suas relações de reprodução cultural diante do mundo. Assim, o imaginário constitui-se numa representação simbólica da própria maneira de como o homem se relaciona com o mundo. O fato de o imaginário ter regras, não implica em relações causais, ao contrário, pelo seu poder de criação, a cada instante, imaginar é um ato de liberdade. Enfim, imaginar é criar o mundo, é criar o universo, seja através das artes, através das ciências, ou através dos pequenos atos, profundamente significativos, do

cotidiano. Além desta proposição inicial sobre o imaginário, precisamos também analisar o ritual, segundo a tradição clássica, para a interpretação da proposta de uma possível magia afro-brasileira roseana. De acordo com Lévi-Strauss (1971, p. 600),

dizemos que o ritual consiste em palavras faladas, realizações de proezas, objetos manipulados independentemente de qualquer brilho ou exegese, permitido ou chamados por esses três tipos de atividade e que não tenham o mesmo ritual, mas a mitologia implícita.

O ritual consiste na palavra proferida, sempre acompanhada de gestos e objetos manipulados por aqueles que interagem no processo. Aos ritos, é delegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia. O conceito de ritual é demonstrado classicamente, na célebre frase do antropólogo Claude Lévi-Strauss, "a oposição entre o rito e o mito é aquela do viver e do pensar, e o ritual representa um abastardamento do pensar consentido às vicissitudes da vida" (LEVI-STRAUSS, 1971, p. 603). A ação ritual consiste em uma manipulação de um objeto-símbolo com o propósito de transmitir significado. Assim, a semântica do ritual não pode ser classificada na dicotomia do falso e do verdadeiro, mas pelos objetos de persuasão, além dos critérios de adequação relacionados à legitimidade do rito realizado e experimentado pelos

participantes (PEIRANO, 2001, p. 27). Analisando a perspectiva da magia e do feitiço, Malinowski (1998, p. 75) diz que:

o feiticeiro tem como parte essencial da execução do ritual, não só que apontar à vítima a flecha de osso, mas também, com uma profunda expressão de fúria e ódio, erguê-la, virá-la e torcê-la, como se a espetasse na ferida, depois de retirá-la com um puxão súbito. Assim, não só é necessário reproduzir o ato de violência, ou de apunhalar, também tem de ser patenteada a paixão.

Os participantes, mediados pelo feiticeiro e objetos simbólicos, promo-

vem um reencantamento para a ordenação do mundo vivido, pela força e paixão dos ritos em suas eficácias. Consequentemente, julgamos pertinente fazer o diálogo entre a sociologia da religião e a literatura brasileira, uma oportunidade para dialogarmos com cultura afro-brasileira. Por isso, queremos pensar o imaginário da magia, do ritual, do feitiço, e quais seus espaços narrados nos dois contos de Guimarães Rosa.

### 3 Uma leitura afro-brasileira de João Guimarães Rosa

João Guimarães Rosa foi consciente da relação dialética entre ficção, vida e as respectivas transposições do mistério na existência humana. Viveu como médico, militar, escritor e diplomata. Assim conviveu bem de perto com a morte, os poderes deste, e do outro mundo, foi um homem humano além do sertão mineiro através da imensidão de possibilidades humanas, culturais e religiosas. Em entrevista ao crítico alemão Günter Lorenz (COUTINHO, 1991, p. 63), ele confessa que "a missão do escritor é o próprio homem":

Sim! A língua dá ao escritor a possibilidade de servir a Deus corrigindo-o, de servir ao homem e de vencer ao diabo, inimigo de Deus e do homem. A impiedade e a desumanidade podem ser reconhecidas na língua. Quem se sente responsável pela palavra

ajuda o homem a vencer o mal (COUTINHO, 1991, p. 83).

Ao assumir a autoria da existência, o homem assume o papel de criador de mundos e recriador de matérias vertentes, uma espécie de libertação das temporalidades impostas. A língua é a arma com a qual Guimarães Rosa defende a dignidade do homem. Nesta Babel poético-mítica cada palavra tem sua essência e gênese no sertão onde "cada homem pode se encontrar ou se perder" (COUTINHO, 1991, p. 94).

O livro *Sagarana* foi escrito em 1946, a sua primeira versão foi inscrita por Guimarães Rosa no Concurso Humberto de Campos, da livraria José Olympio, sob o título de *Contos*, em 1938, tendo assinado sob o pseudônimo de *Viator*, o viajante. O título *Sagarana* é

um hibridismo: 'saga', radical de origem germânica que significa canto heroico, lenda. E 'rana', palavra de origem tupi que significa o que exprime semelhança. Assim, Sagarana significa algo como semelhante a uma saga. João Guimarães Rosa combina as informações do meio topográfico-cultural peculiar à ambiência do sertão de Minas Gerais, confundindo lugares e paisagens, mesclando o real, o imaginário e o lendário em sua obra.

Os contos *São Marcos* e *Corpo Fechado* possuem elementos do imaginário afro-brasileiro nos ritos de rezas, magia e feitiço, tão comuns a todos os homens, e em todas as épocas. *São Marcos* narra a história do protagonista José que fica cego, repentinamente, em consequência do feitiço provocado pelo negro e feiticeiro Mangalô, somente livrando-se da cegueira pela recitação da reza brava mágica de *São Marcos*. Este conto traz à tona a temática da recitação de palavras mágicas como instrumentos de revelação, ou alteração de um destino pessoal, a partir do conhecimento manifesto desta ambiência mágica. Em

*Corpo Fechado*, é narrada a condição imprescindível para vencer os medos, guerras e como sobreviver num ambiente recheado de valentões. O protagonista Manuel Fulô, homem simples e fraco, é convocado para um duelo mortal com o maior bandido da região chamado de Targino. A única forma de vencê-lo é fortalecer-se pela via da magia, após um ritual de fechar o corpo, encoraja-se e vence o valentão, tornando-se num herói por aquelas regiões de Minas Gerais. As duas histórias foram escolhidas por que demonstram os usos e a eficácia de ritos afro-brasileiros tão presentes em nossa cultura.

Nas duas histórias que serão analisadas, buscaremos uma breve antropologia roseana afro-brasileira, uma percepção do autor sobre o homem sertanejo e as inter-relações com a religiosidade de matriz africana, a partir da temática do imaginário e da magia como elementos que concorrem para a construção de um universo mítico brasileiro.

#### 4 A reza de *São Marcos*

A primeira história é o conto *São Marcos*, o texto mais trabalhado do livro *Sagarana* (ROSA, 2009, p. 12). A narrativa apresenta a reflexão de crer ou não em feitiços, e suas consequências na existência humana. No conto, José, o

personagem narrador, nos é apresentado como morador uma vila chamada de Calango frito, e que não acreditava em feitiçarias (ROSA, 2009, p. 168). Contudo, quando a cozinheira dele, chamada de '*Sá Nhá Rita preta*' caiu no

chão com gritos horrendos e as mãos agarradas aos pés, enquanto 'Cesária Velha' estava espetando com agulha *um calunga de cera* representativo da opositora Nhá Rita, o narrador José reconhece que "naquela região até os meninos faziam feitiço" (ROSA, 2009, p. 169). Crer e não crer, eis a questão. Este imaginário mágico é tão representativo no cenário católico popular de Minas Gerais, quanto a atribuição preconceituosa de que magia e feitiço são coisas de negro. Estes gracejos e estereótipos estão bem presentes no conto através da crítica de José ao personagem preto velho e feiticeiro chamado João Mangalô que ouviu gracejos sobre os negros: "Todo negro é cachaceiro, todo negro é vagabundo, e todo negro é feiticeiro" (ROSA, 2009, p. 171).

A partir do ódio e perseguição de João Mangalô ao narrador, para se proteger, José começa a recitar a temida reza de São Marcos, a chamada '*reza brava*': "Em nome de São Marcos e de São Manços, e do Anjo mau, seu e meu companheiro..." O que, nas palavras do narrador, afirma: "Para fazer bom efeito tem que ser rezada à meia noite, com um prato fundo, cheio de cachaça e uma faca nova em folha, que a gente espeta em tábua de mesa... com a invocação do caboclo Gonzazabim" (ROSA, 2009, p. 172- 173). Por ter ridicularizado Mangalô, José, o protagonista, torna-se alvo de uma bruxaria. O preto velho constrói um boneco-miniatura do

inimigo, e coloca uma venda em seus olhos, o que faz José ficar cego, perdendo-se no meio do mato. Para conseguir achar o caminho de volta, mesmo sem enxergar, ele reza São Marcos, um sacrilégio e um perigo. Com o poder dado pela oração, mesmo cego, José encontra a casa de João Mangalô, ataca o negro e o obriga a desfazer a feitiçaria (ROSA, 2009, p. 187, 188).

Enquanto a religião em seu aspecto metafísico se absorve na criação de imagens ideais, a magia escapa por mil fissuras da vida mística, onde vai buscar suas forças, para misturar-se a vida leiga e servi-la. Ela tende ao concreto, assim como a religião tende ao abstrato. A magia é, segundo Marcel Mauss, o "objeto de crença" (MAUSS, 2003, p. 126). A prática da magia possui uma lógica de funcionamento da qual Mauss fala sob a denominação de '*leis da magia*', a saber, a lei da contiguidade, da similaridade e de contraste, que carregam em si

a ideia da continuidade mágica, quer se realize por relação prévia do todo com a parte ou por contato acidental, implica a ideia de contágio. As qualidades, as doenças, a vida, a sorte, toda espécie de influxo mágico são concebidos como transmissíveis ao longo dessas correntes simpáticas (MAUSS, 2003, p. 102).

O caráter contagioso de alguns elementos, ou atos mágicos, pode ser transferido através do contato com qualquer um dos aparelhos sensoriais. As práticas mágicas no meio social têm

duas tendências fundamentais: uma consiste na busca de ajuda sobrenatural para proteção, é uma magia social e construtiva; a outra representa uma evasão contra a lei que impede toda liberdade de ação e proíbe toda manifestação do instinto, é uma forma de evasão antissocial e contra a legalidade estabelecida (NOGUEIRA, 2004, p. 27).

No Brasil, acredita-se em benefícios e malefícios produzidos por manipulações do sobrenatural ou de forças ocultas. Segundo a antropóloga Yvonne Maggie certas pessoas podem usar consciente, ou inconscientemente esses poderes sobre os outros, para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males (MAGGIE *apud* KOGURUMA, 2001, p. 30-31). As características da crença, destacadas por Maggie, compõem a base do imaginário religioso do povo brasileiro, o medo que feitiços, malefícios, espíritos maléficos, qualquer entidade sobrenatural venham a prejudicar uma vida já instável pela situação social crítica e mediante dos diversos medos e ansiedades humanas tão presentes no conto *São Marcos*. O cenário do conto é Calango-Frito, arraial do interior de Minas Gerais. Esse espaço físico é rico em vidas, sons e sensações. Segundo Sartre (2013, p.13), "a imaginação ou o conhecimento da imagem vem do entendimento aplicado à impressão material produzida no cérebro, que nos dá uma consciência da

imagem". E esta, retratada no conto, faz parte do mundo encantado e mágico que povoa o imaginário, delimita credos e compõem a existência a partir da consciência apreendida na cultura tão peculiar das Minas Gerais.

O imaginário afro-brasileiro narrado em *São Marcos* está próximo das percepções da esfera afetiva que produzem um sentido diverso de temas, experiências, motivos, intrigas e cenários tão presentes em nossa cultura, por isso, segundo Wunenburger (2007, p. 12),

o estudo do imaginário como mundo de representações complexas deve, pois fundar-se no sistema das imagens e textos, em sua dinâmica criativa e sua riqueza semântica, que tornam possível uma interpretação indefinida, e por fim, em sua eficácia prática e sua participação na vida individual e coletiva.

Neste aspecto, a reza de São Marcos demonstra sua característica forte e temerosa, ela não aparece na íntegra, mas é somente mencionada várias vezes na narrativa. Em seu processo ritual de execução ostenta a prerrogativa de poder acarretar em prejuízo e/ou sorte. A reza que se cumpre no conto adquire um traço de amuleto que afasta o mal recebido. O mito e a magia que surgem no conto se figuram através da crença e da devoção do povo de Calango-Frito nos feiticeiros, videntes ou curandeiros, crença esta, que promove benefícios aos participantes da história.

## 5 O Corpo Fechado

O conto *Corpo Fechado* é a antepenúltima das nove histórias que compõem *Sagarana*. Quem narra a história é um médico de um vilarejo do interior. A narrativa começa com o personagem Manuel Fulô contando casos e causos para este doutor. O cenário é Laginha, arraial monótono do interior de Minas Gerais. *Corpo Fechado* continua a problemática apresentada em *São Marcos*: mundo de magia e feitiçarias. Que apresenta? Um curandeiro chamado *Antonico das pedras* fecha o corpo e anulando a fragilidade do protagonista que, imantado pela fé, vence o vilão, brutal e valente. Em carta a João Condé, Guimarães Rosa emitiu sua opinião sobre *Corpo Fechado* dizendo que

talvez, seja a minha predileta. Manuel Fulô foi o personagem que mais conviveu 'humanamente' comigo, e cheguei a desconfiar de que ele pudesse ter uma qualquer espécie de existência. Assim, viveu ele pra mim mais umas 3 ou 4 histórias, que não aproveitei no papel, porque não tinham valor de parábolas, não transcendiam (ROSA, 2009, p. 12).

O doutor narra casos de valentões que escutara de Manuel Fulô, dono de uma mulinha chamada Beija-Flor, animal que exibia orgulhosamente. Um dia decidiu se casar com Maria-das-Dores, Targino, um dos últimos valentões da cidade, o afronta: comunica-lhe que a primeira noite de das Dores seria com

ele, depois ela poderia ficar com o noivo: "- Escuta, Mané Fulô: a coisa é que eu gostei da das Dor, e venho visitar sua noiva. Amanhã... já mandei recado, avisando a ela... é um dia só, depois vocês podem se casar... se você ficar quieto, não te faço nada... se não..." (ROSA, 2009, p. 205). Para enfrentar o valentão, Fulô aceitou a ajuda do detestado Antônio das Pedras: pedreiro, feiticeiro e curandeiro. Manuel entregou sua mulinha ao feiticeiro em troca dele 'fechar seu corpo' para a briga com Targino. O corajoso noivo enfrentou o valentão, que errou os cinco tiros e morreu esfaqueado por ele, que ganhou fama de novo valentão de Laginha (ROSA, 2009, p. 205-210):

Aí, de chofre, se abriu a porta do quarto-da-sala, onde os dois [Tonico e Manuel] davam suas vozes, e o Antonico das Pedras surgiu, muito cínico e sacerdotal, requisitando agulha-e-linha, um prato fundo, cachaça e uma lata com brasas... Houve um parado de próxima tempestade. Uma voz fina rezou o credo... - Fechei o corpo dele. Não careçam de ter medo, que para arma de fogo garanto! (ROSA, 2009, p. 208).

A técnica narrativa de *Corpo Fechado*, de início, é em forma de entrevista. O doutor, no decorrer da história, vai entrevistando Manuel Fulô, um valentão manso e decorativo. No final da história, após o aspecto mágico de Fulô com seu corpo fechado, há uma teatralização do personagem, que, até o

fim da história, consegue passar uma imagem, como num faz-de-conta, de ser valente, contradizendo todas as provas de um personagem medroso, mas que é salvo pela sorte, ou pela magia. Esse diálogo com o doutor interlocutor, referente aos valentões que existiam em Lajinha, vilarejo do interior, apresenta a temática principal desenvolvida no conto, a saga dos valentões das gerais, e de maneira mágica, o personagem principal, ao ser imantado pelo feitiço, de medroso passará a ser o herói da vila.

Neste caso, este ambiente e cenário, cheio de mitos, símbolos e ritos torna visível a energia psíquica, nos imaginários de medo e coragem, formalizados no nível da individualidade quanto ao nível da coletividade (WUNENBURGER, 2007, p. 14). Assim sendo, o imaginário afro-brasileiro, visto no pluralismo das imagens narradas em *Corpo Fechado*, é a própria vivência dentro do campo dos patrimônios da cultura, que tornam visíveis a partir das memórias habitualmente associadas aos produtos da magia e dos ritos praticados por Manuel Fulô para, em primeiro lugar vencer seus medos, e em segundo lugar, vencer o inimigo Targino. Logo, graças ao imaginário, a imaginação é essencialmente aberta, e é realizada na

prática vivenciada pelos homens humanos, assim sendo,

a fala é um ato social tanto quanto os rituais, a antropologia incorpora uma teoria da linguagem. Não é possível separar o dito e o feito, porque na ritualização o que é dito é também feito, revelando os múltiplos sentidos dos encontros sociais (PEIRANO, 2001, p. 11).

O imaginário, essencialmente ligado aos mitos e ritos, constitui o primeiro substrato da vida, o que segundo Gilbert Durand, as imagens se enxertam num trajeto antropológico, que começa no plano mental para estender-se ao plano cultural, o que faz do imaginário um mundo de representações próprias ao ser humano, que é também um homem simbólico (*apud* WUNENBURGER, 2007, p. 20). *Corpo Fechado*, assim como *São Marcos*, está sob o signo mágico dos encantamentos da prática de feitiçaria, ou seja, Antonico das Pedras, ou Antonico das Águas, tinha alma de pajé, uma espécie de curandeiro e feiticeiro local que ajudou Manuel Fulô a vencer o valentão Targino. No final da história, Manuel Fulô com seu corpo fechado, é protegido e encorajado, consegue passar uma imagem de ser valente, contradizendo todas as provas de um personagem medroso, mas que é salvo pela força das palavras mágicas, a eficaz relação entre o dito e o feito.

## 6 Histórias de encontros brasileiros

Nas duas narrativas, *São Marcos* e *Corpo Fechado*, o ritual mágico coloca ordem, dá sentido ao que é importante para sobreviver no sertão. O rito permitiu a José e a Manuel Fulô viverem num mundo organizado pelas forças sobrenaturais, permitindo sentirem-se fortes num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia como hostil, violento, impossível (TERRIN, 2004, p. 19).

Guimarães Rosa, nos contos *São Marcos* e *Corpo Fechado*, aborda o aspecto humano de existir e sobreviver entre o céu e a terra. No jogo de intersignificações, as palavras da magia entram como uma metáfora recriadora para a organização e reordenação da vida. A metáfora, ou a referência metafórica, permanece viva graças a rede de transferências semânticas entre ficção e realidade. Uma destas possibilidades de transferir significados se estabelece por metáforas vivas, que no imaginário textual de Paul Ricoeur ocorre num processo onde

a metáfora não é viva apenas pelo fato de vivificar uma linguagem constituída. A metáfora é viva pelo fato de inscrever o impulso da imaginação num pensar mais ao nível do conceito. É essa luta pelo pensar mais, sob a condução do 'princípio vivificante' que constitui a 'alma' da interpretação (RICOEUR, 1989, p. 459).

Assim, tanto os rituais para proteção através da reza de São Marcos,

como o feitiço para proteger e encorajar retratado em *Corpo Fechado*, não obstante a ordem do abstrato e do metafísico, estabelece uma ordem moral e fideísta a ser experimentada no cosmo humano afetando os sentidos para a vitória sobre o inimigo, ou potencialidades de conquista na vida, assim é vista no imaginário roseano em Sagarana. Segundo Ricoeur (1992, p. 48), "mediante a metáfora, a função simbólica da linguagem não cessa de produzir sentido e de revelar o ser". Esta é uma oportunidade de ir além das próprias forças naturais, o caminho para vencer os inimigos e a vida, pois bem, "nem tudo é linguagem na experiência religiosa, mas a experiência religiosa não existe sem linguagem" (RICOEUR, 1992, p. 29), logo, a experiência religiosa da magia no imaginário afro brasileiro de Guimarães Rosa perpassa pela força dos feitiços e da magia através das palavras que transignificam mundos.

A imanente condição da magia está presente em *São Marcos* e *Corpo Fechado*. Guimarães Rosa delinea os medos, temores e caminhos (sobre) humanos diante do viver no sertão de Minas Gerais. Rosa foi mestre na linguagem, esquematizações do santo e do profano nos meandros da palavra, ora ficcional, ora real. Para ele, "a religião é um assunto poético que se origina da modificação de realidades linguísticas.

Desta forma, pode acontecer que uma pessoa forme palavras e na realidade esteja criando religiões. Também isso é brasilidade” (COUTINHO, 1991, p. 92),

## 7 Considerações finais

Em *São Marcos e Corpo Fechado*, tanto a reza brava quanto o feitiço assumem a condição *sine qua non* em que brasilidade atinge seu ponto áureo como parte integrante de uma expressão religiosa de magia a partir do histórico catolicismo popular. Guimarães Rosa debruça-se sobre o sertão de todos os homens, cujos personagens movem-se do norte de Minas Gerais, ao sul da Bahia, e de Goiás, tendo como referência essencial o Rio São Francisco. Sugere um Brasil em que os excluídos possam participar da invenção da sua História a partir do centro da ficção.

Todas as opções perpassam pelo medo e respeito à reza e ao feitiço, promovendo, pela magia, resultados positivos para uns, e os respectivos prejuízos para outros, portanto, quer a magia pegue ou não pegue, o feitiço que

acrescento de modo específico, isso também é um exemplo de afro-brasilidade.

fecha ou a que abre corpos e caminhos, todos os operadores do ritual encontram-se com o mistério do sagrado e do profano. Por isso, que se carece tanto de religião, através rezas e feitiços, brados de símbolos religiosos expressos em ritos individuais e coletivos, aproveitados por aqueles que vivenciam as dimensões do sagrado e do profano, em ambos os aspectos, são espécie de sombra que refresca a existência do homem humano, que também é um homem simbólico: o povo brasileiro.

Por conseguinte, a magia e o rito, em *São Marcos e Corpo Fechado*, são descritos por Guimarães Rosa como celebrações ordenadoras da vida individual e coletiva dos diversos embates humanos, dos sertões das Minas Gerais para o Brasil.

## Referências

COUTINHO, Eduardo. **Guimarães Rosa**. 2. ed. Coleção fortuna crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DUBOIS, Claude Gilbert. **O imaginário da renascença**. Brasília: Ed. da UNB, 1995.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 1997.

DURAND, Gilbert. **L'imaginaire**. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris: Hatier, 1994.

\_\_\_\_\_. **A imaginação simbólica.** Lisboa: Edições 70, 1997.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** A essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 1990.

KROGUMA, Paulo. **Conflitos do imaginário:** a reelaboração de práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café. São Paulo: Annablume, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia em Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

\_\_\_\_\_. **L'homme nu.** Mythologiques. Paris: Plon, 1971.

MAGGIE, Yvonne. **Fetichismo, magia e religião.** Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

\_\_\_\_\_. **Medo de feitiço:** relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Museu Nacional da UFRJ, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião.** Lisboa: Edições 70, 1998.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história:** as práticas mágicas no ocidente cristão. Bauru: Edusc, 2004.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito.** Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001.

\_\_\_\_\_. **Rituais ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Referências Sociais das Religiões Afro-Brasileiras:** Sincretismo, branqueamento e africanização. In: Faces da tradição afro-brasileira. Salvador: CEAO, 2006.

PRITCHARD, Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azandes.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

RICOEUR, Paul. **Metáfora Viva.** Portugal: Rés, 1989.

\_\_\_\_\_. **Poética e Simbólica.** In: **Iniciação à prática Teológica.** São Paulo: Loyola, 1992. Tomo I.

ROSA, João Guimarães. **Ficção Completa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009. v. I.

\_\_\_\_\_. **Grande Sertão:** Veredas. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário.** São Leopoldo: Unisinos, 2003.

SARTRE, Jean Paul. **A imaginação.** Porto Alegre: LPM, 2013.

TERRIN, A. N. **O rito:** antropologia e fenomenologia da ritualidade. São Paulo: Paulus, 2004.

WUNENBURGER, Jean Jacques. **O imaginário.** São Paulo: Loyola, 2007.

Artigo recebido em 26 de outubro de 2014.  
Aceito em 22 de dezembro de 2014.

## A coroação como ponte sagrada entre a Virgem Maria e as Rainhas europeia, africana e conga

The coronation as sacred bridge between the virgin Mary and the european, african and congo reigns

Lenise Glauca de Souza Moraes<sup>1</sup>

### Resumo

A partir da descrição do percurso histórico de consolidação do cristianismo em Portugal e do contato político, econômico e cultural dessa nação com povos africanos via expansão ultramarina e colonização, esse trabalho pretende descrever um paralelismo entre a divindade e a realeza europeia e africana pela comparação entre as coroações de rainha conga no Reinado de Nossa Senhora do Rosário, descrita em diversos trabalhos acadêmicos, e da Virgem Maria na Igreja Católica de Nossa Senhora de Fátima no bairro Tupi em Belo Horizonte, observada por essa pesquisa, por suas características e coincidências rituais e uso de objetos. Por essas relações, visa-se verificar como as trocas geradas entre o cristianismo e o banto, principalmente, e as reinterpretações de uma cultura por outra produziram uma terceira cultura religiosa, que se faz presente nas irmandades negras e festas de Congado em todo o Brasil, assim como uma terceira figura reinante, que conjuga o divino, o ancestral e o monarca.

**Palavras-chave:** Congado. Performance. Banto. Igreja Nossa Senhora de Fátima. Transculturalidade.

### Abstract

From the description of the historical course of consolidation of Christianity in Portugal and the political, economic and cultural contact this nation with African people through overseas expansion and colonization. This paper aims to describe a parallel between the deity and the European and African royalty by comparing coronation of queen conga of Our Lady of the Rosary, described in many academic papers and the coronation of Virgin Mary in the catholic church of Our Lady of Fatima in Tupi neighborhood of Belo Horizonte, observed in this research, because its characteristics and rituals coincidences and use of objects. For these relationships this paper aims to see how the exchange generated between Christianity and Bantu, mainly, and reinterpretations of one culture by another produced a third religious culture that is present in the black sororities and Congo throughout Brazil as well as a third reigning figure, which combines the divine, the ancestor and the monarch.

**Keywords:** Congo. Performance. Bantu. Igreja Nossa Senhora de Fátima. Transculturality.

<sup>1</sup> Bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais e mestranda em artes cênicas pela UFMG, em que pesquisa a possível incorporação do aspecto sublime à atuação do palhaço na cena contemporânea. Fez parte do curso de graduação em Letras na FALE/UFMG. Tem ampla formação em cursos livres em arte e educação. Trabalha profissionalmente com teatro há vários anos, atuando em companhias, ministrando cursos e produzindo eventos. Tem interesse e realiza pesquisas em educação, palhaço, leitura, arquivo, dança, performance, culturas. Email: [lenisemoraes@yahoo.com.br](mailto:lenisemoraes@yahoo.com.br)

## 1 Introdução

Em a *História Religiosa de Portugal* constata-se a informação de que o culto mariano é extremamente antigo no território português, cuja devoção é uma das mais divulgadas em todo o catolicismo. Conforme o estudo de Saul António Gomes, contido no volume,

quer ao nível dos grupos sociais populares, quer ao nível do clero, da nobreza e da realeza, a Virgem Maria sempre recebeu o afecto espiritual dos fiéis, tornando-se padroeira de todas as catedrais e de muitas igrejas matrizes do reino (GOMES, 2000, p. 378).

Os registros da invocação da Coroação da Virgem, no entanto, assim como o toque do *Angelus* e as devoções da Virgem das Sete Dores e da Virgem do Rosário datam dos anos 1400.

A representação artística de Maria aparece associada ao Menino Jesus e à Cruz, mas nos séculos XIV e XV, aparece a figura da Virgem Santíssima individualizada e coroada como Rainha dos Céus e louvada por anjos e serafins (JORGE; RODRIGUES, 2000).

Compreender o contexto da atribuição de Maria como Senhora do Rosário, e, do Rosário de Fátima como também é chamada, é importante para a sequência dessa reflexão, que pretende pensar as significações cristãs no reino português associadas às religiões africanas e às coroações nos dois campos místicos.

Significativamente, a Virgem Santa Maria não é intitulada Senhora do Rosário. A origem desta devoção medieval pertence aos claustros dominicanos e é típica do século XV, em que se generaliza uma ideia cultural em torno de Nossa Senhora como Mãe da Vida e da Natureza. Não espanta que Ela surja como Senhora da Rosa, do vergel divinal em que as rosas, transpostas para um plano místico, rodeiam toda a missão divinal de Maria. É significativo que, onde chega a influência espiritual dominicana, estejam presentes estes símbolos florais associados ao ciclo primaveril e ao mês de Maio como são as rosas. [...] Na capela-mor, aliás, surge a primeira representação conhecida da Virgem do Rosário pintada em Portugal e chegada aos nossos dias (cerca de 1516). A rosa torna-se o símbolo do jardim perdido, do Paraíso, o espaço utópico do cristão de que Adão fora expulso pelo pecado a que Eva o tentara. Maria, Nova Eva, está associada ao Novo Adão que redimira a humanidade e reabriu as portas desse ponto inicial. Os seus pés esmagaram a serpente e subjugarão a noite, tema bem retratado na iconologia concepcionista que acompanhará o sucesso da devoção à Virgem do Rosário e, mais tarde, à Virgem das Misericórdias (JORGE; RODRIGUES, 2000, p. 380).

Dentre outras coincidências, como os títulos atribuídos à Maria, a data da festa de Nossa Senhora de Fátima ser justamente em maio é também significativo para a escolha comparativa desse trabalho, por ser este o período mencionado de florescimento das rosas e por ser a data considerada de

aparecimento de Maria a crianças em Portugal, na cidade de Fátima.

Além disso, o título de Senhora do Rosário é atribuído à santa que rege grande parte das festas de Reinado, pois ela é entendida como uma protetora católica dos negros (VOLPATTO, [2014]).

As realezas europeia e negra estão associadas no cristianismo ao poder divino, conforme se pretenderá discutir, e a rainha é fortemente aproximada da mãe, Virgem Maria, da figura de proteção e de mentora dos homens.

## 2 O cristianismo em Portugal e a relação do Monarca com o divino

Os séculos XVI e XVII marcaram o processo de centralização política e a expansão ultramarina portuguesa. Esses acontecimentos foram utilizados como argumento para justificar um discurso messiânico em relação àquela nação: Portugal seria o reino escolhido por Deus para disseminar o cristianismo pelo mundo, isto é, para apresentar a todos a verdadeira religião. E uma vez que o cristianismo se desse a conhecer a todo o mundo e que o mundo pudesse, através de Portugal, aceitar o verdadeiro Deus, era possível prever que aproximava-se o Juízo Final. Além disso, para muitos, a volta do messias Jesus Cristo seria precedida por um líder que prepararia o mundo (MAGALHÃES, 2009)<sup>2</sup>.

Esse discurso foi apoiado por fatos antecedentes e que receberam uma interpretação maravilhosa e divina, como o desaparecimento do rei D.

Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir; os prognósticos de Clarimundo, imperador da Hungria, para Portugal; a vitória de Portugal na Batalha de Ourique, embora se apresentasse em número bastante reduzido em relação ao de seus oponentes, e a consequente independência do reino de Portugal e coroação de D. Afonso Henriques; e as profecias que justificavam a ascensão de D. João I (Dinastia de Avis, 2ª do reino português) (MAGALHÃES, 2009). Esses e outros episódios foram relatados – e aclamados – na literatura portuguesa, inclusive (e em grande medida) na poesia de Luís de Camões.

Para as autoras Ana Maria Jorge e Ana Maria Rodrigues (2000), em a *História Religiosa de Portugal*, nos primeiros séculos, quando os romanos ocuparam os territórios ibéricos, notaram que havia ali uma religião politeísta enraizada no mesmo fundo mitológico indo-europeu que a sua. O sincretismo religioso da região, no entanto, é sinalizado, conforme acreditam os autores, pelo registro da

---

<sup>2</sup> Segundo esse autor, antecediam e justificavam um fim próximo dos tempos: as perturbações sofridas pela Europa, entre guerras e pestes; as descobertas filosóficas e científicas renascentistas; e a descoberta da América, os últimos povos, para que conhecessem Deus.

devoção a um único deus no entorno do território ocupado por Portugal, que teria se sobreposto aos outros. Com o processo de romanização, e com a construção de templos, verificaram-se manifestações de sincretismo entre as divindades existentes.

A região da Península Ibérica teve difundidas diversas religiões orientais em virtude do comércio, da circulação de escravos e de soldados. A deusa africana *Dea Caelestis* foi também, por isso, adorada. De acordo com Jorge & Rodrigues (2000), em a *História Religiosa de Portugal*, o culto imperial, nascido em torno de Augusto (cerca de 25 a. C.), serviu para unificar os povos da Hispânia.

Os vestígios deste culto revelam-nos uma autêntica hierarquia entre as cidades. No caso da Lusitânia, à volta de Merida, capital provincial, desenvolveram-se cidades como Lisboa, Faro e Évora. O florescimento do culto não ultrapassou, no entanto, o reinado de Marco Aurélio, não se encontrando dedicatórias posteriores a 170 (JORGE; RODRIGUES, 2000, p. 17).

Durante o Baixo Império Roma foi se convertendo ao cristianismo, e, pelos registros, pode-se supor que no final do século II já existiam comunidades cristãs organizadas.

Diogo Pereira da Silva (2010) relembra que, principalmente a partir do século XIX, os historiadores têm aproximado as relações entre o poder imperial e os cristãos no Império Romano ao reinado de Constantino I

(306-337), que entendem como “o ponto de inflexão”, seja tratando-o como um político que utilizou a religião para consolidar seu poder (Burckhardt, Grégoire, e outros) ou como um religioso engajado na conversão dos povos (Baynes, Seeck, Jones), ou, ainda, numa terceira corrente historiográfica, relacionando-o a uma evolução do sincretismo filosófico-religioso do século III (Piganiol, Moreau, Carrié, Rousselle). Fato é que Constantino foi quem reconheceu o cristianismo como uma religião do Império, concedendo liberdade religiosa aos cristãos e tolerância, e, conseqüentemente, expansão a esse culto<sup>3</sup>. Dessa forma, nos séculos III e IV o paganismo foi sendo superado em favor do cristianismo, que se tornou religião oficial de Roma no reinado seguinte, de Teodósio I.

Assim, em pouco mais de 20 anos, o cristianismo havia se espalhado pelo mundo e por toda a Península, o que justifica sua implantação precoce na Lusitânia. Em virtude da falta de informações sobre a origem exata surgiram diversas tradições, que procuram situá-la no período apostólico:

---

<sup>3</sup> “[...] as medidas de controlo dos cristãos não foram eficazes, e o número de cristãos aumentava, pelo que Galério deliberou que fossem autorizados a declarar publicamente a sua fé, a constituírem novamente as assembleias, desde que respeitassem as leis do Estado. [...] O Édito de liberdade religiosa, assinado [...] pelos imperadores Licínio e Constantino em Milão, num momento de tréguas da fraticida e longa guerra em que se envolveram os membros da segunda tetrarquia, aprofunda o grau de aceitação do cristianismo por Roma” (DIAS, 2013, p. 45).

o motivo do apostolado de São Paulo, revelado na "Carta aos Romanos", seria partir para a Hispânia; a vinda de São Tiago à Hispânia, cujos relatos desenvolveram-se tardiamente nos séculos VII e VIII, durante a ocupação muçulmana; os sete personagens apostólicos consagrados em Roma por Pedro e enviados para fundar novas igrejas, que são festejados em maio pelos calendários moçárabes <sup>4</sup> dos séculos VIII/X.

Desde o século IV, então, o cristianismo veio se estabelecendo na Península Ibérica. Templos foram construídos, além de antigos templos pagãos terem sido tornado cristãos:

A partir do século IV, a Igreja hispânica, em pleno desenvolvimento, como no-lo atesta a realização do Concílio de Elvira, dotou-se de limites bem precisos: limites externos que opunham os cristãos aos pagãos, aos judeus e aos muçulmanos; limites internos que distinguiam os bons dos maus cristãos, os ortodoxos dos heréticos e dos cismáticos, entre os quais foram colocados os «supersticiosos» que praticavam formas pervertidas de religião (JORGE; RODRIGUES, 2000, p. 21).

As invasões germânicas e a desagregação do Império Romano no século V favoreceram a manutenção de cultos idolátricos e pagãos, também em virtude de uma culpabilidade pela queda atribuída ao próprio cristianismo, que foram sendo combatidos pelos Concílios e interpretações em obras escritas

(DIAS, 2013), além de ações para manter a ortodoxia, como a designação de funções, antes atribuídas a vários deuses, aos santos, à Virgem Maria e a Jesus Cristo.

Mesmo a situação que levou à queda de Roma não se afasta da relação estreita entre o poder imperial e a divindade. Paula Barata Dias afirma que

sem nos atermos à substância das discussões, quem estude a sociedade e a vida religiosa deste período não deixará de ficar com a impressão de que os membros mais proeminentes e mais capazes, mais influentes e com maiores recursos se entregaram ao serviço da Igreja, empenhando-se nos seus assuntos enquanto estrutura temporal, mas também na espiritualidade, no comentário aos textos bíblicos, e na acção pastoral e pedagógica, contribuindo para a modificação de costumes reclamada pelo cristianismo. Privilegiaram, enquanto intervenientes públicos, os assuntos da Igreja. Estes passaram a ser assuntos do estado e do seu líder máximo, o imperador, e a heterodoxia religiosa depressa adquiriu perigosos contornos geopolíticos, ferindo ainda mais a unidade interna do império [...] (DIAS, 2013, p. 54-55).

Pode-se entender, todavia, que o cristianismo nasce na Península Ibérica principalmente nos séculos VIII e IX, em virtude da necessidade de legitimação diante da invasão muçulmana na região. No contexto da ocupação, também em virtude dela, surgiram novas correntes heterodoxas, desenvolvidas por influência judaica e muçulmana, e a luta pela independência seria também uma luta em favor do cristianismo. Nos surtos

<sup>4</sup> Cristãos que aceitaram viver sob o domínio islâmico.

heterodoxos na implantação do feudalismo e na rápida passagem de uma sociedade rural para uma urbana, a Igreja empreendeu uma reforma e intensificou o combate às heresias, uma vez que estas se tornaram facilmente identificáveis. Afonso IV impôs ao reino de Leão a liturgia romana em 1080, e esse era o modelo do culto cristão dos reconquistadores da Península contra os muçulmanos.

A importante relação entre o poder dos governantes e o poder da Igreja se consolidou juntamente com o estabelecimento do cristianismo na Hispânia:

Desde cedo, ainda no contexto do Baixo Império Romano, se começou a esboçar a aproximação entre o poder espiritual e o poder temporal. A condenação de Prisciliano, no século IV, em Trêves é, talvez, o primeiro exemplo da intervenção da justiça secular num assunto eclesiástico. Ela ilustra, de forma cabal, a união entre a Igreja e o poder imperial, manifestando a forma como a «espada» se colocou ao serviço da Igreja (JORGE; RODRIGUES, 2000, p. 303).

A unidade religiosa foi realizada por Recaredo, no século VI, monarca visigótico que se converteu ao cristianismo.

Essa relação determinou também a atitude de Afonso Henriques, e a posterior independência do reino de Portugal. Esse cavaleiro, vencendo a Batalha de São Mamede em 1128,

declarou-se rei de Portugal. A consequência disso foi que o reino português, em 1143, tornou-se vassalo direto da Santa Sé e eximiu-se da tutela do imperador Afonso VII da Hispânia. Apesar do papa ter designado Afonso Henriques como *dux* e não como rei, a aproximação desse monarca com o arcebispo de Braga durante seu reinado, auxiliou a afirmação do território português enquanto reino. Em 1179, o papa Alexandre III reconhece Afonso Henriques como rei e Portugal como reino.

Além da ocasião da independência, foi em momentos de crise entre a ortodoxia e a heterodoxia que a “Crônica de D. João I”, de Fernão Lopes, auxiliou na crença de que o mestre de Avis seria o salvador de Portugal contra as heresias. Outro líder cristão precedendo o messias.

Em 1578, outro fato que renovou a fé de que Portugal seria o povo escolhido por Deus foi o desaparecimento de D. Sebastião na Batalha de Alcácer Quibir, tentativa tardia de conter o avanço da presença militar otomana. A partir do episódio, teve fim a Dinastia de Avis, Portugal perdeu sua independência com a União Ibérica por 60 anos e criou-se o mito messiânico do sebastianismo, pelo qual os portugueses acreditavam que viria um salvador libertar o povo e restaurar a glória nacional.

### 3 Os encontros entre o cristianismo português e as religiões africanas (a religiosidade banto e o congo)

Como a implantação do cristianismo em Portugal se deu via expansão e cristianização do Império Romano, principalmente no século IV, é possível que, por essas mesmas vias, algumas influências tenham chegado a uma maior extensão do continente africano. No entanto, essas relações podem não ter se estendido muito além do norte da África, região já dominada por Roma, em virtude das condições de ocupação.

A religião cristã deve, contudo, ter tido uma maior relação com aquelas africanas pela via dos portugueses, pois, ainda no século XIV, estes iniciaram sua ocupação nas Ilhas Canárias, a que seguiu-se a ocupação das ilhas de Cabo Verde e do Reino do Congo no século XV (CRUZ, 2012).

Segundo Raimundo Cruz (2012), na região centro-ocidental do continente africano, onde se localiza o Congo, cada aldeia tinha seu chefe e muitas vezes pertencia a um reino maior, a cujo rei todos obedeciam e enviavam tributos. Nesses lugares

o rei era considerado como representante de um Deus Supremo aqui na terra, alta divindade e recebia também ofertas correspondentes ao seu grau de respeito e importância. Adequadamente, vê-se nele a força da vida, da fertilidade do país, da vegetação, do gado e dos seres humanos. Ele torna-se responsável pela sua vida, pelo

caminho da prosperidade e salvação dos que estão colocados abaixo dele. O Poder da Autoridade tem atrás de si uma grande responsabilidade. Isto representa um fardo enorme. Ele tem, como personificação da garantia da salvação, manter-se vivo, forte, saudável. Isto significa também não possuir mácula física; portanto não pode ser cego, surdo ou mesmo deficiente. O que ele faz torna-se representativo pra o povo, sua existência é personificada, possuindo daí uma elevada responsabilidade, nunca permitindo deixar à vista indiscrições. Isto tem consequências desagradáveis para o rei. [...] Por causa dessa grande força, da qual é portador, cuja radiação poderia ser perigosa para as pessoas comuns, evita-se que se toque nele, além dos seus parentes mais próximos e os altos dignitários. Por ser a realeza sagrada só raramente aparece em público e nas audiências coloca-se uma máscara ou senta-se atrás de uma cortina, permanecendo parcialmente invisível. Qualquer passo fora do círculo mágico traria perigo para a sua existência sagrada e colocando a sua segurança em perigo. Se o rei seguir estritamente às regras, são afiançadas fertilidade e vida a todos os seus súditos. [...] Para o rei, isso representa uma exigência social, ser tão próspero quanto possível. Ter domínio sob um exército de escravos e servidores e, levar uma vida de riqueza, uma vida de grandes possibilidades luxo e esplendor. Um brilho no qual possa irradiar o céu. Pois naturalmente ele é o micro-cosmo representado pelo império terrestre, que reflete o macro-cosmo, que é o céu. Dessa mesma relação está para o rei (micro-cosmo) em relação a Deus Supremo (macro-cosmo)

(sic). A residência oficial do rei está dimensionada geograficamente como se fosse o centro do mundo, onde ardem as chamas do fogo eterno, que depois de sua morte será apagada (MÜLLER *apud* CRUZ, 2012, p. 42).

Isso se relaciona, provavelmente, à crença nos ancestrais e ao culto dos antepassados no universo banto, que acredita em deuses fundadores das dinastias reinantes na terra (OLIVEIRA, 2012).

Em 1491, o rei do Congo decidiu converter-se ao cristianismo, ao que solicitou auxílio aos portugueses. O cronista que registrou o evento, Rui de Pina, deixa claro, conforme Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza (1998) que os congolezes logo perceberam a relação entre fé e poder no reino português, e por isso só os maiores do reino foram batizados. Eles afirmam que esse rei, formalizando seu desejo pela conversão, enviou, em 1489, uma embaixada com presentes a Portugal e alguns jovens para serem instruídos no latim, nos costumes portugueses e na fé católica, e pediu o envio de clérigos, artesãos e trabalhadores da terra, a fim de igualar os dois reinos nos costumes e maneira de viver. São Salvador foi o nome atribuído a *mbanza Kongo*, a capital do reino congolês, após a conversão. Nesse mesmo ano, começou-se a construir uma igreja, que seria consagrada à Virgem Maria. O rei do Congo, no entanto, logo abandonou a fé cristã, pois esta não se

mostrou eficaz na resolução dos infortúnios pelos quais o reino passava. Seu filho, no entanto, batizado D. Afonso I, promoveu um verdadeiro "aportuguesamento" no Congo (VAINFAS; SOUZA, 1998). Os vocábulos para designar os integrantes da "corte" foram substituídos pelos títulos medievais lusitanos "rei", "duque", "marquês", "conde", "barão", "dom", "dona" (CRUZ, 2012).

Trata-se de matéria riquíssima que não temos condições de desenvolver aqui, mas vale o registro de que, sob a inspiração política e institucional portuguesa, o Estado congolês foi perdendo as características tradicionais de confederação ou chefatura pluritribal para assumir, ainda que no plano das instituições e da etiqueta política, aspectos da monarquia ocidental (VAINFAS; SOUZA, 1998).

Vainfas e Souza (1998) apresentam uma possível interpretação às consequências do encontro entre portugueses e congolezes, baseada na religiosidade e costumes de cada um deles. Para os congolezes, conforme os autores apresentam o pensamento de MacGaffey, existia o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, que eram brancos e requeriam homenagens, a fim de doar parte de seu poder aos vivos. A vinda dos portugueses estaria associada, então, a uma nova possibilidade, mais poderosa, do culto que lhes era familiar. Os novos ritos e objetos foram prontamente incorporados. Os autores somam, ainda, a essas ideias, o pensamento de Thornton, ao afirmar que

os missionários cristãos portugueses viam numa espécie de catolicismo africano a sua própria religião. Segundo Raimundo Cruz (2012), a historicidade europeia reza que todo o povo congolês assimilou a cristandade de Portugal. Assim, “catolização da religiosidade banto e africanização do catolicismo configuraram os nós imbricados de um mesmo processo” (VAINFAS; SOUZA, 1998), e, por muito tempo, tanto portugueses quanto congolezes

passariam a traduzir noções alheias para sua própria cultura a partir de analogias que permitiam supor estarem tratando das mesmas coisas quando na verdade sistemas culturais distintos permaneciam fundamentalmente inalterados (VAINFAS; SOUZA, 1998, [sp]).

Ainda quanto ao cristianismo no Congo, Vainfas e Souza (1998) falam sobre o processo que Serge Gruzinski chamou de ocidentalização em relação ao reinado de Afonso I, que como defensor implacável da fé cristã assemelha-se ao rei missionário e cruzado, que combate os infiéis com

ajuda divina, ampliando o domínio da cristandade. Esse catolicismo, no entanto, “foi incapaz de remover por completo as tradições religiosas locais, do que resultou um complexo religioso original, híbrido, a um só tempo católico e banto” (VAINFAS; SOUZA, 1998).

São claros, além dos interesses cristãos, de expansão da fé católica, os interesses comerciais de Portugal no continente africano. Na verdade, o interesse comercial partiu de ambos os reinos, e as associações se deram para cumprir esse fim, fortalecendo tanto Portugal como o desbravador, quanto o rei do Congo em detrimento de outras linhagens rivais. Quando os portugueses chegaram, o Congo, como os outros reinos da região, estavam em expansão. Isso significava ampliação da riqueza dos reis e de escravos, além de favorecer a centralização política. Os portugueses, então, monopolizavam o comércio de escravos, e a consequência disso, foi o envio de escravos africanos a Portugal e às suas colônias americanas.

#### 4 As irmandades e o reinado

A adesão dos africanos ao cristianismo deve ter tido diversas razões, como se disse, baseadas especialmente nas questões comerciais e religiosas mesmo. Quanto à religião, as possíveis interpretações do culto alheio baseado em seu próprio culto e, conseqüentemente, as semelhanças

encontradas entre ambos podem servir de justificativa.

Raimundo Cruz (2012), apresentando o trabalho de Marina de Mello e Souza (2002), afirma que, em Portugal, os escravos africanos buscaram se inserir na nova sociedade combinando elementos das culturas em contato. Mas,

conforme outro estudo que Souza apresenta, nos séculos XV e XVI, a vida cotidiana, afazeres e atribuições dos africanos, escravos e libertos, se assemelha a da América portuguesa entre os séculos XVII e XIX. Sobre a conversão como meio para aceitação social, Cruz cita:

Foram os dominicanos que promoveram, durante a Idade Média a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a recitação do terço. A intensa ação evangelizadora dessa ordem religiosa é tida por quase todos os autores que estudaram a irmandade do Rosário, como fator de disseminação de tal invocação entre os africanos [...] a escolha da invocação remetia às características do rosário, elemento que ligava diretamente a Deus aquele que pedia [...] Essa capacidade de unir o devoto diretamente ao alvo de sua prece, remete a outra explicação para o êxito do culto a Nossa Senhora do Rosário entre os negros, que seria a possível identificação do rosário com objetos mágicos constituintes da religiosidade africana [...] (SOUZA *apud* CRUZ, 2012, p. 45).

Também as relações políticas e comerciais foram determinantes para a busca pelos africanos de algo que os afirmasse numa sociedade que os oprimia (MESQUITA, 2009). Daí surgem as irmandades de negros. Tais irmandades foram aprovadas e mesmo estimuladas pelos portugueses a fim de manter um controle sobre os negros africanos, que se associavam conforme a etnia e permaneciam sujeitos aos brancos, pela impossibilidade de se

associarem enquanto um grupo maior homogêneo (MESQUITA, 2009).

Essas irmandades, como informa Teresa Cristina de Carvalho Cruz (2007, p. 4), “organizavam-se para incentivar a devoção a um santo protetor e para fins beneficentes destinados aos seus irmãos”, e “eram reguladas por um estatuto que tinha que ser aprovado pelo Estado e pela Igreja”. A mais famosa delas é a de Nossa Senhora do Rosário.

Os participantes deveriam contribuir para a manutenção da irmandade, tanto financeiramente, quanto das atividades, na promoção das festas dos santos e nos sepultamentos dos irmãos (MESQUITA, 2009). A dedicação a essas festas, com ornamentos grandiosos, significa que os negros viam a igreja como símbolo de prestígio. Nesses espaços, no entanto, as festas caracterizaram-se por celebrar o catolicismo de maneira africana, isto é, preservando os modos e tradições da África, tanto da região do Congo, quanto de Angola, de onde saíram muitos negros escravos para Portugal, mas, principalmente, para o Brasil (VOLPATTO, [2014?]). As cenas espetaculares construídas nessas festas procuravam destacar um paralelismo entre o poder do monarca europeu e o do rei africano, e tinham também em sua base as pompas da festa católica. Assim, nessas representações, os negros africanos reproduziam a escolha e coroação de seus reis (CRUZ, 2007). Nas cenas eram postos costumes, falas,

modos de agir e vestir das cortes portuguesa e congoleza através de cantos, cumprimentos e danças (LINKE, 2011).

Raimundo Cruz (2012) aponta que, dos diversos caminhos que tomou a festa de coroação e o fenômeno do rei Congo com a perda da importância das irmandades, sobretudo no Brasil, em Minas Gerais a organização se norteou pelos cultos católicos. Mas, considerando a importância que tinham as coroações e seus reis, as “festas de negros” chegaram a ser proibidas no período colonial, principalmente no início do século XIX, quando a família real portuguesa veio para o Brasil, e Portugal precisava manter a soberania. O autor, citando Leda Maria Martins, mostra que na festa e na hierarquia que ela supõe

destacam-se o rei congo e a rainha conga, as majestades mais importantes e as coroas mais veneradas. Enquanto os outros reis e rainhas representam Nossa Senhora do Rosário e outros santos do panteão católico, os reis congos simbolizam, além dessa representação, as nações negras africanas. Essa ascendência é traduzida pelo papel ímpar e singular que desempenham nos rituais e funções, e pelo poder com que sua coroa e paramentos são investidos [...] Outros reis e rainhas podem ser até brancos, mas os reis congos devem ser negros (MARTINS *apud* CRUZ, 2012, p. 53).

Os reis coroados nas festas do Congado, ou Reinado, ainda que a festa associe elementos profanos, guardam até hoje uma intrínseca relação com o

sagrado<sup>5</sup>, que, pensa-se, vem de uma antiga e constante aproximação entre a realeza e o divino. Além disso, essas festas têm como motivação a celebração de sua devoção, e, no fim de seu processo, alcançam a igreja de seu santo protetor.

---

<sup>5</sup> Nas irmandades em que se realizam as festas de Reinado, os reis e rainhas mantêm a condição de hierarquicamente superiores em relação aos outros membros. Essa superioridade é aceita assim porque eles representam não só um poder imperial, mas também um poder divino. Eles representam as nações negras não só dos que vivem na atualidade, mas os ancestrais, que também são entendidos pela comunidade como uma divindade, além da divindade propriamente dita. Os membros dessas irmandades obedecem a seus reis entendendo que suas determinações vêm também de uma inspiração divina.

## 5 A coroação de rainha negra, a coroação da virgem Maria

A relação entre a realeza e a divindade é antiga, e está presente na maioria das culturas documentadas, segundo informa Marina de Mello e Souza (2002). Apresentando o trabalho de James Frazer, ela mostra que

os reis são uma evolução dos feiticeiros e trocaram suas antigas funções mágicas pelas religiosas, tornando-se sacerdotes, mas conservando em insígnias de seu poder, como a coroa, o trono e o cetro, características mágicas, na medida em que esses objetos têm incorporados em si a divindade (SOUZA, 2002, p. 25).

É importante atentar para a relevância das insígnias enquanto representação dessa divindade, pois a partir delas esse trabalho pretende comparar a coroação de rainha em irmandades negras com a coroação da Virgem Maria na igreja católica atual, uma vez que essas partilham uma influência comum cristã (a liturgia romana, pensada aqui através da colonização portuguesa), que por sua vez recebeu influências de outras culturas e religiosidades mais antigas. Também é importante pensar que o cerimonial em torno do rei e da coroação adquiriu elementos dos ritos eclesiásticos, como lembra Souza na mesma obra e também Oliveira (2012), e que as trocas entre Igreja e Estado foram mútuas, o que provavelmente tem consequências na relação proposta por esse texto. Assim, a coroação, além de

solenizar a perpetuação do reinado na descendência, expressa a atribuição de poderes divinos àquele que é coroado (OLIVEIRA, 2012).

Embora Souza (2002) mostre que a maioria dos pesquisadores concorda que no reino português propriamente não havia cerimônias de coroação e o rei era aclamado pelo povo, mantém-se a relação com a divindade, uma vez que o rei se tornava rei pela graça de Deus, e também era paramentado por insígnias comuns. Além disso, tendo tido Portugal uma relação tão íntima da monarquia com o poder investido pelo próprio Deus cristão, há de se concordar com José Mattoso, autor apresentado por Souza (2002), que pensa que dificilmente o reino português seria insensível às formas de sacralização do poder.

O Reinado de Nossa Senhora do Rosário louva a Virgem Maria nessa forma santa por considerar que essa divindade escolheu proteger os negros e guardar sua liberdade diante dos colonizadores que os escravizaram. Essa graça conferida a ela baseia-se na lenda de que a santa teria vindo das águas mediante a oração dos negros, mas também na conquista da alforria por alguns negros cujo agradecimento é a festa. O Reinado também remete a uma ancestralidade africana, reis civis em África, desde cedo associados ao divino. Os ancestrais carregam ainda a mesma

natureza divina do próprio Deus e de sua mãe, quando recebem o título de “pai” e “mãe”.

Os reis coroados nas festas do Reinado são representações tanto dos ancestrais reis/deuses quanto da divindade propriamente dita. A rainha, no Congado, recebe as insígnias que, mais do que indicar sua realeza e o respeito que lhe deve a comunidade, representam sua aproximação com a mãe (de quem ela descende e a rainha deusa) e com a própria Virgem Maria, e assim entendem os participantes dos grupos festeiros.

Essa aproximação da rainha Conga com a santa católica está evidenciada pela história dos reinos, do cristianismo, do contato entre portugueses e africanos e da colonização no Brasil. Aqui, no entanto, ele parte e pretende comparar a coroação no Reinado de Nossa Senhora do Rosário, conforme descrita por vários trabalhos, alguns citados nesse texto, com a coroação da imagem de Nossa Senhora de Fátima na igreja católica que recebe o mesmo nome e se situa no bairro Tupi, em Belo Horizonte, inclusive por considerar que há evidências, como a coincidência de nomes, as datas comemorativas e relatos lendários, que aproximam as duas santas.

A coroação de Nossa Senhora de Fátima é realizada durante todo o mês de maio (no sábado e no domingo) por diferentes grupos, a saber, de crianças entre meninos e meninas, jovens e

adultos. Inicia-se com um cortejo no corredor central da igreja, desde a porta de entrada principal até a imagem, que fica próxima do altar. Assim que se aproximam da imagem, os participantes vão lhe ofertando, como a oferecer à própria Nossa Senhora <sup>6</sup>, diversos objetos, na seguinte ordem: flores, coração, terço (rosário), palma, manto, véu e coroa. A coroação acontece ao final de uma celebração litúrgica, a missa, mas antes do encerramento com a última bênção. Assim, todas as pessoas que participam de tal celebração participam também da coroação.

Da mesma forma, a rainha Conga, quando coroada, recebe insígnias que se comparam às da Virgem, como flores, manto, véu e coroa, conforme esse trabalho encontrou descrições. Além disso, a coroação também costuma acontecer ao final de um cortejo, e encerra-se com uma missa, como vínculo com a religiosidade católica. Nas festas do Congado, como na de Nossa Senhora de Fátima, hasteiam-se bandeiras e estandartes. Outras coincidências nessas comemorações são quermesses ou feiras, espaço para comer e beber e bailes, embora a música e a dança divirjam.

Os objetos e entorno das festas se comunicam, e podem ser vistos como símbolos da relação realeza-divindade. Marcos Antônio Alexandre ([2014?]) cita,

---

<sup>6</sup> Os participantes da coroação vestem-se com batas e enfeitam-se com asas, a fim de representar os anjos divinos que teriam coroado a Virgem Maria, conforme crê o catolicismo.

em artigo, a importância das coroas enquanto sagrado e elo com os santos e, no caso do Congado, com seus antepassados. No trecho dos dizeres da cerimônia de coroação de uma rainha Conga que o autor transcreve há referências à relação entre os objetos que ela recebe e aqueles que são

dedicados à Virgem Maria, mas ele se preocupa também em referenciar a relação com os reinados europeus. Esses objetos são, ainda, símbolo da responsabilidade da rainha e da santa com a comunidade que lhe presta homenagens.

## 6 Considerações finais: o sagrado como reelaboração

As insígnias que fazem parte das cerimônias de coroação referem-se à associação entre o catolicismo e as religiosidades africanas que se perpetuaram ao longo do tempo de forma mais ou menos legítima. As celebrações litúrgicas são “o ponto máximo” da relação com o divino. Há, também, nessas cerimônias, outros elementos que, em sua origem, foram considerados indignos da cristandade. Os cortejos chegaram a ser reprimidos em Portugal nos séculos iniciais de estabelecimento da religião por serem vistos como manifestações heterodoxas. Outras consideradas reinterpretações do cristianismo e ligações com o paganismo são as feiras, a comilança e as bebidas, a música e a dança. Isso leva a interpretar que estão certos os estudos de Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza (1998), Raimundo Cruz (2012) e Marina de Mello e Souza (2002) mencionados aqui que apontam que tanto o cristianismo quanto as religiosidades africanas se influenciaram

reciprocamente. A indistinção entre atores e público nessas celebrações também é comum, embora no caso dos Reinados de Nossa Senhora do Rosário isso possa ser um vestígio da liberdade almejada e alcançada pelos negros escravos durante as festas.

Os elementos e ações que se repetem nessas celebrações há muito tempo representam uma associação entre culturas. A cultura é dinâmica, conforme Antonio Arantes (1985), isto é, ela se transforma, ainda que se tente preservá-la cristalizando-a, em virtude da mudança de contexto. A cultura é um elemento identitário, seja em relação a classe, etnia, raça, nacionalidade ou gênero, e sua transformação pode ser entendida como uma crise, como a entendeu Stuart Hall (2006) no contexto da pós-modernidade. A transculturalidade, nesse caminho, realça a coexistência de diferentes identidades na construção de uma nova, diluindo as fronteiras entre elas (ÁLVARES, [2014?]).

Dessa maneira, se a reunião entre o cristianismo e as religiosidades africanas num primeiro momento produziu uma terceira coisa, continuamente essa cultura produz outros resultados, que ligam festas de Reinado e outras festas católicas diversas. Da mesma forma, a rainha

Conga que se liga à ancestralidade, à deusa africana, à Virgem Maria é outra entidade, uma terceira, de mistura. Os Reinados estão em constante reelaboração, ainda que travestidos de preservação, pois o fazem baseados na evocação das memórias. E a vivência do sagrado é sempre uma outra coisa.

## Referências

ALEXANDRE, Marcos Antônio. **Formas de representação do corpo negro em performance**. Belo Horizonte, [2014?], 16p. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/datas/artigos/artigomarcos01.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2014.

ÁLVARES, Cláudia. **Transculturalismo**. In: Dicionário Crítico de Arte, Imagem. Linguagem e cultura. São Paulo, [2014?]. Disponível em: <<http://www.arte-coa.pt/index.php?Language=pt&Page=Saber&SubPage=ComunicacaoELinguagemCultura&Filtro=122&Menu2=Cultura&Slide=122>>. Acesso em: 06 dez. 2014.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. 83p.

CRUZ, Raimundo Lázaro da. A trajetória da figura do rei do Congo. **Paralellus**, Recife, v. 3, n. 5, p. 41-57, jan./jun. 2012. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/paralellus/article/view/205>>. Acesso em: 29 mai. 2014.

CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. **PerCursos**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 3-17, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1525>>. Acesso em: 02 jun. 2014.

DIAS, Paula Barata. Cristianismo e responsabilidade cristã na queda de Roma. In: OLIVEIRA, Francisco de (Coord.) *et al.* **A queda de Roma e o alvorecer da Europa**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013. p. 43-64.

GOMES, Saul António. A religião dos clérigos: vivências espirituais, elaboração doutrinal e transmissão cultural. In: JORGE, Ana Maria C. M.; RODRIGUES, Ana Maria S. A. (Orgs.). *et al.* **História Religiosa de Portugal**. Vol. 1 (Formação e Limites da Cristandade). Lisboa: Círculo de Leitores, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000. p. 339-421.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. 104 p.

JORGE, Ana Maria C. M.; RODRIGUES, Ana Maria S. A. (org.) *et al.* **História Religiosa de Portugal**. Vol. 1: (Formação e Limites da Cristandade). Lisboa: Círculo de Leitores, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2000. 544p.

LINKE, Paula Piva. Coroação de Reis Negros: Lugar, Cultura e Identidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE

HISTÓRIA, 8., 2011. **Anais...** Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011. p. 1498-1508. Disponível em: <<http://www.cih.uem.br/anais/2011/trabalhos/46.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2014.

MAGALHÃES, Leandro Henrique. A tradição messiânica portuguesa e a constituição do Quinto Império. **Tuiuti: Ciência e Cultura**, Curitiba, n. 41, jan./jun., p. 209-220, 2009. Disponível em: <[http://www.utp.br/tuiuticienciaecultura/ciclo\\_4/tcc\\_41\\_FACHLA/pdf%C2%B4s/tcc\\_41\\_art14.pdf](http://www.utp.br/tuiuticienciaecultura/ciclo_4/tcc_41_FACHLA/pdf%C2%B4s/tcc_41_art14.pdf)>. Acesso em: 03 jun. 2014.

MESQUITA, Adriana Alice de Andrade. **Festas e devoção no período colonial mineiro** - irmandades de negros e integração étnica. [s. l.], p. 1-27, 2009. Disponível em: <<http://www.descubraminas.com.br/upload/biblioteca/0000272.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2014

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. Diversidade cultural e religiosa no congado mineiro: o corpo como mensageiro do sagrado. SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 13., 2012. São Luís: UFMA, v. 13, p. 1-13, 2012. Disponível em <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index>

[.php/anais/article/viewFile/459/401](http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/459/401)>. Acesso em: 06 jun. 2014.

SILVA, Diogo Pereira da. As abordagens historiográficas sobre Constantino I (306-337): uma revisão. **Dimensões**, Vitória, vol. 25, p. 32-45, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2541/2037>>. Acesso em: 04 jan. 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. 387p.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Revista Tempo**, v. 3, n. 6 (Escravidão e África Negra), São Paulo, dez. 1998. Disponível em: <[http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/artg6-7.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-7.pdf)>. Acesso em: 02 jun. 2014.

VOLPATTO, Rosane. **Nossa Senhora do Rosário**, São Paulo, [2014?]. Disponível em: <[http://www.irmandadedoshomenspreto.org.br/irmandade\\_nossa\\_senhora\\_do\\_rosario.htm](http://www.irmandadedoshomenspreto.org.br/irmandade_nossa_senhora_do_rosario.htm)>. Acesso em: 06 jun. 2014.

Artigo recebido em 05 de agosto de 2014.  
Aceito em 26 de dezembro de 2014.

## Modernidade religiosa como paradoxo: elementos para a construção de uma problemática em perspectiva hervieu-légeriana

Religious modernity as paradox: elements for the construction of a problem in  
perspective hervieu-légeriana

Victor Breno Farias Barrozo<sup>1</sup>

### Resumo

O objetivo deste artigo é problematizar a questão da modernidade religiosa no pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger como uma perspectiva teórica contributiva as análises do senso religioso contemporâneo. Para tanto, faremos uma reconstituição diacrônica dos principais elementos e conceitos da sociologia da religião hervieu-légeriana em vista à composição de um aporte teórico-metodológico interpretativo da modernidade religiosa, a partir do reconhecimento de seu caráter paradoxal. Desenvolveremos uma caracterização de alguns dos temas centrais de seu pensamento como: modernidade, secularização, religião e modernidade religiosa. Esta exposição tenciona contribuir com a expansão do pensamento hervieu-légeriano entre o público especializado e incitar possíveis desdobramentos teóricos nas análises do cenário religioso brasileiro contemporâneo.

**Palavras-chave:** Modernidade Religiosa. Secularização. Religião. Danièle Hervieu-Léger.

### Abstract

The objective of this paper is to problematize the issue of religious modernity in the thought of the french sociologist Daniele Hervieu-Leger as a theoretical perspective contributory to analyzes of the sense of religion contemporary. For both, we will do a reconstitution of diachronic main elements and concepts of the sociology of religion of Hervieu-Leger in the composition of a theoretical and methodological approach interpretative religious modernity, from the recognition of its paradoxical character. Develop a characterization of some of the central themes of his thought as: modernity, secularism, religion and religious modernity. This exhibition intends to contribute to the expansion of thought of the French sociologist between the specialized public and encourage possible developments in theoretical analyzes of religious scene contemporary Brazilian.

**Keywords:** Modernity Religion. Secularization. Religion. Danièle Hervieu-Léger.

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas. Possui especializações nas áreas de Ciências da Religião também pela PUC Minas e Sociologia pela Universidade Gama Filho (UGF). É graduado em Ciências Teológicas pela FBN. Atualmente é professor de pós-graduação nas Faculdades INTA. É membro da Fraternidade Teológica Latino-Americana Setor Brasil (FTL-B) e da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). É autor do livro "Modernidade Religiosa", publicado pela Fonte Editorial (2014). Têm experiências e trabalha os seguintes temas: sociologia da religião, antropologia cultural, metodologia da pesquisa científica, fenomenologia da religião, juventude e religião, teologia do pluralismo religioso e teologia da missão. E-mail: [victorbrenofb@gmail.com](mailto:victorbrenofb@gmail.com)

## 1 Introdução

A qualidade excepcionalmente complexa do senso religioso contemporâneo, enquanto fenômeno da cultura, evoca questões para as quais não se pode minimamente achar-se resolutas em respostas reducionistas ou simplistas. A reproblemática da temática aponta – a luz da dinâmica acentuada das atuais transformações religiosas – trazeremos preliminarmente para o centro da análise discussões teóricas que podem seminalmente contribuir para uma elucidação mais coerente do cenário em curso.

A crítica religiosa desenvolvida pelo pensamento moderno ovacionou o fim da religião diante o avanço das sociedades secularizadas. Nos últimos anos, entretanto, a efervescência religiosa tem posto em suspeita o prognóstico anterior, afirmando, ao

contrário, um movimento cultural de dessecularização. Diante deste impasse teórico, buscaremos, nas linhas que se seguem, problematizar a questão da modernidade religiosa no pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger como uma perspectiva teórica contributiva às análises do senso religioso contemporâneo.

Para tanto, faremos uma reconstituição diacrônica dos principais elementos e conceitos da sociologia da religião hervieu-légeriana em vista a composição de um aporte teórico-metodológico interpretativo da modernidade religiosa, a partir do reconhecimento de seu caráter paradoxal. Desenvolveremos, adiante, uma caracterização de alguns dos temas centrais de seu pensamento.

## 2 Traços e dimensões da modernidade

O ponto de partida de toda a teoria sociológica de Hervieu-Léger se sustenta no modo particular como ela concebe a modernidade e a religião. Todo seu programa teórico estrutura-se em torno da compreensão do senso religioso contemporâneo a partir do conceito de “modernidade religiosa”. Para que essa questão possa se tornar mais clara é preciso definir propriamente

os conceitos chave desta nossa discussão. O primeiro deles é entendermos adequadamente a ideia da *modernidade* de acordo com a autora. Assim, cabe interrogar-se: o que vem a ser a modernidade, segundo o pensamento de Hervieu-Léger? Como ela a entende, quais os pontos que a constituem e que particularidades faz questão de destacar?

O primeiro traço característico da modernidade é o lugar de primazia que coloca “à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 31). A razão foi elevada como condição ao estabelecimento do *status* social dos indivíduos no plano das relações sociais, visando transferir a herança e aptidões pessoais de suas competências para uma formação via educação formal racional. Também, a racionalidade moderna trouxe consigo o desenvolvimento da ciência e da técnica como ferramentas imprescindíveis para o progresso humano na história. Apesar da pretensão da racionalidade moderna de sublimar quaisquer tipos de ignorâncias e crenças, que não tivessem seu devido fundamento passível de verificação pelos critérios do método científico, o que se observa é que esse ideal está longe de ser alcançado plenamente. Mesmo assim, ela continua sendo a referência mobilizadora de nossas sociedades.

A segunda acepção em relação à modernidade é que ela se fundamenta na “autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 32). Essa referência demarca uma ruptura elementar da modernidade com a tradição, legando às competências do indivíduo o caráter único capaz de

legislar a si e ao mundo. Isso significa dizer, em outras palavras, que o processo de racionalização consiste em afirmar que as atribuições necessárias para se manter e desenvolver a vida em sociedade, em seus variados aspectos, não necessitam recorrer a uma referência transcendente, ou a alguma explicação para fora do próprio limítrofe da razão humana. Essa racionalidade instrumental deve se tornar o critério pelo qual se explica ou compreende toda a realidade e que determina objetivamente as relações individuais e sociais. Acaba-se, deste modo, por prescrever a autodeterminação do indivíduo no conjunto do tecido social diante da organização da realidade.

Por fim, a modernidade seria “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação institucional” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 33). A racionalidade moderna não apenas gera essa afirmação do sujeito como autodeterminante de sua própria realidade, mas, também, realiza um processo de autonomização e especialização das esferas de atividade social. Nas sociedades modernas, as instituições sociais tornam-se distintas, legadas a se desenvolverem de acordo com suas regras e normas particulares. Desse modo, os âmbitos sociais, mesmo que de forma relativa, desassociam-se entre si: o político separa-se da arte, a ciência da economia, e aí por diante. Cada vez menos a religião se apresenta

como força de coesão e coerção para o conjunto da sociedade.

Nessas sociedades modernas, o religioso vai progressivamente sendo destituído de sua tutela normativa para o todo social. Passa a imperar a condição de laicização, ou seja, a emancipação progressiva dos valores, normas e símbolos religiosos sobre a sociedade. A tradição religiosa cada vez menos deixa de ser uma referência de sentido para o conjunto dos indivíduos sendo destituída do seu antigo papel social. Assim, o que há de particularmente novo na modernidade é que “a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 34).

Entretanto, a relação entre modernidade e religião não é tão simples assim, afirma a autora. Ela apresenta uma aparente contradição, uma situação paradoxal: o movimento das sociedades ocidentais de emancipação da religião encontra parte de sua lógica originalmente na tradição religiosa judaico-cristã. Essa ambiguidade pode ser entendida em quatro proposições: a primeira é que as sociedades ocidentais erigiram-se sobre os escombros da religião; segundo, que a modernidade continuou operando dentro da perspectiva escatológica da vinda do Reino; terceiro, apesar das crises testemunhadas pelo século XX, a racionalidade e o progresso ainda

continuam sendo as fortes molas propulsoras da modernidade; quarto, a modernidade se alimenta dessa aspiração utópica continuamente de realizar um outro mundo (HERVIEU-LÉGER, 2008a)

Isso significa que, na modernidade, “a dinâmica de seu avanço implica que ela suscite continuamente sua própria crise, esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança e sentido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 40). Essa crise abre precedente para produções religiosas próprias da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1996). Esse paradoxo das sociedades modernas se desenvolve na medida em que:

a modernidade abole a religião, enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ao mesmo tempo ela cria o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, continua ligada a uma problemática religiosa da realização e da salvação. (HERVIEU-LÉGER; CHAMPION, 2008b, p. 303, tradução nossa).

Para fugir desse impasse teórico, Hervieu-Léger se propõe a pensar a modernidade desde duas dimensões: de um lado a *dimensão histórica* e, de outro, a *dimensão utópica*. A dimensão histórica consiste num processo de desenvolvimento ligado ao acúmulo de bens e conhecimentos a partir da ideia de progresso e a dimensão utópica como horizonte e proteção imaginária desse

processo (HERVIEU-LÉGER, 1987). Nesse sentido, o *ethos* próprio que serviria de princípio ativo para a caracterização dessa modernidade seria o mito do progresso. Levando isso em consideração, a autora levanta a seguinte hipótese de como essas duas dimensões se relacionam constituindo a dinâmica interna da modernidade sobre a religião:

O processo histórico da modernidade destrói a religião, ao mesmo tempo em que a utopia da modernidade, motor deste processo, regenera permanentemente as condições para um pensamento que relaciona a distância entre a realidade vivida e o horizonte utópico, como resultado e expressão da tensão entre dois mundos antagônicos. [...] A racionalidade moderna, na medida em que é (e se pensa como) um processo que se desenvolve no tempo, com uma missão a cumprir, com uma visão a concretizar, com uma

tarefa a realizar, funciona no interior dessa tensão: e isso é assim inclusive quando para ser coerente com sua própria lógica lhe é preciso postular que esta tensão estrutural não é mais do que reflexo das tensões e contradições que atravessam a esfera das realidades cotidianas. (HERVIEU-LÉGER, 1987, p. 225, tradução nossa).

A modernidade então geraria esse fosso utópico onde a religião encontraria ambiente favorável para desenvolver-se. Mas, em contrapartida, também seria rechaçada por ela. Sendo assim, como compreender essa aparente contradição? Que paradoxo é esse que se estabelece na modernidade? Em resposta a estas questões, trataremos o segundo conceito a propósito de nossa discussão: secularização. Compreendida na acepção da socióloga, este conceito possibilitará progredirmos rumo uma problematização da modernidade religiosa.

### 3 Por um conceito ampliado e integrativo da secularização

A maior parte das tensões teóricas a respeito das relações entre religião e modernidade se dá pelo caráter polissêmico do conceito de secularização. A concepção, que deu formação ao paradigma clássico da secularização, em resumo, afirma a sublimação da religião com o avanço das sociedades modernas. O sociólogo Peter Berger (1985) cristalizou esta perspectiva ao definir secularização como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à

dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119) e ainda que esta “causa o fim dos monopólios das tradições religiosas.” (BERGER, 1985, p. 146).

Nesta perspectiva, a secularização apontaria para a iminente desapropriação do poder e influência da religião nas mais variadas extensões da vida humana em sociedade. Com isso, levada às últimas consequências, essa postura prospecta o declínio progressivo da religião no interior das modernas

sociedades. Essa análise, todavia, mostra-se unilateral em torno dos alcances e efeitos dessa secularização. Ela detém-se apenas no caráter diluidor da secularização sobre o religioso na contemporaneidade, restringindo sua observação à esfera social, política e cultural.

Deste modo, este conceito vê-se questionado pela ebulição de novas formas de religiosidade e de espiritualidades não convencionais nos últimos decênios. Com o surgimento destas religiosidades emergentes, essa acepção do conceito de secularização vai ganhando insatisfação entre os pesquisadores pela sua imperícia na compreensão deste fenômeno. Na esteira deste descontentamento teórico, os estudos da religião se viram na necessidade de revisar os marcos interpretativos do conceito da secularização.

É dentro deste quadro que o pensamento hervieu-légeriano se apresenta como proposta integradora e criativa no âmbito dos estudos sobre o senso religioso contemporâneo. Seguindo sua definição de modernidade, anteriormente exposta, Hervieu-Léger propõe uma superação ao impasse

gerado pela imperícia do conceito de secularização e a questão do surgimento dos novos movimentos religiosos. A autora sugere que, em vez entender a secularização como perda da religião ante a modernidade, a secularização seria antes “o processo de reorganização permanente do trabalho da religião numa sociedade estruturalmente impotente para preencher as expectativas que ela deve suscitar para existir como tal” (HERVIEU-LÉGER, 2008b, p. 227).

Ou seja, para Hervieu-Léger, a secularização constitui-se de uma dinâmica produtiva de reestruturação do religioso no interior das aspirações utópicas de uma modernidade incapaz de realizar seus próprios desígnios. Esta nova abordagem do conceito de secularização nos possibilita compreender de forma agregativa fenômenos aparentemente antagônicos. Com isso, a socióloga oferece uma chave interpretativa que nos dá condições de analisar conjuntamente não apenas a perda da influência da religião nas sociedades contemporâneas, mas também abre precedentes para pensar as produções modernas do religioso.

#### **4 Religião como um modo de crer**

Outro conceito importante para prosseguirmos rumo à definição de modernidade religiosa é o da religião.

Para pensar as produções religiosas da modernidade, Hervieu-Léger precisará necessariamente se prestar à tarefa de

desenvolver um conceito próprio de religião. Ela enfrentará este empreendimento em seu livro *La religion, hilo de memoria* (2005b) onde dedicará boa parte da obra a problematização de um conceito de religião operacional aos estudos atuais do senso religioso contemporâneo. Para isso, a socióloga proporá uma revisão sistemática das acepções históricas e teóricas com respeito as definições desenvolvidas pela autora nos últimos anos.

Hervieu-Léger parte do reconhecimento da dificuldade em delimitar com clareza o conceito de religião tendo em vista o dado de uma fragilização das separações entre sagrado e profano nas sociedades modernas. Como assinalou o sociólogo Thomas Luckmann (1973), a religião se torna invisível na contemporaneidade e se dissemina de forma difusa, fazendo com que suas manifestações extrapolem os limites restritos dos espaços convencionais da instituição, deslocando-se para outras áreas da vida humana em sociedade como a política e a mídia.

Posta esta consideração como ponto de partida, a socióloga expõe que há pelo menos duas formas básicas de definição dada à religião nos estudos contemporâneos da sociologia: a perspectiva inclusivista e a perspectiva exclusivista. A primeira perspectiva considera a religião como um sistema de significações que estende sua funcionalidade para além dos limítrofes

da institucionalização do religioso. Essa visão entende a religião de modo mais amplo a partir da dispersão das crenças entre as diferentes esferas da sociedade. Já a segunda perspectiva destaca o aspecto mais restrito da religião, àquelas expressões manifestas no interior das instituições tradicionais. Para Hervieu-Léger, ambas as perspectivas apresentam leituras unilaterais do fenômeno religioso.

Sendo assim, segundo ela, é preciso considerar essas duas dimensões propostas se quisermos definir uma abordagem sociológica coerente do religioso na atualidade. Hervieu-Léger avança, dessa forma, em relação a outras abordagens e se propõe uma conceituação da religião não focada necessariamente nos conteúdos das crenças, mas sim, nas transformações pelas quais passa a estrutura do crer. Desse modo, a autora busca desessencializar o conceito de religião e analisa-lo a partir do seu lugar diante dessa modernidade, anteriormente dita, incapaz de satisfazer seus próprios desígnios.

Para Hervieu-Léger, a religião constitui um modo particular de crer. Significa dizer que, segundo esta abordagem, a crença está no centro do próprio conceito de religião. A crença assim seria intrínseca ao centro do debate sobre a religião no contexto das modernas sociedades. Desse modo, é preciso ver a religião como articuladora de uma determinada crença. A socióloga

procurará trabalhar não o conteúdo dessas crenças, mas a mutação de suas estruturas.

Seguindo as pistas deixadas pelo sociólogo Jean Séguy, Hervieu-Léger entende que o problema dessa modernidade religiosa não se explica na hipótese clássica da perda da religião nas sociedades modernas, mas sim, em relação àquilo que ela chama de modalidades do crer. Entretanto, a autora pretende ir para além desse aspecto teórico, apontando para a necessidade de se analisar as mutações pelas quais passa a estrutura do crer. O que vem a ser esse crer para Hervieu-Léger? Segundo ela, o conceito de crer designa:

o conjunto das convicções, individuais e coletivas, que não desprendem da verificação e experimentação, ou, de maneira mais ampla, dos modos de reconhecimento e controle que caracterizam o saber, encontram, no entanto, sua razão de ser no fato que dá sentido e coerência à experiência subjetiva de quem às mantém (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 122, tradução nossa).

Assim, Hervieu-Léger traz o conceito de crença ao âmago das análises do religioso, entendendo-o como uma importante dimensão da modernidade. Para ela, o crer religioso não está condicionado estritamente aos objetos, práticas e representações de uma instituição religiosa, mas está definido tipicamente como um modo particular de organização e funcionamento da crença. Ainda, esse ato de

crer necessita de um tipo de legitimação. Desse modo, a socióloga levanta a hipótese de que “não há religião sem que se invoque a autoridade de uma tradição em apoio do ato de crer (seja de maneira explícita, semiexplícita, ou totalmente implícita)” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 128, tradução nossa).

Segundo Hervieu-Léger, a orientação primária dos grupos religiosos efetua-se nesse movimento de recorrer aos testemunhos dos antigos. Todavia, o essencial a esse respeito não são necessariamente os componentes dessa crença, mas sim, a invenção e produção do vínculo que, através do tempo, consolida a adesão religiosa dos indivíduos, que os integra ao grupo e às convicções partilhadas.

A autora, então, propõe outra hipótese: “chamaremos ‘religiosa’ toda forma de crer que se justifique completamente através da inscrição que reivindica uma linhagem crente” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 137, tradução nossa). Ou seja, religiosa é uma modalidade particular do crer que apela para a autoridade legitimadora da tradição. A socióloga é ciente das imprecisões e objeções a esse seu conceito e entende que é preciso tratá-lo de forma flexível, sem, entretanto, deixar de atentar para o caráter objetivo do conceito em relação à questão proposta.

Com isso, Hervieu-Léger não pretende propor uma descrição definitiva e completa da religião senão lançar uma

hipótese para as análises sociológicas das mutações que ocorrem na modernidade religiosa. O ponto ao qual se deve ater aqui é que a sanção do ato de crer, que recorre à autoridade de uma tradição, ultrapassa a reivindicação de continuidade das crenças e práticas que garantem essa continuidade entre as gerações.

Para o indivíduo ou grupo religioso, não basta apenas crer, é preciso manifestar uma filiação que o faça reconhecido como membro de uma comunidade espiritual à qual agrega todos os antigos, presentes e futuros membros. Nessa direção, pode-se pensar que inclusive os movimentos de restauração religiosa, de modo radical, podem reivindicar a ruptura com uma continuidade para se salvaguardar o vínculo essencial que se mantém com a linhagem crente.

Com base nisso, Hervieu-Léger argumentará que o componente essencial do crer religioso fundamenta-se no

vínculo de legitimação estabelecido por uma linhagem de crença que invoca sua autoridade em referência a uma tradição. É preciso sublinhar que essa hipótese dará a autora os elementos essenciais para a formulação de sua definição de religião. Para Hervieu-Léger, a religião se constitui como:

um dispositivo ideológico, prático e simbólico, através do qual se constitui, mantém, desenvolve e controla a consciência (individual e coletiva) da pertença a uma linhagem crente particular (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 138, tradução nossa).

Segundo a socióloga, toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, ou seja, a oferecida pela tradição constitui uma memória autorizada ou linhagem de fé. A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora às novas gerações. Essa perpetuação da memória coletiva das origens criaria uma linhagem religiosa autorizada que constituiria assim a tradição.

## **5 Uma teoria da modernidade religiosa: o paradoxo religioso das sociedades modernas**

Postas estas definições, estamos em condições de avançar no raciocínio hervieu-légeriano rumo a uma formulação conceitual da modernidade religiosa. Os conceitos de modernidade, secularização e religião, trabalhados até agora, oferecem o fundamento teórico do pensamento de Hervieu-Léger em

relação à elaboração de sua abordagem sobre o senso religioso contemporâneo. Entretanto, antes de trazermos essa definição, destacaremos a hipótese central de nosso texto.

A partir de nossa interpretação das análises feitas sobre a produção bibliográfica de Hervieu-Léger, queremos

endossar e partir da hipótese que, a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica desta autora se coloca com respeito à problematização da modernidade religiosa. Julgamos que o elemento aglutinante e o escopo de toda sua teorização gira em torno da elucidação da questão do senso religioso contemporâneo. Para tanto, a socióloga traz para o campo semântico de pesquisas os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, que são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença no interior das sociedades contemporâneas.

Sendo assim, podemos agora partir mais propriamente para a definição hervieu-légeriana da modernidade religiosa. Esse conceito é tratado de forma sempre presente, mesmo que de maneira diluída, na quase totalidade de seus textos, de modo a pontuar ao leitor sua maneira particular de compreender o senso religioso contemporâneo. Todavia, ao que nos parece, a autora oferece, ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, elementos que somados chegam a equacionar sua definição de modernidade religiosa. Sendo assim, a melhor definição – sintética e completa – , que encontramos sobre a ideia de modernidade religiosa é oferecida por Hervieu-Léger em um artigo disponível

na internet chamado *La religion des sociétés ultra-modernes*. Neste texto, a socióloga afirma que:

A modernidade religiosa é especificadamente caracterizada pela individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem (eventualmente) os indivíduos a endossar, tirando implicações práticas e éticas altamente variáveis, sua adesão *escolhida* a uma linhagem crente particular. (HERVIEU-LÉGER, 2013, tradução nossa).

Na perspectiva hervieu-légeriana, a modernidade religiosa é entendida como individualização e diversificação – seguindo a lógica da bricolagem – dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem particular do crer religioso. No momento, precisamos destacar que esta mesma modernidade religiosa marcada por um paradoxo. Visto que a paisagem religiosa contemporânea não se define pelas explicações polarizadas, de um lado, pelo fim da religião ou, de outro, pela revanche divina, necessitamos compreender, seguindo a orientação hervieu-légeriana, de forma integrativa esse movimento aparentemente antagônico.

Para isso, Hervieu-Léger destaca o paradoxo religioso das sociedades seculares. Quais são, portanto, as faces deste paradoxo? O paradoxo religioso na situação contemporânea é caracterizado por pelo menos dois movimentos no interior das sociedades seculares. O primeiro movimento a ser sublinhado

neste processo é a “perda da influência dos grandes sistemas religiosos” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 37). Na modernidade as estruturas tradicionais de institucionalização da religião não podem ou não tem mais condições de conferir plena plausibilidade para seus fiéis. Essa perda de credibilidade por parte dos grandes sistemas religiosos permite a quebra de sua homogeneidade e conseqüentemente sua fragmentação. O cenário religioso passa a ser agora plural e diversificado: múltiplas são as possibilidades de suas expressões, não seguindo necessariamente os contornos demarcados pelas instituições. Forja-se um horizonte onde há vastas possibilidades de manifestações religiosas diante das quais cada vez mais as tradições religiosas perdem autoridade diante delas.

Há uma desqualificação das grandes explicações religiosas, que por tempos orientaram a conduta e modo de pensar das sociedades tradicionais. A dissolução dos sistemas religiosos tradicionais favoreceu a projeção da pluralização da paisagem religiosa. Essa fragmentação faz com que, na modernidade, as instituições religiosas continuem a perder progressivamente seu caráter regulamentador nas esferas sociais e culturais da vida humana. Cada vez mais se evidencia uma desregulação institucional com respeito ao modo como os indivíduos crentes compõem e vivenciam sua experiência de fé.

A segunda dinâmica da modernidade religiosa, de modo paralelo à desregulação da influência dos grandes sistemas religiosos, é o movimento da “recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 37). Como temos já dito, à medida que avança, a modernidade gera continuamente sua própria crise por não cumprir as expectativas que ela mesma suscita. Ela gera, desse modo, vazios culturais e sociais para os quais, historicamente, a religião sempre se apresentou como reservatórios de sentido de atração para os indivíduos e sociedades marcados por estes períodos de suposta ameaça. Assim, a incerteza e insegurança deste espaço tornam favorável a disseminação da crença e a proliferação de novas modalidades desta.

A proliferação da crença na modernidade religiosa tem ainda outro correspondente para o qual Hervieu-Léger faz questão de destacar. Para a autora (HERVIEU-LÉGER, 2008a), o senso religioso contemporâneo não é caracterizado pela indiferença em relação à crença, mas sim, pela perda progressiva da regulamentação institucional dessa crença institucional pelas Igrejas. O panorama religioso atual é marcado por essa disseminação acentuada da crença desprovida do ajustamento dos grandes sistemas religiosos.

Segundo Hervieu-Léger (2008a), as evidências desta perda da regu-

lamentação institucional do crer se manifestam em dois aspectos: na ruptura entre crença e prática; e na construção livre dos sistemas de fé pelos indivíduos, sem que haja necessariamente uma referência direta às crenças convencionadas pela instituição. A esse fenômeno, Hervieu-Léger chama de bricolagem das crenças e demarca a passagem de uma religião instituída a uma religião recomposta. Ela afirma que:

O significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afasta, geralmente, de sua definição doutrinária. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 43).

Esse cenário deflagra uma tendência crescente, resultante do individualismo e subjetivação característicos da modernidade religiosa, de diversificação das crenças em detrimento dos seus dispositivos de enquadramento

instrucional destas. Para a autora, a construção pessoal dos sistemas de crença passa também pela questão das aptidões socialmente diferenciadas para a bricolagem. Existiriam, deste modo, meios diversificados de acesso a recursos culturais para a bricolagem desta crença, variando de acordo com vários aspectos sociais do indivíduo.

A ruína da crença e a desregulação da religião, como entende Hervieu-Léger, não significa, entretanto, como se pode pensar, o fim de qualquer forma de comunitarização da crença, bem como o desaparecimento das identidades confessionais. Em ambos os casos, parece, pelo contrário, haver uma multiplicação de comunidades eletivas e a preservação, até certa medida, das identidades confessionais. Todavia, as relações que se estabelecem já não são mais as mesmas, apontando assim para uma crescente distância entre a identidade das crenças e a identidade das confissões.

## 6 Considerações finais

O presente artigo não representa a totalidade da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger, mas uma leitura e interpretação do seu pensamento a partir de questões específicas levantadas sobre a ideia de modernidade religiosa no conjunto de suas obras. Por isso, afirmamos a

necessidade de uma pesquisa futura mais completa e extensa que tenha condições de apreciar de forma sistemática o pensamento hervieu-légeriano.

A validade e a pertinência da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger para os estudos sobre o cenário

religioso brasileiro é, sem dúvidas, um trabalho ainda em vias de realização, não suficientemente realizados. Tal afirmação se faz porque existe ainda a necessidade de uma maior atenção, por parte de um maior número de pesquisadores (as) no país, à contribuição da sociologia da religião de Hervieu-Léger, tendo em vista a reflexão sobre o senso religioso contemporâneo.

A problematização desenvolvida ao logo deste artigo tencionou contribuir com a expansão do pensamento hervieu-légeriano entre o público acadêmico

brasileiro. Oferecemos uma exposição elementar do pensamento desta socióloga concernente à ideia de modernidade religiosa como alternativa teórica as leituras interpretativas das transformações pelas quais passam o religioso em âmbito nacional. Tencionamos que o presente texto incite possíveis desdobramentos teóricos e analíticos do pensamento desta autora, suscitando e fomentando o interesse pela leitura e aplicação da teoria hervieu-légeriana nos estudos sobre o cenário religioso brasileiro atual.

## Referências

BARROZO, Victor Breno Farias.

**Modernidade religiosa:** memória, transmissão e emoção no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião.** Enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 249-270.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, 2005a. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_leger.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm)>. Acesso em: 15/04/2012.

\_\_\_\_\_. **La religion en miettes ou la question des sectes.** Paris: Calmann-Lévy, 2001.

\_\_\_\_\_. **La religión, hilo de memoria.** Barcelona: Herder, 2005b.

\_\_\_\_\_. **O peregrino e o convertido.** A religião em movimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2008a.

\_\_\_\_\_. Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In : CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité.** Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

\_\_\_\_\_. Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología,** Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.

\_\_\_\_\_. **La religion des sociétés ultra-modernes.** Disponível em: <[http://www.france.cz/IMG/doc/Texte\\_D\\_Hervieu-Leger.doc](http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Hervieu-Leger.doc)>. Acesso em: 15 mar. 2013.

LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.

SÉGUY, Jean. L'approche wébérienne des phénomènes religieux. In: CIPRIANI; MACIOTI (Org.). **Omaggio a Ferrarotti**. Roma: Siores, 1998, p.163-185.

Artigo recebido em 30 de outubro de 2014.  
Aceito em 22 de dezembro de 2014.

## A sombra do Padre Cícero...

The shadow of the Padre Cícero...

Gilbraz de Souza Aragão<sup>1</sup>

“... Arte não tem pensa:  
O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação  
transvê.  
É preciso transver o mundo.  
Isto seja:  
Deus deu a forma. Os artistas desformam.  
É preciso desformar o mundo:  
Tirar da natureza as naturalidades...”  
(Manoel de Barros<sup>2</sup>).

A Irmã Anette disse que é para não responder como Caim: “Não sei! Sou eu o guarda de meu irmão?” que se realiza este 4º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero, com o mote “E onde está ele?”<sup>3</sup>. “É para não nos furtarmos, como Caim, de nossa responsabilidade como pesquisador, educador, historiador, teólogo, sociólogo, ateu, devoto ou romeiro! Onde está o Padre Cícero e o que fizemos dele, após 80 anos de seu falecimento?”.

Este, certamente, não é um encontro para homenagens, pois Padre Cícero é não só sacerdote e poeta, mas santo e profeta: e não se homenageia um profeta. A um profeta se segue ou se persegue, e, no limite, se mata - ou se condena ao silêncio simbólico. Minha contribuição para as reflexões deste

simpósio vai na linha da contextualização histórica do seu profetismo, para que ele recupere e reverbere mais sentido. Mas eu não quero bem rever a história e sim transvê-la: entre e além dos fatos, meio contra a corrente, feito artista, tirando as naturalidades da lembrança da gente.

Na verdade, eu quero apenas compartilhar a impressão de que, parece, no rio da história, o Padre Cícero se encontra numa canoa - de onde projeta muitas sombras em todas as margens. Mas não vou falar tanto dele e da sua canoa, e sim do rio que o cerca no tempo e no espaço. Como reinterpretar o Padre Cícero e a sua mensagem espiritual, senão viajando pelos contextos que o fizeram emergir e pelos contextos onde hoje ele aparece ainda? Vamos viajar, então, pelo círculo hermenêutico...

Inspira-me nessa leitura um livro de cabeceira, A sombra do Galileu<sup>4</sup>, de Gerd Theissen. Toda ação desse livro se desenrola dentro de um quadro socioeconômico em que fervilham os grandes problemas da humanidade de todos os tempos. O apelo ao social é bem destacado: o desemprego, a

pobreza, a opressão das tropas invasoras, os assaltantes, os terroristas, os endividados e espoliados de suas terras, os sem-terra, a fuga para o deserto e o mundo do crime, as más colheitas e os impostos extorsivos que levam muitos à falência e à loucura, o grande número de doentes, os assassinatos de profetas.

Mas, por outro lado, não morre a esperança dos aflitos que suspiram pelo Messias. É justamente o messianismo que alimenta a força de resistência do grupo extremista dos zelotas. Eles são fruto das circunstâncias em que vivem: para fugir da polícia, se refugiam nas cavernas, praticam terrorismo e assaltam os próprios concidadãos. Não poupam nem mesmo os escravos do imperador e as autoridades se preocupam com a segurança nacional.

Jesus foi um revolucionário? Um risco para a segurança? Ou apenas um sonhador, um poeta aldeão, um místico ambulante, como tantos houve na época entre gregos e romanos? O autor faz ver que Jesus transcende a todos eles, porque ele tem algo que os outros não têm: ele é o homem que há de vir julgar os próprios dominadores e realizar os sonhos de todos os pobres e banidos da terra...

Nesse romance, um jovem judeu é pressionado por Pilatos a colher informações sobre novos movimentos religiosos na Palestina e ele constan-

temente esbarra na figura de Jesus, a quem tenta encontrar. Sai à procura desse Galileu por toda parte, visando reconstruir uma imagem dele a partir das histórias que ouve da boca do povo. Mas não consegue alcançar o seu personagem a tempo: "... Sobre eles o sol descia. Espargia seus raios sobre a cruz de Jesus e as dos zelotas, sobre o morto e os dois agonizantes. Projetava sua luz sobre os soldados romanos e os espectadores que seguiam os acontecimentos, alguns curiosos e outros aterrorizados. Estávamos à sombra do Galileu..."<sup>5</sup>.

Pois bem, vou me servir também dos registros de uma viagem, que fiz ao Juazeiro para tentar conhecer o Padre Cícero, em julho de 2011. Desafiado por uma exegese "pilatiana" sobre o futuro da religião<sup>6</sup>, vaticinado como "pós-religional", em um cenário crescente em que a religiosidade transformar-se-ia em meditação silenciosa com o fim da metafísica agrícola, saí à cata de vestígios dos velhos movimentos religiosos. Vou aproveitar de cada parada que realizei com a minha família, naquele trajeto de Pernambuco, pelo Ceará e voltando pela Paraíba, para colocar cenários da fé pelos sertões do Nordeste brasileiro e refletir sobre eles, sempre perseguindo a sombra do Meu Padim - outro profeta, quase um novo Messias, que nem Jesus.

## 2 Serra do Ororubá (Pesqueira-PE)

Terra de luta entre brancos e índios Xucuru (índios e brancos, todos caboclos), de guerra simbólica entre N. Sra. das Graças e N. Sra. das Montanhas (Mãe Tamain).

A religião indígena (Pai Tupã), como catalisador cultural, é recriada com base no sincretismo católico (Mãe Tamain) e no sincretismo afro (Jurema).

A luta econômica pela terra passa pela luta simbólica em torno das santas (Graças e Montanhas) e do santuário. Religião de oferendas e transe, de seres encantados (relacionados à natureza).

Ainda se vive (na guerra!) pela agricultura de subsistência... Nem a modernidade chegou!

Figura 1: Capela N. Sra. das Graças, Cimbres



Fonte: Arquivo do autor

Encontra-se por dentro das expressões religiosas populares <sup>7</sup>, mormente nos sertões nordestinos, uma experiência de submissão ao divino absolutamente transcendente, criador e recriador da vida, cujo poder se

manifesta nas "leis eternas" da natureza e da sociedade – que é vista como que naturalizada e se encontra igualmente sob a proteção e controle dos "santos". Por outro lado, mostra-se também, e paradoxalmente, a reivindicação de

dignidade por parte de um homem sofrido das secas e das cercas, que através de sentimentos e práticas religiosas consegue clamar: “Deus é Pai, não é padrasto!”.

Trata-se de uma população cabocla e majoritariamente empobrecida, conformada segundo o modelo da fazenda que reunia, nas mãos de poucos “coronéis”, o domínio da terra e a posse da força de trabalho, primeiro escrava e depois “livre”, para produzir artigos destinados a um mercado que se mundializava com a “República”. Tudo e todos pertenciam ao senhor, que era o único mediador com o mundo externo, exercendo ao mesmo tempo papéis de patrão, padrinho, protetor, chefe político.

Qual o vestígio e lição do Padre Cícero, que já encontramos nas devoções do Ororubá: ao anunciarmos a santidade maior em Jesus Cristo, precisamos considerar a cultura ambiente e a saúde do povo – que do contrário fica mesmo é com São João do carneirinho, protetor do roçado e do rebanho, e com seus colegas José,

Antônio e Pedro, encarregados de arrumarem chuva, casamento e casa. Através deles se busca (de um deus regulador e meio distante) soluções extraordinárias e individuais para as ameaças sofridas da natureza ou dos poderosos.

Mas o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da sua vida exemplar e emancipadora. Se estivermos junto ao povo, poderemos passar da dependência do milagre “sobrenatural” que traz benefício do “santo”, para a crença na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! A gente, que muitas vezes vem apenas querendo saber o que Deus tem para lhe dar, é capaz de perceber que pode muito mais é dar-se a Deus, comprometendo-se na realização do seu Reinado sobre o mundo. Disso dá testemunho bonito a pastoral das romarias que vamos descobrir no Juazeiro!

### 3 Vale do Catimbau (Buíque-PE)

Sertão que já foi mar e tem gente de seis mil anos... terra da fazenda dos Amigos do Bem e da fazenda do Meu Rei.

Convivem duas fazendas: a pré-moderna do Rei Imortal, com plantio de subsistência em torno do castelo de

águas curativas; e a moderna ONG Amigos do Bem, com agricultura intensiva e fábrica de doce, farmácia e ambulatório.

No primeiro caso a religião é um messianismo (em crise), no segundo é

um “equipamento social” entre os serviços da vila.

Certos arquétipos (Castelo) permanecem no inconsciente popular...

Figura 2: Castelo no caminho para Fazenda de Meu Rei e ONG Amigos do Bem



Fonte: Arquivo do autor

O senhor da terra normalmente patrocinava nos sertões as práticas religiosas, porque essas quase sempre apresentavam um “Senhor do Céu” que pregava o respeito aos seus administradores terrenos, neste “Vale de Lágrimas” – em que “Mais sofreu Jesus”! As irmandades e confrarias, voltadas para a celebração do culto e das devoções aos santos e almas, foram o principal suporte da religião católica no Brasil. Eram grupos de leigos, gozando de muita autonomia, que organizavam e abrilhantavam as festas nas quais o

padre era convidado, para dizer missa e fazer “desobriga” – já que a religião era considerada obrigação.

Nos outros dias do ano, até fins do século XIX, as práticas religiosas eram de âmbito muito familiar ou pessoal<sup>8</sup>: os oratórios domésticos e os velórios, os cruzeiros para mortos, as curas dos benzedores. Nesses momentos, as pessoas com mais jeito e melhor dom, como os beatos e beatas, dirigiam as celebrações e as romarias, os ofícios e peregrinações, trazidos do medievo pelos colonos portugueses e

aqui misturados com os cultos de santidade e invocações dos encantados afro-indígenas. Esse catolicismo de paróquia com a missa dominical cheia de gente, associações pias e festas do mês de maio e do padroeiro, procissões e vigário de batina, enfatizando os sacramentos e a moralidade, é um catolicismo implantado no Brasil a partir, justamente, da segunda metade do século XIX.

A estratégia dos bispos reformadores e do seu clero<sup>9</sup> era desvalorizar o catolicismo dos leigos, principalmente substituindo as devoções aos santos tradicionais por outras que na Europa combatiam o liberalismo anti-clerical: Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Nossa Senhora Auxiliadora e o Sagrado Coração de Jesus. Daí surgiu o Apostolado da Oração, que estatutariamente coloca o vigário na diretoria. Até as antigas Irmandades foram passando para o controle paroquial, como as do Santíssimo; reduzindo-se à beneficência para os próprios membros, como as Ordens Terceiras; ou transformando-se em entidades mantenedoras. Ao mesmo tempo, festas como a da Coroação de Nossa Senhora vieram substituir as Folias de Reis e do

Divino, Procissão das Almas e as Festas Juninas. Trazendo as imagens dos oratórios para os templos paroquiais, o clero tornou-se o principal festeiro. Para isso, os vigários contaram com a força das “missões populares” e com a ajuda de congregações, redentoristas e salesianos, que substituíram ermitães e beatos dos centros de romaria.

Dentro desse contexto mais amplo de reforma da Igreja, para fazer frente aos ares republicanos, é que se pode compreender melhor o Padre Cícero – cuja proposta de vida comunitário-religiosa chocava-se então com a dos senhores da terra e também com a dos “representantes do céu”. Quando a gente passeia pelas duas fazendas contrapostas no Catimbau, presente já o movimento de síntese que Padre Cícero ensaiou como alternativa no Juazeiro, entre o místico e o social, o antigo e o moderno. Em 1872 ele teve um sonho<sup>10</sup> na escola do lugarejo, de que ali entraram os apóstolos com o Coração de Jesus, que ameaçou o mundo pelas ofensas humanas, recomendando ao Padre que tomasse conta dos pobres... “E acordou com a impressão tão viva, que mais lhe pareceu realidade”.

#### 4 Triunfo (PE)

De aldeia Cariri a estância da Burguesia, terra de cangaceiros e dos beatos de Ibiapina... Onde os conventos

católicos cedem espaço às igrejas evangélicas – e aos hotéis de turismo!

Modernização criou um novo panorama do cristianismo.

Movimentos que se articulam com modernidade (ecumenismo, libertação, evangelicalismo); surgidos a partir das margens (pentecostais, carismáticos e neopentecostalismo); e os movimentos

de reação à modernização (neo/conservadores).

Afirmam-se opções religiosas, mas o templo mais desejado agora é o parque-shopping, do espetáculo-lazer-consumo!

**Figura 3: Casas de Caridade de Ibiapina, Convento de frades e freiras, Triunfo**



Fonte: Arquivo do autor

Se a “romanização” chegou a estabelecer novas estruturas eclesíásticas, contudo, as suas escolas, sacramentos paroquiais e associações piedosas atingiram poucos católicos. A maioria da população, conservando elementos da tradição antiga, reinterpretou esse catolicismo reformado, praticando sua religião de modo privatizado e/ou em comunidades de “cura divina”, muito inconstantes e

abertas ao sincretismo. O núcleo é a devoção aos santos, não somente os canonizados, também as denominações locais e familiares (crianças assassinadas) e santos anônimos (almas vaqueiras ou benditas), além de pessoas exemplares para a fé do povo, como Padre Cícero e os conselheiros do sertão.

Em cada imagem, ainda que do mesmo santo, há um santo diferente: carregado com outros poderes de

intermediação para o Deus todo-poderoso. A característica comum é o relacionamento direto e pessoal: o santo está ao alcance da pessoa. Esse catolicismo privatizado, todavia, é suplementado pelas práticas sacramentais do catolicismo romano, quais o batismo, primeira comunhão, casamento e os funerais, além das festas dos santos e da semana santa. Ou então, ele recebe suporte nos pentecostalismos urbanos modernos, sintetizando toda a santidade em Jesus Cristo ou no seu Espírito, substituindo a promessa pelo “voto”, mas recorrendo às bênçãos e exorcismos como antigamente.

A espiritualidade resultante, de todo modo, é milagrosa e penitencial, perdura mesmo na vida secularizada das periferias urbanas para onde migra a maioria desse povo, muito embora com dificuldades de ser socializada entre as novas gerações. Ela continua marcada pela mística ibérica do século XVI, de forma que há um sentido forte da ação de Deus (Providência) em todos os momentos e um apreço pela humanidade empobrecida e humilhada –

## 5 Serra Talhada e Belmonte (PE)

Terra da Pedra do Reino, do milenarismo sebastianista e do sagrado armorial: bandeira do Divino - gavião - unida com a bandeira do Cristo negro e esfarrapado, bandeira vermelha dos

principalmente no presépio e na paixão – do santo maior, Cristo, que se liga à aceitação do sofrimento humano e da morte.

Quer dizer, encontra-se sentido para a morte e para a pobreza como manifestações do pecado e apelos à amizade. Mas existe também a valorização dos símbolos, do emotivo e afetivo na existência cotidiana – donde as tantas devoções, principalmente à Virgem Maria. É uma linguagem que sacraliza a nostalgia maternal e antecipa a recriação da vida que se deseja e espera. Conhecer o Padre Cícero e sua história no Juazeiro é descobrir esse imaginário religioso que nos torna mais conscientes da nossa cultura – e assim mais livres para assumi-la e/ou transformá-la. Saber que os seus romeiros experimentam a transparência do espírito divino quando repartem a farinha pelas estradas e compartilham a alegria de poder contar com um Padrinho maior na Nova Jerusalém do Cariri, é no mínimo descobrir um antídoto para a religião prática do mercado, que se alastra pelo mundo.

sem-terra e bandeira branca das novenas de maio.

Ariano prega um cristianismo sertanejo que aceita a poligamia e promove o socialismo.

Na liturgia de queijo e rapadura, paçoca e alguns goles de vinho, a gente sente com Quaderna que “tudo era divino: a Vida e a Morte, o sexo e a

secura desértica, a podridão e o sangue”.

Essa religião salva, ao mesmo tempo, a alma e o corpo, por permitir “o bom comer, o bom beber...”.

**Figura 4: Peregrino em traje franciscano e Mercado de produtos naturais**



Fonte: Arquivo do autor

Passar por Belmonte é lembrar que a espiritualidade do sertão vem ganhando também outras expressões culturais e uma modelização, meio pós-religiosa até, é a obra de Ariano Suassuna. A partir da fusão entre o barroco ibérico e o nosso romancelero popular, Ariano escreve para reencontrar o seu pai e “Rei” assassinado - e acaba topando em outro Pai, nos céus. Mas é um Deus diferente de muitos catecismos.

Sua obra ajuda a encontrar um divino que perdoa, que todo o mal muda em virtude; que, de tão humano, só podia ser Deus mesmo. Ele resgata a fé popular mas lhe tira o tom carrancudo através das brincadeiras de Quaderna, das intervenções de Nossa Senhora. Até com o Diabo ele brinca e integra como joguete no Tribunal Celestial dos sertões.

Estamos diante de um sertanejo que queria ser palhaço do circo e fez do

circo a metáfora que comanda sua cosmovisão, de um rapaz educado calvinista no Recife e que se fez agnóstico e se converteu católico, por causa da sua esposa e porque sentia falta de uma Compadecida junto do seu Deus. Ariano dota a nossa cultura simples de uma dimensão erudita, crítica e universal - sem deixar de ser lúdica e brincante. Sua arte é a síntese, que não elimina o contraditório, mas o resolve em um outro nível da realidade. Ele recupera das cantorias e do cordel a veia religiosa da nossa gente, mas amplia a consciência das suas contradições através de elementos picarescos, cômicos, satíricos. É um nordestino que revolve o catolicismo popular da sua gente e procura por dentro os mecanismos que lhe permitem o desenvolvimento humanista.

E a "religião" cultural que ele propõe recusa a passividade e o moralismo. Entra aí a mitologia negro-tapuia, conformando um arraial messiânico com a bandeira do Divino Espírito unida com a bandeira do Cristo negro e esfarrapado, com a união do socialismo dos profetas e a doçura de Nossa Senhora, a bandeira vermelha dos sem-terra e a bandeira branca das novenas de maio. Com inspiração bíblica, Ariano criou o mito da Rainha do meio dia, a mãe dos povos castanhos do terceiro mundo, que alimenta a sua utopia de justiça e liberdade, onde no grande concerto da humanidade, cada cultura tocaria uma nota. Esse poeta e

místico pelo avesso, traveste-se de Quaderna e prega uma Igreja sertaneja que aceita a poligamia e promove o socialismo, alardeia a devora dos proprietários por cachorros degolados e ressuscitados como dragões.

Para Ariano, Deus fala pelas pedras e, na sua Pedra do Reino<sup>11</sup>, numa liturgia de queijo e rapadura, paçoca e alguns goles de vinho, a gente pode sentir com Quaderna que "tudo era divino: a Vida e a Morte, o sexo e a secura desértica, a podridão e o sangue...". E experimentar "... no alto, de uma vez só, o gozo do amor, o poder do Reino, a fruição da Beleza e a união com a Divindade...". E tem mais: a Santíssima Trindade dessa Igreja inclui a dimensão do feminino e a figura do mal, é formada pelo Pai, o Diabo, o Filho, a Compadecida e o Espírito - que é um Gavião de Ouro e não aquela pombinha. A reza é um pouco ampliada: "Em nome do Pai, do Filho, da Filha, da Mãe, da raça toda". Esse catolicismo salva, ao mesmo tempo, a alma e o corpo, por permitir "o bom comer, o bom beber e o bom foder". É uma religião bastante judaica e cristã para levar ao Céu e, ao mesmo tempo, bastante moura e negro-tapuia para nos permitir, aqui logo, os maiores e melhores prazeres que podemos gozar!

Entender Padre Cícero é não apenas voltar ao seu contexto, mas atualizar a sua mensagem pro mundo de hoje: como serão as romarias ao Juazeiro se, numa hipótese meio

surrealista, a miséria acabasse pelo sertão? Quem sabe Ariano ajude a

pensar, junto e a partir, mas para além do Padre Cícero histórico...

## 6 Juazeiro do Padim Ciço (CE)

Milagres no sertão... Os caminhos da fé devocional, entre a política e a economia... Esperança e dinheiro a serviço de quem?

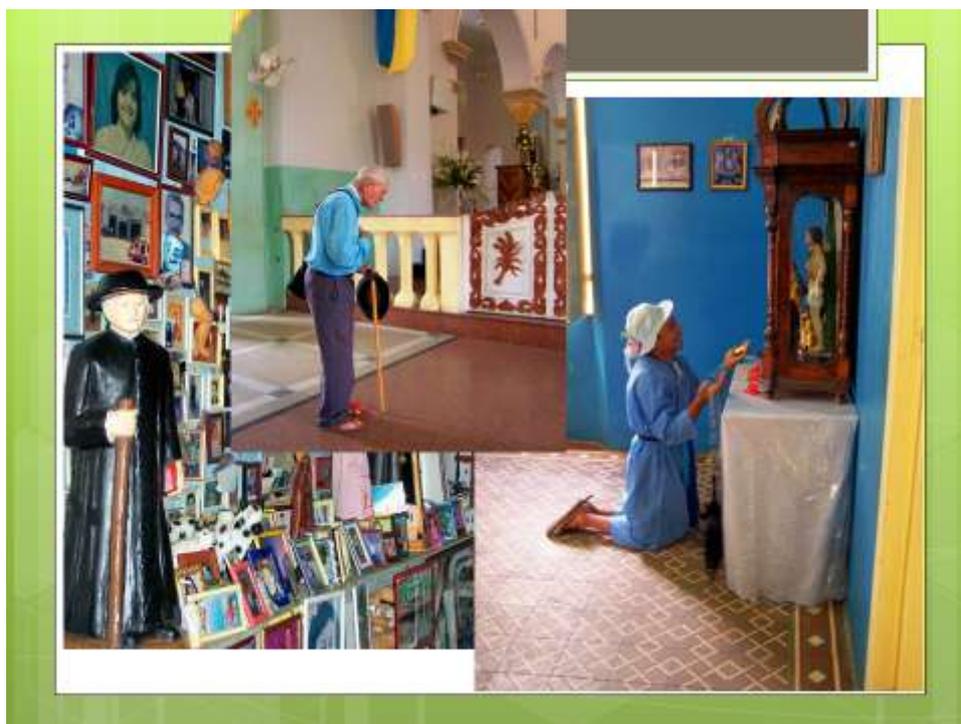
Religião popular é devoção aos santos...

Como apostar na possibilidade de sermos igualmente "santos" e capazes

de fazer das nossas vidas um milagre "mais-que-natural" para a vida dos outros – pelo amor, que é (o) divino?!

Como combinar o respeito à transcendência (Pai) da devoção, com o cultivo do (Espírito) divino na subjetividade e a militância libertadora (Filho-Irmão) na comunidade?!

Figura 5: Ex-votos e romeiros no Juazeiro do Padim Ciço



Fonte: Arquivo do autor

Chegamos ao Juazeiro e percorremos os seus lugares sagrados<sup>12</sup>. Descobrimos que numa manhã de 1889

a costureira e beata Maria de Araújo comungou pelas mãos do padre Cícero Romão Batista, seguindo o costume do

rito mensal dedicado ao Sagrado Coração de Jesus na igrejinha do arraial de "Joaseiro", no Vale do Cariri. Depois de receber o sacramento, Maria caiu desacordada no chão e a hóstia se tingiu de sangue. O fenômeno se repetiu diante de muitas testemunhas naquela Quaresma, sempre após a comunhão ministrada pelo padre Cícero, e tornou a ocorrer algum tempo depois.

Tratava-se, conforme entendeu o capelão, de uma manifestação do Precioso Sangue de Cristo, materializado em Juazeiro, para anunciar a vinda próxima do fim do mundo. Bastaram alguns meses, para a fama do Milagre em Juazeiro atravessar as fronteiras do Ceará. O movimento criado pelos seguidores do Padim Ciço começou a atrair milhares de peregrinos até a pequena localidade do Crato, para venerar as relíquias da transmutação divina. O padre cearense desafiou o poder dos coronéis locais e a autoridade da hierarquia católica, chegando em 1894 a ser inutilmente condenado pelo tribunal do Santo Ofício.

Mesmo suspenso das atividades presbiterais, e muito combatido por seus inimigos políticos, nas décadas seguintes o arrebatador Padre Cícero, com apoio do médico Floro Bartolomeu, converteu-se num líder messiânico temido e respeitado. Uma cidade populosa com nome de árvore se tornou então um reduto armado em sua própria defesa e, ao mesmo tempo, a capital da fé de romeiros, beatos, artesãos e

comerciantes, entre os crentes da salvação neste e no outro mundo. Hoje está entre as cidades mais ricas do Ceará, recebendo mais de dois milhões de peregrinos e turistas a cada ano.

Todos os milagres juntos não salvam a gente da morte, mas o milagre é sempre um toque básico para a fé, mostrando que o divino tem predileção pelos simples, pelas mulheres e crianças; que a salvação inclui mais saúde e passa pelo corpo; que, enfim, "o mundo será melhor quando o menor que padece acreditar no outro menor". O estudo do fenômeno religioso hoje é facilitado pela nova compreensão de ciência, resultante do paradigma instaurado pela física quântica: matéria é energia e, portanto, a natureza é sempre misteriosa e intercambiável. Surge uma visão unificada e complexa do universo, sintonizando ciência e sabedoria, percebendo a verdade nas relações.

Então, não deveria haver mais razões para se marginalizar<sup>13</sup> a mística beata, nem o santo que fez o que podia, no seu contexto, para cuidar dos pobres e criar uma cidade sob os mandamentos do Coração de Jesus, calcada nas três devoções brancas do seu tempo: a Nossa Senhora, à Eucaristia e ao Papa. O povo do sertão sempre respeitou este canto sagrado e o Padim Ciço é aqui onipresente. Todavia, mesmo sendo lembrado com uma imagem em cada casa, a gente sai com a impressão de que o carisma do Patriarca se manifesta

e se esconde na cidade. Padre Cícero:

onde é mesmo que ele está?

## 7 São João do Rio Peixe (PB)

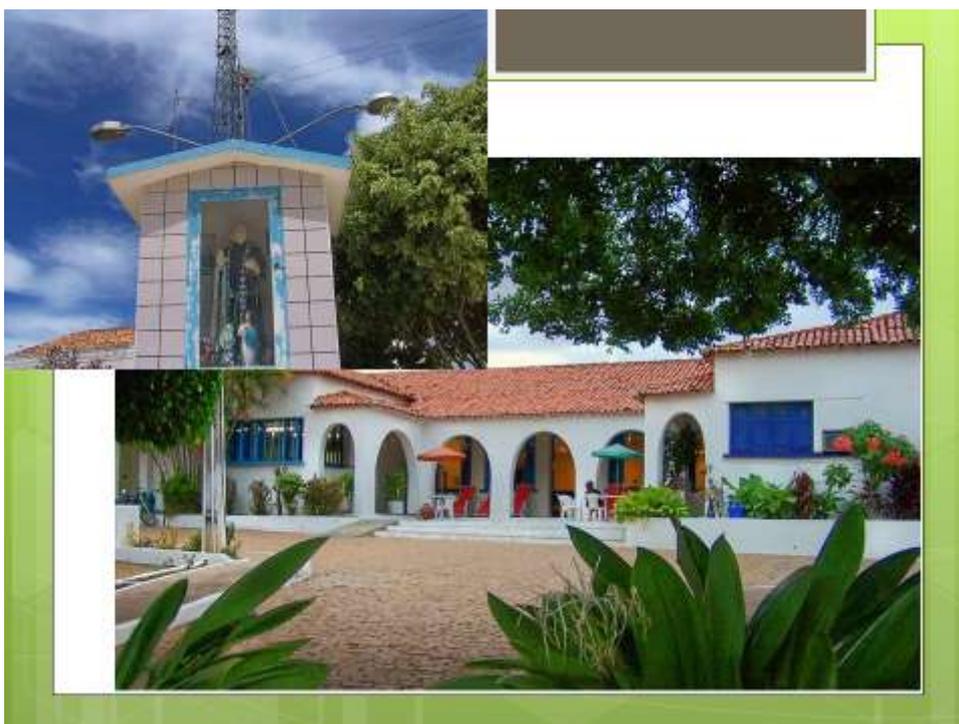
Brejo das Freiras, da austeridade religiosa ao lazer "espiritual"! Sousa (PB): bichos de 100 milhões de anos... Sem nenhuma pegada de gente, para desafiar os criacionistas!

Movimentos de busca trans-religiosa de espiritualidade silenciosa e gratuita na "nuvem" (teologia trans-wiki,

colaborativa e engajada), mas também sagrado selvagem, buscado por interesses emocionais de poder.

Mudar o "nível da realidade", passando do teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou do silêncio espiritual, fomentando o diálogo entre religiões e com as ciências.

Figura 6: Capelinha dividindo espaço com antena e convento transformado em hotel, Brejo das freiras



Fonte: Arquivo do autor

Passamos pelo Convento-Hotel do Brejo das Freiras e pelo Parque dos Dinossauros de Sousa e deploramos as dificuldades de socialização da fé cristã em um mundo que se deslumbra com a

ciência moderna objetiva - e se consome em mercado e lazer - sem perceber que precisa integrar a sabedoria subjetiva pré-moderna, bem como a sapiência intersubjetiva da pós-modernidade.

Quanto mais a ciência progride, mais ela deixa entrever uma ligação íntima entre o material e o espiritual. As relações entre ciência e religião evoluíram do conflito e independência para o diálogo e mesmo integração, onde podemos falar, transdisciplinar e trans-religiosamente, de manifestações do Espírito em todas as pessoas verbais:

“O Espírito na 1ª pessoa é o grande eu (...) - o Espírito como aquele grande Observador em você, o eu-eu deste e de cada momento (...). O Espírito em 2ª pessoa é o grande Você, o grande Tu, o Deus radiante, vivo, generoso diante do qual devo me render em amor, devoção sacrifício e libertação. Diante do Espírito na 2ª pessoa, diante do Deus que é Todo Amor, eu posso ter apenas uma resposta: para encontrar Deus neste momento, preciso amar até doer, até o infinito, até que não sobre nada de mim em nenhum lugar(...). O Espírito na 3ª pessoa é o Grande Ele, o Grande Sistema ou a Grande Teia da Vida. É a Grande Perfeição da existência, o ser de como as coisas são e de como são maravilhosas, neste momento e em todos os momentos subsequentes. O Espírito

surge em seu modo de 3ª pessoa como esse vasto Sistema evolutivo impessoal, a Grande Ordem Interligada, a Grande Holarquia de Ser, de ordens, de esferas, de níveis e de planos interconectados, estendendo-se do pó à Deidade, do barro à Divindade...”<sup>14</sup>.

Sem dúvida, o futuro do cristianismo passa pelo resgate da espiritualidade e, portanto, pela valorização da santidade, como a do Padre Cícero. Mas isso será possível somente através do diálogo com as ciências, o que sempre desagua também em um diálogo inter-religioso, pelo reconhecimento de sonhos humanos comuns entre os sons religiosos diferentes. E inclusive passa pela consideração dos limites de certas experiências religiosas, seja por quais formas institucionais elas vierem revestidas: o Censo<sup>15</sup> revelou que na última década os evangélicos cresceram mais de 500% no Juazeiro, onde já somam quase 9% da população... O problema é que, de fato, essa não é, por si, uma grande mudança na espiritualidade da gente!

## 8 Santuário de Santa Fé (PB)

Comblin junto ao Pe. Ibiapina... Da santidade pré-moderna à possibilidade de um sagrado pós-moderno?!

Comblin foi um homem que não deixou de sonhar. Plantava jardins (foi sepultado nos jardins que plantou, junto do túmulo do Padre Ibiapina) e construía Escolas Missionárias (faleceu quando dava um curso). Escolas e jardins eram para os outros...

Comblin (e Ibiapina) reinvestiram socialmente o capital religioso popular. Um pensamento pós-religioso ajudaria mais no processo de emancipação humana? Ampliaria as vias de acesso à santidade em nossas vidas?! Como?

Figura 7: Santuário Pe. Ibiapina e Memorial José Comblin, em Santa Fé



Fonte: Arquivo do autor

Chegamos ao Santuário de Santa Fé, túmulo de José Comblin, que é figura simbólica para muitos cristãos e cidadãos espalhados pelo mundo e, sobretudo, na América Latina e no Nordeste brasileiro. Um dos fundadores da Teologia da Libertação, com uma produção privilegiada, onde se contam centenas de artigos e mais de setenta livros. Comblin foi um apaixonado da causa libertária dos pobres, na perspectiva do seguimento de Jesus. Um dos seus últimos escritos foi Padre Cícero de Juazeiro<sup>16</sup>.

Aí ele conta que, convidado para atender confissões e fazer pregações, Padre Cícero chegou a Juazeiro e ali ficou por mais de 60 anos. "Durante todo esse tempo, viveu na pobreza. Adquiriu a fama de um sacerdote dedicado inteiramente ao povo, sempre disponível, sempre desinteressado, atento, despretensioso, bom conselheiro, impecável na sua vida pessoal, fiel rigorosamente ao seu voto de castidade, aceitando trabalhar na capelania mais miserável".

Comblin diz ainda que, por isso, os romeiros voltam para casa com mais fé e esperança, com mais coragem e mais confiança para enfrentar a dura vida de cada dia. Entrou neles uma nova força, e, no próximo ano, irão de novo para a fonte de vida, porque a luta nesta terra é de muitos sofrimentos, e como suportar essa vida? O Santo ajuda. Ele faz milagres e o primeiro milagre é a fé e a esperança do povo dos romeiros. Todos levam lembranças, imagens, santinhos, folhetos, que são dentro das suas casas uma presença de Juazeiro.

Diz também que Dom Helder ainda conheceu padre Cícero no final da vida dele e ficou muito edificado. Contava que um dia entrou na casa de

taipa de uma pobre velhinha. Dentro da casa viu que havia 4 santinhos de padre Cícero nas paredes. Então dom Helder disse à mulher "Estou vendo que a senhora gosta muito de padre Cícero". A velhinha respondeu: "Gosto muito, sim senhor". E dom Helder perguntou: "Porque a senhora gosta tanto de padre Cícero?" A mulher disse: "Olha, dom Helder, eu vou dizer porque é o senhor que pergunta. O padre Cícero é o próprio Sagrado Coração de Jesus". Nessa resposta estava tudo dito. Jesus precisa aparecer em figuras humanas. Padre Cícero era justamente essa transparência diáfana de Jesus, ou seja, de Deus.

\*\*\*

Mas, terminamos a nossa viagem e onde está, afinal, o Padre Cícero? "Onde o senhor foi parar, hoje"? Gostaria de concluir com uma pista em forma de divagação poética, e o faço com a ajuda de João Guimarães Rosa. Numa das mais belas de suas "Primeiras Estórias"<sup>17</sup>, intitulada "A Terceira Margem do Rio", Rosa fala de um pai de família que a uma certa altura da vida mandou construir uma canoa, colocou o chapéu na cabeça e deu adeus para sua gente.

O espaço escolhido pelo pai denota não mais o absoluto ou a controvérsia bipolar no jogo do

conhecimento, mas a invenção de outro lugar para saber mesmo das coisas, pela inclusão de uma terceira possibilidade, em outro nível. O fato de o pai, em vez de chegar a algum lugar, preferir continuar na canoa, traduz a sua consciência questionadora.

Subiu na canoa e nunca mais pisou em chão... Comia quase nada e nunca mais falou palavra com pessoa alguma, solto, solitariamente. Os seus passaram a viver em torno daquela canoa distante... Mas, com o tempo, aos poucos, começaram a debandar. Uma filha com o marido se mudou para longe,

um irmão se foi para outra cidade. Até a mãe, já envelhecida, terminou indo também de uma vez residir com a filha. Restou apenas um filho, o narrador da estória, a quem passo a palavra:

“... Só fiz que fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado na popa. Estava ali, de grito. Chamei umas quantas vezes. E falei o que me urgia, tive que reforçar a voz: ‘Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu agora mesmo ... eu tomo o lugar, do senhor, na canoa...’ E assim dizendo meu coração bateu no compasso do mais certo. Ele me escutou. Ficou em pé.

Manejou o remo n’água proando a canoa para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto - o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me parecia vir da parte do além...”<sup>18</sup>.

Fica então o conselho para quem ousa acenar e perguntar: Padre Cícero, cadê você? Vai que ele responde... E “carece de ter coragem”, como dirá Diadorim depois, no Grande Sertão, para você ocupar o lugar do nosso Pai/Padim na canoa da história!

## Notas

- 
- <sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004), mestre pela Pontifícia Faculdade de Teologia de São Paulo (1994) e graduado em Filosofia e Teologia. Professor e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco, onde atua na área de estudos da religião. Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil e vice-presidente (2010-16) da Associação dos Programas de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Coordenador do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, mantém pesquisa sobre teologia cristã e diálogo inter-religioso, metodologia teológica e transdisciplinaridade. Membro titular (2014-15) do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa da Secretaria de Direitos Humanos do governo brasileiro. E-mail: [gilbraz@unicap.br](mailto:gilbraz@unicap.br)
- <sup>2</sup> BARROS, M. **Livro sobre nada**. São Paulo: Record, 2000, p. 75.
- <sup>3</sup> Simpósio ocorrido de 17 a 21 de novembro de 2014 em Juazeiro do Norte-CE.
- <sup>4</sup> THEISSEN, G. **A sombra do galileu**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- <sup>5</sup> *Ib.* p. 191.
- <sup>6</sup> Cf. ARAGÃO, G. O que é religião, agora?! In: MOTA, L. et al (Orgs.). **Religião e cultura, memórias e perspectivas**. Belo Horizonte: EdPUCMinas, 2012, p. 167-184.
- <sup>7</sup> Para uma avaliação mais teológica da religião popular, ver ARAGÃO, G. Inculturação da fé cristã na religiosidade popular. **Vida Pastoral**, São Paulo, ano 54, n. 289, mar./abr., p. 11-20, 2013.
- <sup>8</sup> Cf. BIDEGÁIN, A. **História dos cristãos na América Latina**. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 156s.
- <sup>9</sup> Cf. DUSSEL, E. (Org.). **Historia Liberationis**. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 199s.
- <sup>10</sup> Cf. BRAGA, A. **Padre Cícero, sociologia de um padre, antropologia de um santo**. Tese (doutorado) em Antropologia Social, UFRS - IFCH, 2007, p. 72s.
- <sup>11</sup> SUASSUNA, A. **Romance d’A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta**. 5. Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

<sup>12</sup> Para saber mais, ver o clássico CAVA, R. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Para uma releitura inteligente da história do Juazeiro, ver RAMOS, F. **O meio do mundo**: território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: EDUFC, 2012. Para uma interpretação dos movimentos e lideranças messiânicas, ver LEMOS, F. (Org.). **Movimentos messiânico-milenaristas**. João Pessoa: EdUFPB, 2012.

<sup>13</sup> Para pensar nas reabilitações do Padre Cícero e da Beata Maria de Araújo, ver BEDOVA, L. (Org.). **Milagre, martírio, protagonismo da tradição religiosa popular de Juazeiro**. Fortaleza: UFC, 2012; e SANTANA, M. **Do anátema ao aconselhamento pastoral**: da condenação e exclusão eclesial do Padre Cícero do Juazeiro à sua reabilitação histórica. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 2007.

<sup>14</sup> WILBER, K. **Espiritualidade integral**. São Paulo: Aleph, 2006, p. 204s.

<sup>15</sup> Cf. IBGE. **Censo Demográfico 2010**. ISSN 0104-3145.

<sup>16</sup> COMBLIN, J. **Padre Cícero de Juazeiro**. São Paulo: Paulus, 2011.

<sup>17</sup> ROSA, J. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

<sup>18</sup> *Ib.* p. 32.

Trabalho recebido em 22 de novembro de 2014.  
Aceito em 23 de dezembro de 2014.

**Nominata 2014**

## **Pareceristas *ad hoc* 2014**

---

Adenilton Aguiar;  
André Holanda Oliveira;  
Aurenéa Maria Oliveira;  
Beatriz de Miranda Brusantin;  
Benedito Bezerra;  
Carlos André Macedo Cavalcanti;  
Cláudia de Assis Rocha Lima;  
Claudio Malzoni;  
Clodomir Barros de Andrade;  
Darli de Souza;  
Drance Elias Silva;  
Eduardo Meinberg Maranhão Filho;  
Emanuela Sousa Ribeiro;  
Esdras Carlos de Lima Oliveira;  
Fernanda Lemos;  
Flávio Augusto Senra Ribeiro;  
Francisco Fagundes de Paiva Neto;  
Gilbraz S. Aragão;  
Hippolyte Sogbossi;  
Idelbrando Alves de Lima;  
Irene Dias de Oliveira;  
Isidoro Mazzarolo;  
Iuri Andréas Reblin;  
Ivaldo Marciano de França Lima;  
Ivana Ferrante Rebello e Almeida;  
João de Souza Brito;  
José Artur Tavares de Brito;

José Roberto Souza;  
José Tadeu Batista de Souza;  
Júlio César Tavares Dias;  
Karl Heinz Efken;  
Luis Rios;  
Luiz Alencar Libório;  
Luiz Carlos Luz Marques;  
Luiz Gomes de Moura;  
Magnólia Silva;  
Maria da Penha Vaz;  
Mariana de Oliveira Lopes Barbosa;  
Mônica Fernanda Gama;  
Murilo Silva;  
Newton Darwin Andrade Cabral;  
Paulo Rogério Passos;  
Rafael Ferreira;  
Sandra Sasseti Fernandes Erickson;  
Sergio Sezino Douets Vasconcelos;  
Sylvana Maria Brandão de Aguiar;  
Valdira Meira de Souza;  
Valéria Gomes Costa;  
Valmor da Silva;  
Vanderlei Lain;  
Wallace Ferreira de Souza;  
Zuleica Dantas Pereira Campos.