

**CENTRO DE ENSINO SUPERIOR DE JUIZ DE FORA  
LETÍCIA CRISTINA PEREIRA**

**QUANDO A PALAVRA ALIMENTA A ALMA:  
ESCRITURA(S)**

Juiz de Fora  
2018

**LETÍCIA CRISTINA PEREIRA**

**QUANDO A PALAVRA ALIMENTA A ALMA:  
ESCRITURA(S)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, CES/JF, área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura de Minas: o regional e o universal.

Orientador: Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade.

Juiz de Fora  
2018

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca – CES/JF**

P436

Pereira, Letícia Cristina,

Quando a palavra alimenta a alma: escritura(s) / Letícia Cristina Pereira, orientador Altamir Celio de Andrade.- Juiz de Fora : 2018.

87 p.

Dissertação (Mestrado – Mestrado em Letras: Literatura brasileira) – Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2018.


1. Sagrado. 2. Casa. 3. Mesa. 4. Alimento. 5 Feminino. I. Andrade, Altamir Celio de, orient. II. Título.

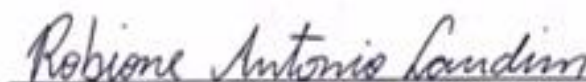
CDD: B869.1

PEREIRA, Leticia Cristina. **Quando a palavra alimenta a alma**: Escrita(s). Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, CES/JF, área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura de Minas: o regional e o universal, realizada no 1º semestre de 2018.

**BANCA EXAMINADORA**

  
Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade (CES/JF)

  
Prof.ª Dr.ª Juliana Gervason Defilippo (CES/JF)

  
Prof. Dr. Robione Antonio Landim (CES/JF)

Examinado em 28/06/2018.

Dedico este trabalho  
ao Cristiano, meu Sagrado amor.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, o verdadeiro sentido de cada leitura, cada encontro, cada respiro. Ele, que se faz presente em tantas casas e mesas, nos toques femininos de hospitalidade. Ele, que é o alimento e a força de cada uma das linhas escritas nessa dissertação.

Agradeço à banca examinadora, professores doutores Juliana Gervason e Robione Landim, pela disponibilidade em ler e avaliar esta dissertação.

Ao meu orientador, professor doutor Altamir Celio de Andrade, pela paciência, acolhida, sugestões e disposição em trilhar comigo esse caminho de busca pelo Sagrado na Palavra.

Ao amigo, padre Tarcísio Monay, pela generosidade e investimento no meu processo de estudo. Sem sua sensibilidade e acolhida esse caminho não seria possível.

Aos colegas, professores, funcionários do Mestrado em Letras (CES/JF) pelos momentos de trocas de conhecimento e experiências, bem como pela oportunidade de construir amizades sagradas.

Aos meus irmãos, André Luiz e Thaís Aline, por serem amigos e parceiros. Obrigada por me fazerem sentir que sempre estarão por perto.

Aos meus pais, José Luiz e Mirian Aparecida, por serem um grande porto seguro em meio às dificuldades do caminho. Obrigada pelo incentivo e amor.

À Luna, minha amada sobrinha, que me faz experimentar o Sagrado em todos os momentos que passamos juntas.

Ao Cristiano, meu noivo. Essa conquista é nossa, pois seu amor e ajuda concretos, além do companheirismo e incentivo, foi o que me permitiu chegar até aqui.

Enfim, a todos aqueles que fazem da minha vida uma experiência Sagrada, a cada dia.

Grandes escritores do século XX demonstram que não apenas o discurso sobre o transcendente, mas também o discurso sobre o Deus transcendente, podem sobreviver no espaço da literatura, sem que Deus deixe de ser Deus; e sem que literatura deixe de ser arte e acabe incorrendo um tom edificante, de piedade leviana e de propaganda religiosa. (Karl-Josef Kuschel).

## RESUMO

PEREIRA, Letícia Cristina. **Quando a palavra alimenta a alma**: escritura(s). 87 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2018.

Para além do aspecto religioso, na **Bíblia** podem ser encontrados poemas, narrativas, parábolas entre tantos outros gêneros literários que há séculos despertam em seus leitores os mais diversos sentimentos e interesses. No Ocidente é muito amplo o campo de influência da literatura bíblica. De acordo com Northrop Frye, em **O código dos códigos: a Bíblia e a Literatura** (2004), grandes nomes do cânone literário inglês possuem forte familiaridade com a **Bíblia**, como, por exemplo, William Blake, John Milton e William Shakespeare. Destarte, a presente dissertação, sob a ótica da relação entre o Sagrado e a Literatura, pretende analisar a obra **Escritura** (1990), do escritor mineiro Bartolomeu Campos de Queirós, em diálogo com dois escritores portugueses: Miguel Torga e José Saramago. Para o primeiro, a obra escolhida foi o conto **Jesus**, presente na coletânea **Bichos** (1970). Para o segundo, elegeu-se um recorte do livro **Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991). A fim de refletir sobre o diálogo entre tais escrituras, objetiva-se compreender a influência da tradição religiosa judaico-cristã nas obras escolhidas, bem como perceber, mesmo na pluralidade das suas formas de transmissão, o que há de Sagrado em seus discursos. Alguns autores fundamentais para a reflexão acerca do Sagrado são: Rudolf Otto (1917), Mircea Eliade (1985), Émile Durkheim (1989), Yuval Noah Harari (2016), Catherine Clément e Julia Kristeva (2001), Suzi Frankl Sperber (2011), entre outros. Além disso, partindo de características recorrentes na literatura mineira, buscar-se-á, por meio da literatura comparada, refletir sobre o regional e o universal ao redor de conceitos como a **mesa**, o **alimento**, a **casa** e o **feminino**. Para isso, procura-se apoiar nos pensamentos dos seguintes autores: Gaston Bachelard (1998), Nilma Morcerf de Paula (2002), Altamir Celio de Andrade (2012), Silvana de Gaspari (2011), Antônio Carlos de Melo Magalhães (2011), entre outros.

Palavras-chave: Sagrado. Casa. Mesa. Alimento. Feminino.



## ABSTRACT

Beyond the religious aspect, in the **Bible** can be found poems, narratives, parables among many other literary genres that for centuries have aroused in their readers the most diverse feelings. In the West the field of influence of biblical literature is very broad. According to Northrop Frye, in **The Great Code: The Bible and Literature** (2004), the great names of English literary canon have a strong familiarity with the **Bible**, for example, William Blake, John Milton and William Shakespeare. Thus, this thesis, from the perspective of the relationship between the Sacred and Literature, aims to analyze the work *Escritura* (1990), written by Bartolomeu Campos de Queirós, writer from Minas Gerais, in dialogue with two Portuguese writers: Miguel Torga and José Saramago. For the first, the chosen work was the **Jesus** story, present in the collection *Bichos* (1970). For the second, a clipping from the book **The Gospel According to Jesus Christ** (1991) was chosen. In order to reflect on the dialogue between such scriptures, it is intended to understand the influence of the Judeo-Christian religious tradition on the chosen works, as well as to perceive, even in the plurality of their forms of transmission, what is Sacred in their discourses. Some key authors for reflection on the Sacred are: Rudolf Otto (1917), Mircea Eliade (1985), Emile Durkheim (1989), Yuval Noah Harari (2016), Catherine Clément and Julia Kristeva (2001), Suzi Frankl Sperber (2011), among others. Moreover, starting from recurrent characteristics in the literature of Minas Gerais, we will seek, through comparative literature, to reflect on the regional and the universal around concepts such as the **table, food, home** and the **feminine**. For this, we try to support the thoughts of the following authors: Gaston Bachelard (1998) Nilma Morcerf Paula (2002), Altamir Celio de Andrade (2012), Silvana Gaspari (2011), Antonio Carlos de Melo Magalhães (2011), among others.

Keywords: Sacred. Home. Table. Food. Feminine.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>2 UMA PALAVRA ANTES DAS PALAVRAS: NO PRINCÍPIO ERA O SENTIDO</b> .....	13
2.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O SAGRADO .....	14
2.2 A SACRALIDADE DA PALAVRA LITERÁRIA .....	27
<b>3 UMA PALAVRA NO MEIO DAS PALAVRAS: TRÊS ESCRITORES, TRÊS ESCRITAS E UMA ESCRITURA</b> .....	37
3.1 SOBRE AS MÃOS QUE SEMEIAM: TRÊS AUTORES .....	37
3.1.1 Miguel Torga .....	38
3.1.2 José Saramago .....	39
3.1.3 Bartolomeu Campos de Queirós .....	40
3.2 SOBRE OS FRUTOS DO PLANTIO: TRÊS OBRAS .....	41
3.3 A CASA, A MESA E O ALIMENTO .....	49
<b>4 UMA PALAVRA DEPOIS DAS PALAVRAS: A ESCRITURA E AS OUTRAS ESCRITAS</b> .....	63
4.1 UMA OUTRA ESCRITURA: A DIMENSÃO DO FEMININO COMO SAGRADO .....	63
4.2 O PEREGRINO, O LIVRO E A MESA: ENTRE O REGIONAL E O UNIVERSAL .....	73
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	79
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	82

## 1 INTRODUÇÃO

Se olho para uma palavra, descubro, dentro dela, outras palavras. Assim, cada palavra contém muitas leituras e sentidos. O meu texto surge, algumas vezes, a partir de uma palavra que, ao me encantar, também me dirige. E vou descobrindo, desdobrando, criando relações entre as novas e as palavras que dela vão surgindo. Por isso digo sempre: é a palavra que me escreve (QUEIRÓS, 1997).

A presente dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Mestrado em Letras do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), sob a ótica da relação entre o Sagrado e a Literatura, pretende analisar três narrativas nascidas sob influência bíblica. Inicialmente trouxemos para análise a obra **Escritura** (1990), do escritor mineiro Bartolomeu Campos de Queirós, em diálogo com dois autores portugueses: Miguel Torga, em seu conto **Jesus** (1970) e José Saramago em um recorte d'**O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991).

É importante destacar que a escolha dos textos literários se deu pelo fato de que eles podem ser facilmente interpretados como textos **profanos**, apesar de nascidos de narrativas bíblicas cristãs. Portanto, objetivamos apresentar, a partir deles, uma concepção de Sagrado que não se limita à esfera religiosa, mas que está na vida cotidiana do ser humano.

As três obras possuem certa interdependência que permite um diálogo entre suas linhas. Assim sendo, o conto **Jesus** (1970) aproxima-se de **Escritura** (1990) parecendo continuá-lo, do ponto de vista da história de Jesus e não da redação das obras. O trecho escolhido d'**O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991) contempla o mesmo período cronológico de **Escritura** (1990); uma vez que esta traz à tona a vida do casal, Maria e José, até o nascimento de seu filho. Dessa forma, para que melhor se pudesse perceber o diálogo entre as obras, optou-se por delimitar as análises do romance de Saramago, em razão de sua extensão, entre as páginas 13 e 84.

O que pretendemos é compreender o Sagrado a partir do cotidiano da **casa**, da **mesa**, do **alimento** e a relação desses com o **feminino**. Acreditamos que pesquisar o Sagrado é interessar-se pelas questões do ser humano e, por isso, torna-se relevante para todo campo do conhecimento, em qualquer momento histórico.

As reflexões aqui apresentadas partem da concepção de que a **palavra** é viva e eficaz, independentemente de sua conotação religiosa. Ela tem o poder de criar ou destruir, penetrar o mais íntimo do ser humano, podendo levá-lo a experiências transcendentais: tanto àqueles que as escrevem, quanto aos que as leem.

Essa palavra, na **Bíblia**, causou efeitos na vida de incontáveis gerações ao longo dos séculos. Dessa maneira, esse conjunto de livros formadores das Escrituras Sagradas - em seus mais variados gêneros, como narrativas, leis, parábolas, poemas, entre outros - foi e tem sido objeto de estudos de áreas diversas, tornando-se uma fortuna cultural para artistas e literatos. Assim, não restam dúvidas sobre o quanto a literatura bíblica influenciou autores e autoras no Ocidente. De acordo com Northrop Frye, em **O código dos códigos: a Bíblia e a Literatura** (2004), grandes nomes do cânone literário possuem forte relação com essas Escrituras, como, por exemplo, William Blake, John Milton e William Shakespeare. Mesmo que apresentem teor e sabor divergentes de suas origens, são demonstrações da riqueza literária da **Bíblia**, que permaneceu viva ao longo dos séculos.

O Sagrado pode manifestar-se de forma independente da religiosidade, podendo contê-la ou não. Deste modo, levando em conta a constante busca humana pelo transcendente é possível compreender que existem dimensões muito variadas para esta busca. Um objeto ou uma instituição, uma pessoa ou um acontecimento podem revelar a sacralidade latente no ser humano.

Concordamos com Lúcia Pimentel Góes que afirma que a transcendência possibilita ao Homem, a partir de algo externo, superar “suas faculdades naturais, tomando consciência de realidades novas, sendo capaz de deslocar-se internamente e modificar-se” (GÓES, 2003, p. 20). Desse modo, entendemos a Literatura como um meio capaz de propiciar uma relação transcendente na vida dos homens.

No livro de Bartolomeu de Queirós, **Escritura** (1990), notamos a intencionalidade do autor em fazê-lo parecer-se com um livro litúrgico. O mesmo é dividido em oito pequenos capítulos que abordam uma sequência cronológica específica, como se segue: Maria, José, Aliança, Esposa, Esposo, Anunciação, Viagem, Nascimento. Iniciado e finalizado com a narrativa da criação do mundo, do homem e da mulher, o narrador afirma sua incapacidade de desvelar os grandes

mistérios que seguirão ao longo do livro. Destaca-se que não há um capítulo para narrar a vida da criança nascida.

O conto **Jesus** encontra-se na coletânea denominada **Bichos** (1970), de autoria do português Miguel Torga. Através dos diálogos e da narrativa que tecem o conto, podemos sugerir que o mesmo possui estreita relação com narrativas contidas na **Bíblia**, especificamente no **Novo Testamento**.

N'O **Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991), conhecido por sua forte crítica a muitos dos valores cristãos, pode-se observar o interesse do narrador em desmistificar as estruturas religiosas tradicionais ao redor das personagens como, por exemplo, Maria, José e Jesus. Sua narrativa é permeada de ironias e questionamentos, amores e decepções, acolhidas e abandonos, entre tantas outras situações muito presentes no cotidiano do ser humano e que, por isso, leva o leitor a refletir sobre sua própria vida e relações.

Deste modo, a presente dissertação foi dividida em quatro seções, levando em conta esta **Introdução**. Assim, na **segunda seção** buscaremos apresentar conceitos acerca do Sagrado, da religiosidade e da palavra literária enquanto meio de aproximação do homem com o transcendente. Para isso, utilizaremos os estudos de Rudolf Otto (1917), Mircea Eliade (1985), Émile Durkheim (1989), Yuval Noah Harari (2016), Catherine Clément e Julia Kristeva (2001), Nicola Abbagnano (2007), Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2012), entre outros.

Na **terceira seção**, apresentaremos, de modo mais detido, os autores que compõem o *corpus* literário da pesquisa. A partir de suas obras, aproveitaremos, em nosso favor, as sendas que eles nos sugerem e que podem nos dar de presente as reflexões sobre a **casa**, a **mesa** e o **alimento**. Para dar conta dessas buscas, procuraremos nos apoiar nos pensamentos dos seguintes críticos, expressos em suas produções: a partir dos estudos de diversos autores, entre os quais: Gaston Bachelard (1998), Nilma Morcerf de Paula (2002), Silvana de Gaspari (2011), Antônio Carlos de Melo Magalhães (2011) e Altamir Celio de Andrade (2013).

Para a **quarta seção**, daremos ênfase às reflexões sobre o papel do feminino nas diferentes obras. Além disso, apresentaremos algumas outras narrativas que não possuem relação explícita com a **Bíblia**, mas que dizem muito sobre o Sagrado nos referidos contextos do cotidiano, destacados no presente estudo. Esse exercício pretende buscar aquilo que se esconde através das palavras e dos enredos, tanto no que diz respeito às casas, às mesas, aos alimentos e ao feminino.

A proximidade das três obras escolhidas com a tradição judaico-cristã pode gerar nos leitores uma ideia de que a sacralidade das mesmas está estritamente relacionada à sua aproximação do campo religioso. Nossa intenção, entretanto, é apresentar todo o contexto da Literatura como possibilidade de encontro com o Sagrado, independente da sua conotação religiosa. Por isso, na quarta seção, traremos outros textos de diferentes autores a fim de compreender o que há de universal e Sagrado no contexto de diferentes casas e mesas.

Destarte, buscaremos compreender o Sagrado presente na Literatura, para além do aspecto confessional. Apesar de trazermos narrativas nascidas sob inspiração da **Bíblia**, partimos do pressuposto de que a mesma é uma obra literária, *a priori*. Assim, o seu caráter teológico e religioso, longe de ser por nós negligenciado, não é o nosso objeto. Mas sim, o Sagrado presente na literatura que narra o cotidiano da vida humana, e por isso mesmo, traz elementos transcendentais. Por isso, destacaremos a **casa**, a **mesa** e o **alimento**, essenciais para a vida, como objetos de análise. Eles serão o fio condutor para alinharmos conceitos a respeito da **sacralidade**, **hospitalidade** e **feminino**.

## 2 UMA PALAVRA ANTES DAS PALAVRAS: NO PRINCÍPIO ERA O SENTIDO

Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.  
(ELIADE, 1992)

Ao longo da história das civilizações, o Sagrado sempre foi algo que demarcou sua presença no cotidiano do homem, especialmente em suas manifestações artísticas e representações, dentre elas – a linguagem. No entanto, uma sistematização desse conceito só veio a ser feita mais tardiamente, onde, sobretudo a partir do século XX, muitos filósofos e historiadores da religião refletiram sobre a temática do Sagrado. Resulta daí alguns dos desafios para a inclusão do tema no campo das Letras, uma vez considerado pertencente ao espaço religioso e, por isso, visto com preconceito quando retomado em outras áreas acadêmicas. Contudo, apesar da pouca valorização, há um crescente número de pesquisadores, tanto das Letras quanto da Teologia, estreitando as relações entre os saberes dessas respectivas áreas.

Suzi Frankl Sperber (2011), professora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), discorre sobre o difícil trabalho dos estudos literários que se ancoram no Sagrado, a começar pela dificuldade de conceituação do mesmo:

Até mesmo quando o nega, ou quando se manifesta apenas como nostalgia do Bom, do Puro e do Sagrado, estudar suas manifestações na literatura, uma das expressões possíveis da pulsão de ficção, apresenta os mil perigos dos estudos interculturais e interdisciplinares complexos. Podemos apreender um pouco esta complexidade a partir de um delineamento do conceito de sagrado (SPERBER, 2011, p. 9-10).

A autora afirma, ainda, que o termo Sagrado raramente foi considerado pertencente à ordem do cotidiano, do dia-a-dia. Muitas vezes compreendeu-se que, uma vez que o Sagrado possui outros tempos e espaços, deve ser analisado em constante oposição ao profano. Em suas palavras:

O termo “sagrado” revelou apresentar perspectivas diferentes desde a que envolve o Bem até a que abarca o Mal. Sagrado e profano se distinguem e separam no mundo cotidiano, dependendo da maneira como ações, coisas, personagens e o espaço são tratados. O sagrado exprime o valor e o sentido supremo da vida; e é a realidade eterna, reconhecida como tendo

vido no começo e como subsistindo no final dos tempos. O seu conhecimento se dá de outra forma, por outros meios, diferentes das manifestações rotineiras e do dia-a-dia (SPERBER, 2011, p. 12, grifo da autora).

Buscaremos, entretanto, apresentar algumas concepções do Sagrado, de sua manifestação na **literatura** e nas **relações cotidianas** do homem no mundo. Ao considerar a existência de uma variada gama de concepções acerca do mesmo, especialmente ao longo das últimas décadas, e portanto, a complexidade da definição do termo, foram estudados alguns dos principais autores que aprofundaram a temática, a saber: Rudolf Otto (1917), Mircea Eliade (1985), Émile Durkheim (1989) e Yuval Noah Harari (2016). O pensamento de cada um será abordado de maneira sucinta, em ordem cronológica da publicação original, mesmo que a referência citada seja de edições mais recentes.

É importante destacar que não buscaremos enquadrar nossas análises em uma determinada concepção. Entretanto, destacaremos a contribuição de Mircea Eliade, juntamente com outros pesquisadores brasileiros que também discutem a temática, para a construção de um diálogo contemporâneo entre a Literatura e o Sagrado.

## 2.1 ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O SAGRADO

Um dos nomes mais referenciais nos estudos sobre o Sagrado é o sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917). Além de ser considerado o pai da Sociologia moderna, estudou as religiões, especialmente através de sua obra **As formas elementares da vida religiosa**, escrita em 1912. Ele considera o Sagrado nascido nas origens das sociedades mais primitivas, sendo uma categoria coletiva presente na própria sociedade e oposta ao profano.

Durkheim criou algumas categorias para organizar as representações do Sagrado nas religiões primitivas. São elas: **Mana**, **Totem** e **Tabu**. No centro dessa interpretação, está a categoria do **Mana**, uma força anônima, impessoal, com suas qualidades, suas ações e estado que se aproximam ao Sagrado. Essa força está presente no homem e nos **Totens**, que por sua vez, seriam uma espécie de símbolo ou emblema de determinado clã, remetendo a um antepassado mítico daquele grupo social. Já o **Tabu** refere-se ao interdito Sagrado, considerado como



algo proibido tanto pelo seu alto grau de sacralidade ou, ao contrário, por ser profano e impuro. Ele afirma que é a experiência do homem na sociedade que define o Sagrado e profano:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos, traduzidos relativamente bem pelas palavras profano e sagrado. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo um, tudo que é sagrado, outro tudo que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1989, p. 68).

É importante notar o quanto, para o autor, há a separação do mundo em dois polos, a saber: Sagrado e Profano. Essa divisão é comum em praticamente todos os estudiosos do Sagrado, e é por isso que buscamos propor uma nova leitura do mesmo, a partir do cotidiano e até mesmo do profano, misturando-se com ele, em muitos momentos.

Para Durkheim todas as coisas podem ser constituídas de sacralidade a partir daquilo que o homem definir como pertencente a este campo: objetos, ritos, palavras, relações interpessoais, a política, entre outros. Deste modo, o sentimento de Sagrado e de profano nascem da própria sociedade, manifestando-se na concretude do dia-a-dia, a partir das relações sociais.

O teólogo e historiador das religiões, Rudolf Otto (1869-1937), através de sua principal obra *Das Heilige (O Sagrado)*, em português, torna-se um dos clássicos da Filosofia da Religião. Nessa obra, ele apresenta o termo **numinoso** para designar tudo aquilo que, dentro da experiência religiosa, não se pode explicar. A experiência numinosa é compreendida pela relação do homem com o objeto onde o Sagrado se manifesta. E a essa manifestação, que segundo o autor é permeada de fascínio e êxtase, é designada pela expressão *mysterium tremendum* (o *tremendum* e o *fascinans*). Nas palavras de Rudolf Otto: “O sentimento da minha dependência absoluta tem como pressuposto o da superioridade e o da inacessibilidade absolutas do objeto” (OTTO, 19-- , p. 20).

Segundo o autor, o mistério entre o ser e o objeto, ou seja, a presença que gera simultaneamente terror e fascinação, por estar ligada ao **totalmente outro**, causa tanto uma atração particular, quanto uma repulsa. Uma repulsa que atrai, e

por referir-se ao numinoso é também reverência e reconhecimento daquilo que é infinitamente superior à condição humana:

Além disso, o conceito de mistério designa unicamente o que está escondido, o saber que não é manifesto, aquilo que não é nem concebido nem compreendido, o extraordinário e o estranho, sem indicar com precisão a qualidade (OTTO, 19--., p. 22).

O Sagrado, por excelência, seria uma relação harmoniosa entre o que se pode explicar racionalmente, por meio da consciência humana, e o que não se consegue por meios lógicos, manifestado pelo numinoso. Segundo Otto: “O elemento *numinoso*, não-racional, esquematizado por noções racionais, dão-nos a categoria complexa do sagrado, no sentido pleno da palavra, na totalidade de seu conteúdo” (OTTO, 19--., p. 50-51, grifo do autor). Deste modo, o fenômeno do Sagrado é inseparável da pessoa e de suas interpretações, nascendo quando há uma abertura de espírito para a experiência e manifestação do mistério. O autor reconhece o Sagrado como uma atitude *a priori* no ser humano, ou seja, desde sua concepção pode-se notar uma tensão natural ao mistério e às experiências místicas.

Uma diferença entre Durkheim e Otto reside no fato de que, para o primeiro, o Sagrado se manifesta em sua completude no que há de mais concreto na sociedade; para o segundo, o Sagrado nasce da relação do homem com o sobrenatural e inexplicável, que pode até surgir a partir de um objeto, mas transcende-o. Nesse sentido, Otto nos apresenta indícios para pensar o Sagrado a partir da vida cotidiana de cada pessoa, bem como em sua manifestação por meio de objetos, lugares, pessoas e situações do dia-a-dia. Apesar de que ainda há, em seu pensamento, uma polarização entre o racional e irracional, onde o que é possível compreender e explicar seria da ordem do profano e o que é inexplicável, misterioso e fascinante poderia ser considerado da ordem do Sagrado.

Nascido na Romênia, Mircea Eliade (1907-1986), teve uma carreira como filósofo, poeta e romancista, produzindo inúmeras obras que possuíam como pano de fundo sua incessante indagação sobre o Sagrado. Os estudos de Rudolf Otto referentes ao Sagrado serviram como base para Mircea Eliade. O próprio autor afirma isso em sua obra: **O sagrado e o profano**: A essência das religiões, publicado originalmente em 1959. Ao reconhecer a grande importância dos estudos de Otto, Eliade propõe-se a seguir um outro caminho de compreensão do Sagrado:

partindo de sua totalidade e não da separação entre o racional e o irracional. Em suas palavras:

Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. **Não é a relação entre os elementos não racional e racional da religião que nos interessa, mas sim o sagrado na sua totalidade.** Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano (ELIADE, 1992, p. 12, grifos nossos).

Apesar de Eliade (1992) já iniciar a referida obra trazendo o argumento de que o Sagrado é a oposição ao Profano, pode-se afirmar que o autor buscava interpretar o Sagrado nas experiências humanas do cotidiano, ao considerá-lo uma realidade existencial do homem:

O sagrado não implica a fé em Deus, nos deuses ou nos espíritos. É, repito, a experiência de uma realidade e a fonte da consciência de existir no mundo. No que consiste essa consciência do sagrado, dessa demarcação que se realiza entre o real e o irreal. Se a experiência do sagrado pertence essencialmente à ordem da consciência, é evidente que o sagrado não se reconhece “de fora”. É precisamente através da experiência interior que cada um poderá reconhecer o sagrado nos atos religiosos de um cristão ou de um “primitivo” (ELIADE, 1979, p. 106, grifos do autor).

Assim, pode-se considerar Sagrado tudo aquilo que toca o Homem em sua profundidade, e isso, muitas vezes se dá no interior de experiências religiosas, mas também e – especialmente – por meio de experiências estéticas e artísticas. Eliade afirma que o Sagrado e o profano constituem dois modos do homem ser e estar no Mundo. Segundo o autor, o Sagrado existe porque este se manifesta ao homem em um espaço e tempo, através da *Hierofania* (do grego *Hieros* – Sagrado, *Phania* – manifestação), termo utilizado pelo autor:

Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1992, p. 17).

Para o autor, a manifestação do Sagrado é fruto da experiência do *homo religiosus*, ou seja, o Sagrado se manifesta na maneira religiosa de conceber o mundo, que o ser humano possui desde os primórdios, capaz de transcender a realidade concreta. O homem religioso acredita que a própria vida "tem uma origem

sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa" (ELIADE, 1992, p. 97).

Cabe-nos afirmar que por **homem religioso** Eliade considera todo ser humano, uma vez que segundo o próprio autor: "Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso" (ELIADE, 1992, p.18). Deste modo, para o estudioso das religiões, a **religiosidade** não significa um conjunto de normas e preceitos rigorosos e limitadores, mas sim, uma experiência da manifestação do Sagrado desde a mais primitiva busca humana por questões existenciais e, portanto, é uma característica intrínseca do ser humano. Para o autor, o inconsciente humano apresenta uma "aura religiosa" e toda crise existencial do ser humano "põe de novo em questão, ao mesmo tempo, a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: em suma, a crise existencial é "religiosa", visto que, aos níveis arcaicos de cultura, o ser confunde-se com o sagrado" (ELIADE, 1992, p.101, grifo do autor).

Para Eliade, o ser humano é essencialmente religioso e tudo o que é criação humana é permeado de sacralidade. Arriscamo-nos a afirmar que o conceito de espiritualidade e religiosidade, em Eliade (1992) chegam a se confundir, parecendo, inclusive, termos sinônimos. Assim, é a partir dessa abertura – ou tendência humana – à religiosidade, mesmo que inconsciente, que o Sagrado se manifesta, inclusive na Literatura. O autor também produziu muitas obras literárias desde sua juventude e afirma que "independentemente de ser cativado pelos estudos orientais e história das religiões, eu nunca seria capaz de abandonar a literatura" (ELIADE, 1985, p. 172). Apesar deste aspecto da vida do autor não ser muito explorado por pesquisadores brasileiros, é possível encontrarmos ecos dos estudos sobre a Literatura e o Sagrado em suas obras.

Um notável historiador dos tempos atuais é Yuval Noah Harari, nascido em 1976, doutor em História pela Universidade de Oxford, especializado em história mundial e professor da Universidade Hebraica de Jerusalém. Ele publicou o livro **Sapiens: uma breve história da humanidade** (2011), que se tornou best-seller internacional. Sua obra mais recente é **Homo deus: uma breve história do amanhã** (2016), publicado em língua portuguesa pela editora Companhia das Letras, também no ano de 2016.

Harari afirma que há um grande equívoco sobre as concepções atuais, muitas vezes preconceituosas, referentes à definição de religião, que a consideram como superstição e como uma “crença em forças sobrenaturais ou em deuses” (HARARI, 2016, p. 188). Para o autor, todas as sociedades possuem leis e valores morais próprios concebidos como criações morais anteriores àquelas dos homens e que devem ser observados e cumpridos. Assim, o capitalismo, o comunismo, bem como ideologias sociais e econômicas recentes, são verdadeiras religiões, apesar de seus seguidores não aceitarem tal definição. Em suas palavras:

Se você disser a comunistas ou liberais que eles são religiosos, eles vão pensar que você os está acusando de acreditar cegamente em sonhos sem fundamentos. Na verdade, significa apenas que se trata de pessoas que acreditam em algum sistema de leis morais que não foi inventado pelo homem e ao qual, apesar disso, os humanos devem obedecer. Até onde sabemos, todas as sociedades humanas acreditam nisso. Toda sociedade diz a seus membros que eles devem obedecer a alguma lei moral sobre-humana e que violá-la resultará em uma catástrofe (HARARI, 2016, p. 190).

Para o historiador, a religião é constituída de uma determinada rigidez que visa a manutenção da ordem social, controlando seus seguidores em todas as suas ações. Ele afirma que, geralmente, há uma regra básica para as religiões: “Deus existe. Ele nos disse que nos comportássemos de certas maneiras. Se você obedecer a Deus, será admitido no céu. Se lhe desobedecer, queimará no inferno” (HARARI, 2016, p. 191). Assim, partindo desta mesma via, o autor busca diferenciar o caminho religioso do caminho espiritual.

A experiência espiritual é vista como um percurso de busca interior direcionada por questionamentos existenciais, sem necessariamente pertencer a uma busca religiosa, ou por seguimentos a regras sistemáticas. Em suas palavras, as jornadas espirituais

[...] levam as pessoas por caminhos misteriosos em direção a destinos desconhecidos. A busca geralmente começa com alguma pergunta profunda, tal como: “quem sou eu? ”, “qual é o sentido da vida? ”, “o que é o bem?”. Enquanto a maioria das pessoas simplesmente aceita as respostas predefinidas fornecidas pelas forças dominantes, aquelas que buscam a espiritualidade não se satisfazem tão facilmente. Estão determinadas a sair em busca da grande questão, aonde quer que isso as leve [...] (HARARI, 2016, p. 191, grifos do autor).

No referido autor podemos compreender uma certa diferenciação e até mesmo oposição entre as ideias de **espiritualidade – sacralidade- X religiosidade**.

Ao diferenciar a busca religiosa da busca espiritual, Harari evidencia algo milenarmente conhecido e observado em todas as sociedades humanas: a espiritualidade pode ser uma verdadeira ameaça para os sistemas religiosos, pois é através da procura pelas verdades essenciais, que muitos tornam-se os principais denunciadores das irregularidades da religião. Ele observa que grandes reformas ou cismas em religiões não aconteceram por pessoas “laicas preocupadas com a comida, sexo e poder, e sim por buscadores da verdade espiritual que esperavam mais do que esses lugares-comuns” (HARARI, 2016, p. 193).

Para exemplificar sua afirmação, pode-se considerar o monge católico alemão, Martinho Lutero (1483-1546) que, ao perceber incoerências nas práticas da Igreja Católica, propôs novos caminhos, através da Reforma Protestante em 1517. Há, inclusive, santos da própria Igreja, como o frade italiano Francisco de Assis (1182-1226), que, ao buscar um verdadeiro caminho espiritual em consonância com a pobreza anunciada por Jesus, denunciou corrupções ou erros da Igreja, escolhendo uma vida radicalmente pobre, levando consigo milhares de seguidores até os dias atuais.

Na atualidade, pode-se destacar a figura de outro Francisco, o atual líder da Igreja Católica, o Papa, que com uma busca pela verdade e pelo que é essencial, tem denunciado muitas das práticas preconceituosas, elitistas e excludentes de muitos dos líderes e fieis religiosos. Assim, ele tem buscado difundir os verdadeiros e originais valores evangélicos, como a misericórdia, a pobreza, a hospitalidade e a necessidade de a Igreja ir ao encontro dos marginalizados.

Harari (2016) aponta dois exemplos de pessoas que, ao buscarem a verdade na espiritualidade, foram grandes revolucionários em seu tempo, criando novas estruturas no lugar de suas religiões de origem:

A cooperação humana requer respostas firmes e não somente perguntas justas, e aqueles que se enfurecem contra estruturas religiosas insensatas frequentemente acabam forjando novas estruturas em seu lugar. [...] Isso aconteceu até mesmo com Buda e Jesus. Em sua busca intransigente da verdade, eles subverteram as leis, os rituais e as estruturas do hinduísmo e do judaísmo tradicionais (HARARI, 2016, p. 194-195).

Deste modo, o autor afirma que todo ser humano busca por algo que o transcenda, mesmo que o homem atual se auto denomine livre de toda alienação religiosa. Pode-se dizer que é perceptível certa tensão interior no ser humano para

algo que extrapole o domínio da ciência e da razão. Harari (2016) dialoga com Eliade (1992) quando encontramos a seguinte citação do segundo:

[...] uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo (ELIADE, 1992, p. 18).

Dessa maneira, compreendemos a religiosidade como característica intrínseca ao ser humano, presente desde as sociedades mais primitivas, até a contemporânea. Eliade (1992) e Harari (2016) afirmam isso, mesmo que para o primeiro a religião seja concebida como meio de manifestação do Sagrado, em oposição ao profano e para o segundo como um conjunto de normas e preceitos para a manutenção da ordem na sociedade.

Catherine Clément e Julia Kristeva nos brindam com uma obra muito *sui generis*. Trata-se de cartas, e-mails e faxes que trocaram durante quase um ano, de novembro de 1996 a setembro de 1997, debatendo o Sagrado sob a perspectiva do feminino e da feminilidade. Kristeva escrevia suas cartas de Paris e Ars-en-Ré (França); Clément, de Dacar (Senegal). O diálogo entre as duas foi reunido no livro **O feminino e o Sagrado** (2001). Nele, as autoras discutem sobre o seu cotidiano permeado de manifestações do Sagrado, que, segundo elas, não está necessariamente ligado a instituições. Para elas, “o sagrado talvez não seja o religioso” (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 37). Sobre o que considera pertencente à ordem do religioso, argumentam:

Quanto ao religioso, não posso imaginá-lo sem organização. Com um clero sob a autoridade papal, como no catolicismo, ou com uma questão comunitária, como no islã, a função do religioso retorna sempre à organização do culto: entra-se por aqui, passa-se por ali, aqui se reza, lá a gente se prosterna, se começa e se termina, em suma, o tempo e o espaço estão bem administrados (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 42).

No que tange ao Sagrado percebe-se o quanto consideram-no como parte de uma experiência intensa, atemporal e ilimitada. O Sagrado relaciona-se ao que é próprio de uma busca interior e pessoal, mas que não é necessariamente ligado ao religioso.

As autoras constataam um esvaziamento de sentido da religião, que nasce como resposta aos anseios mais profundos do ser humano, mas que tem se afastado do Sagrado em razão de uma fundamentação apenas em normas, definições e preceitos, sem abrir-se ao mistério, ao inexplicável. As autoras afirmam:

O sagrado faz exatamente o contrário: eclipsa o tempo e o espaço. Passa para um ilimitado sem regras nem reservas que é próprio do divino. Em suma, o sagrado é um acesso balizado, com mediações previstas para os casos difíceis. Não é preciso dizer que não se apaga com a aparição dos códigos religiosos: surge na sua hora, ou melhor, no seu instante, pois faz parte da sua natureza perturbar a ordem. Mas o religioso pode existir sem o sagrado; quando é praticado sem o estado de alma adequado, aliás, esse é o seu estatuto mais comum (CLÉMENT; KRISTEVA, 2001, p. 42).

As autoras brasileiras Beatriz Del Picchia e Cristina Baliero, estudiosas do mitólogo Joseph Campbell, buscam compreender de que forma se entrelaçam o feminino, a mitologia, e as manifestações do sagrado na vida cotidiana. Discorreram sobre a temática em seu livro **O feminino e o Sagrado: Mulheres na Jornada de Herói** (2010). Para as autoras o Sagrado é uma força pulsante na vida do ser humano, mediante uma experiência pessoal, e independente de uma religiosidade reconhecida socialmente. E afirmam que "no processo de tornar-se única, a pessoa encontra o todo, conecta-se à grande rede da vida e defronta o sagrado" (BALIERO; DEL PICCHIA, 2010, p. 17).

Para as autoras, assim como para Clément e Kristeva, o Sagrado pertence à ordem do êxtase, das experiências, daquilo que dá propósito à vida, mas que contraditoriamente, não é captado, não é possível descrever. Em suas palavras, o Sagrado é:

aquilo que dá à vida intenção ou propósito. Sagrado como êxtase: a expansão das fronteiras do próprio ego, ou dissolução de limites. A intuição de que, em nós, algo muito grande pulsa sem que possa ser colocado numa linguagem conhecida. Sagrado como experiência pessoal, **sem ter relação necessária com nenhuma religião ou manifestação socialmente reconhecida de espiritualidade** (BALIERO; DEL PICCHIA, 2010, p. 17, grifos nossos).

Desse modo o Sagrado configura-se a partir de determinada desordem na vida do homem. Algo que nasce de experiências inexplicáveis, que transpõe as fronteiras do ser e o coloca em outra dimensão, podendo manifestar-se por meio das mais diversas experiências, objetos, pessoas, lugares. O Sagrado pertence à ordem



do afeto, da paixão; à ordem dos sentimentos e não pode ser controlado por normas e condutas.

Para ampliarmos o conhecimento de várias concepções e definições para o Sagrado, buscamos o **Dicionário de Filosofia** (2007), de Nicola Abbagnano. No que diz respeito ao Sagrado, há uma pequena nota onde o autor afirma que o termo, de origem grega – *ieros* –, é utilizado para designar “objeto religioso em geral, ou seja, tudo o que é objeto de garantia sobrenatural ou que diz respeito a ela” (ABBAGNANO, 2007, p. 866).

Podemos notar que, na citação, a relação com o religioso está vinculada ao conhecimento do Sagrado. Sendo considerado da ordem do sobrenatural distancia-se da visão que aqui buscaremos apresentar. Uma vez que consideramos Sagrado tudo aquilo que faz parte do cotidiano humano e que possibilita ao Homem uma experiência que transcende, independente do contexto religioso.

Já o conceito de Religião, nesse mesmo dicionário, chamou-nos à atenção, posto que ocupou aproximadamente sete páginas para ser descrito. Inicialmente, discorre que a Religião é a crença

na garantia sobrenatural de salvação, e técnicas destinadas a obter e conservar essa garantia. A garantia religiosa é sobrenatural no sentido de situar-se além dos limites abarcados pelos poderes do homem, de agir ou poder agir onde tais poderes são impotentes e de ter um modo de ação misterioso e imperscrutável (ABBAGNANO, 2007, p. 846).

Segundo o autor, mesmo que a religião fosse considerada fundamental para determinar as relações do homem com o divino, coube mais à filosofia a função de esclarecer características dessas relações. Portanto, o desafio em articular a Literatura com o Sagrado, passa por estudos do campo da Teologia e Filosofia.

Ainda sobre a conceituação do termo Religião, o autor afirma que é um conjunto de valores que serve para controlar a vida e a ordem social:

É crença bem antiga que a Religião garante os valores morais do homem, entendendo-se por morais os valores que regulam a ordem da vida social. Era essa a função que Platão atribuía à Religião: "A divindade que, segundo a tradição, rege o princípio, o fim e o curso de todos os seres, e procede conforme sua natureza no seu movimento circular; atrás dela vem sempre a justiça punitiva para quem despreza a lei divina" (ABBAGNANO, 2007, p. 851, grifos do autor).

Desse modo, a partir da contribuição de todos os autores citados acima, podemos notar que a religião pode ser compreendida como uma possível limitadora do aspecto Sagrado, pois nem sempre uma experiência religiosa será provida de sacralidade. Concebemos o Sagrado, como algo que extrapola o limite de qualquer domínio religioso ou ideológico. E, por isso, pode manifestar-se em qualquer momento, em qualquer situação e por intermédio dos mais diferentes instrumentos, seja a partir de uma obra literária, de uma música, de um toque, um olhar ou um encontro, por exemplo.

Sabemos, entretanto, que em uma sociedade pautada no capital e na produção, nos números, e comprovações racionais, tudo o que se refere às experiências torna-se secundário, desvalorizado. Deste modo, o Sagrado e as questões que o tangem, são ainda desvalorizadas e desacreditadas, especialmente no meio científico e acadêmico. E é por isso que propomo-nos observá-lo a partir das minúcias, nos detalhes, nas metáforas e nos símbolos. Pois acreditamos que quanto mais é negada a presença do Sagrado em nossa sociedade, mais ele está posto.

Alguns pesquisadores afirmam que no mundo contemporâneo, o Sagrado está presente nas minúcias das manifestações profanas. Eduardo Guerreiro Brito Losso, por exemplo, em sua tese de doutorado intitulada: **Teologia negativa e Theodor Adorno: a secularização da mística na arte moderna** (2007), afirma que na modernidade, à medida em que a razão vai dominando a natureza, a transcendência passa a ser desacreditada.

Para o autor, a grande causa da desvalorização dos aspectos transcendentais deve-se ao crescente positivismo e, como consequência dele, a grande crítica à metafísica - *metà*, significa **além de, depois de** e *physis*, significa **física** ou **natureza** – onde, grosso modo, metafísica corresponderia a tudo o que não se pode comprovar por meio da física, ou que está além da natureza. Assim, todo aspecto relacionado ao irracional, às experiências místicas, sensações estéticas, que não podem ser mensuradas, foram perdendo valor. Por isso, a transcendência e tudo o que tange ao aspecto do Sagrado, permanece no lugar do que é “irrepresentável, inapresentável, indizível, impossível” (LOSSO, 2007, p. 55).

No entanto, apesar dessa transposição de lugar, é possível afirmarmos que a transcendência não foi destruída, mas ao contrário, tornou-se parte de uma necessidade oculta, uma falta inominável e muitas vezes desconhecida. É a partir da

contribuição de Adorno - sobre a teologia negativa – que Eduardo Losso compreende a manifestação do Sagrado e do transcendente no mundo contemporâneo. Para Adorno "a transcendência está no que escapa, cada vez menos se expõe quanto mais o esclarecimento dominante progride" (LOSSO, 2007, p. 57).

De acordo com os estudos de Eduardo Losso, a metafísica e tudo o que se relaciona às experiências transcendentais, de tanto que foram negadas e desacreditadas a partir do positivismo, ganharam sua força e sua veracidade neste mesmo momento, especialmente a partir das **miudezas** profanas. E segundo Losso (2007), Adorno via a arte moderna como a melhor maneira de perceber a transcendência e a presença metafísica no mundo atual:

Adorno vê na arte moderna a melhor saída: a transcendência, o espírito, se dá a partir do movimento imanente dos elementos objetivos e seu jogo com a aparência, e não em uma sorte de purificação. É aí que a fraqueza da metafísica reencontra a força que perdeu mantendo-se em estado de debilidade e em movimento de queda: na miudeza (LOSSO, 2007, p. 72).

Assim, a sacralidade manifesta-se em vias aparentemente profanas e dessacralizadas, sendo exatamente esse o momento em que a transcendência ganha sua força, uma vez que não querendo aparecer, ou existir, torna-se presente por meio de experiências estéticas, que muitas vezes escapam à nossa razão. A literatura é por nós concebida como um terreno fértil para essas experiências estéticas e sagradas.

Destacamos a concepção de transcendência que o escritor Antônio Magalhães apresenta em seu livro **Deus no espelho das palavras: Teologia e Literatura em diálogo** (2000), citando Salman Rushdie:

Por transcendência eu entendo a elevação do espírito humano sobre as fronteiras da existência física, material, que todos nós, com orientação religiosa ou secular, experimentamos. O nascimento é um momento da transcendência, a bênção do amor, o sentimento da alegria e também a experiência da morte pertencem de forma semelhante a essa dimensão (RUSHDIE, 1990 *apud* MAGALHÃES, 2000, p. 30).

Assim, compreendemos a transcendência no dia a dia como a principal forma de manifestação e presença do Sagrado na vida do ser humano. Situações rotineiras e cotidianas, que aparentemente não guardam nenhuma relação do o Sagrado, podem transmutar-se em experiências de gozo ou sofrimento, a partir das

vivências internas de cada pessoa. E assim, o Sagrado que não era visível, a princípio, torna-se palpável e presente, seja por meio da morte ou da vida, da tristeza ou da alegria, entre tantas outras situações que elevam o ser humano a diferentes dimensões da sua vida.

No presente trabalho analisamos narrativas que partem de uma especificidade: todas as obras tiveram como fonte de inspiração a literatura bíblica. Em nossa cultura ocidental, assim como afirma Northrop Frye (2004), o livro que mais influenciou escritores e literatos foi a **Bíblia**, livro Sagrado para judeus e cristãos. O autor destaca ainda, que “a abordagem da Bíblia de um ponto de vista literário não é de *per se* ilegítimo: nenhum livro poderia ter uma influência literária tão pertinaz sem possuir, ele próprio, características de obra literária” (FRYE, 2004, p.14).

Desse modo, compreendemos que a **Bíblia**, enquanto palavra sagrada, não nasceu assim, uma vez que sua primeira identidade é a literária, sem **obrigação** de sacralidade. Somente com o tempo é que ela vai ganhando essa forma e se moldando ao ambiente que a fez nascer. Assim entendemos que sua sacralidade vai se constituindo na medida em que se torna alimento para o homem, possibilitando mudanças e reflexões na sua vida interior e assim, na própria sociedade.

A **Bíblia** é aqui considerada um texto Sagrado, não por pertencer ao contexto religioso em si, mas por toda a sua riqueza de experiências da vida humana: dores, conflitos, angústias, alegrias, esperanças, fé, desespero, entre outros. Em outras palavras, a sacralidade bíblica reside no fato dela narrar a própria vida e existência humana, com todos os seus sabores e dissabores. Na medida em que um povo se reconhece naquelas palavras, e faz delas o seu próprio caminho. Quando uma sociedade, ou várias, compreende que aquele texto é um sinal que provoca a busca pelo transcendente. Um texto literário, assim como concebemos a **Bíblia**, *a priori*, pode permitir tudo isso. Desse modo, a **Bíblia** torna-se sagrada também por seu caráter profundamente literário.

Assim, cabe-nos destacar que não procuraremos abarcar discursos teológicos a respeito da sacralidade, mas, ao contrário, reconhecer que mesmo onde não há religiosidade ou clareza sobre o discurso de Deus, o Sagrado pode estar. Portanto, antes de adentrarmos às análises das obras literárias, de fato, cabe-nos apresentar de modo mais profundo o estreito diálogo entre o Sagrado e a Literatura.

## 2.2 A SACRALIDADE DA PALAVRA LITERÁRIA

O ser humano, em sua estrutura e condição carrega, dentre outras coisas, uma necessidade existencial e orgânica por estórias, contos e sonhos, isto é, uma necessidade por mitologias.  
(ELIADE, 1985)

Como temos visto, o Sagrado é compreendido por diversos autores como uma maneira de conceber o mundo e sua manifestação se dá por meio das mais diferentes experiências do ser humano. A Literatura, que muitas vezes nasce inspirada em questões existenciais, pode ser considerada um importante meio de manifestação dessa experiência do Sagrado na contemporaneidade.

Compreendemos literatura a partir da reflexão de Karl-Josef Kuschel: “só merece a designação honrosa de “literatura” a escrita que, para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade, prestando assim sua colaboração à desbanalização da vida” (KUSCHEL, 1999, p. 210, grifo do autor).

Para Mircea Eliade, a literatura também possui uma função religiosa e muitas vezes, a partir das criações literárias, o Homem busca criar e/ou recriar mitos e novos sentidos para a vida. Em suas palavras:

Até a leitura comporta uma função mitológica – não somente porque substitui a narração dos mitos nas sociedades arcaicas e a literatura oral, viva ainda nas comunidades rurais da Europa, mas sobretudo porque, graças à leitura, o homem moderno consegue obter uma “saída do Tempo” comparável à efetuada pelos mitos. Quer se “mate” o tempo com um romance policial, ou se penetre num universo temporal alheio representado por qualquer romance, a leitura projeta o homem moderno para fora de seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo o viver numa outra “história” (ELIADE, 1992, p. 99).

Desse modo, o ato de ler, e a própria experiência literária podem conservar traços de transcendência e sacralidade. Não é sem propósito dizer que aqui não nos referimos a textos de caráter confessional ou religioso. Ao contrário, tantas vezes é por meio de obras literárias aparentemente profanas que o Sagrado se faz notar, uma vez que aquelas palavras tocam de modo único a vida do leitor, levando-o a vivenciar o Sagrado.

O pesquisador Vitor Chaves de Souza, em seu artigo: **A narrativa que constitui mundos**: a literatura de Mircea Eliade (2012), apresenta a relevância da

literatura na vida desse autor, enquanto elemento de busca pelas respostas existenciais do ser humano. Souza afirma que

[...] para Eliade a literatura modifica o ser do indivíduo. Esta posição existencial que seus textos literários, até o final de sua vida, demonstraram, comportam, também, a preocupação ontológica original sobre a condição do ser humano que busca o transcendente (SOUZA, 2012, p. 262).

Assim, Mircea Eliade afirma que o homem moderno, apesar de negar a sua essência de *homo religiosus*, precisa dos mitos, do mesmo modo que os homens primitivos. Seriam esses mitos as representações das necessidades e angústias humanas, que na literatura ganham força e espaço. Na literatura os mitos são reconfigurados e renovados, possibilitando, inclusive um encontro do homem com o Sagrado, para além da racionalidade. Segundo Siqueira (1997) o mito e o Sagrado são fundamentais para que o homem consiga reconhecer-se enquanto humano:

Conceber o mítico é permitir a sonorização das múltiplas palavras criadoras que celebram o re-patriamento do homem ao solo do sagrado e o convocam ao encontro daquilo que sempre esteve pre-sente em si: a essência do sagrado acontece a partir da Verdade do Ser. A objetividade do real cede lugar ao abandono do pensamento como uma abertura à des-coberta do Ser (SIQUEIRA, 1997, p. 29, grifos da autora).

Assim, a narrativa literária, ou o romance tem capacidade de levar o leitor contemporâneo a experiências transcendentais a partir de algo que o toque, levando-o a vivenciar experiências sagradas. Diante dessa concepção, destacamos, portanto, os autores escolhidos para serem trabalhados nessa pesquisa e suas respectivas obras, a saber: Bartolomeu Campos de Queirós em **Escritura** (1990), Miguel Torga no conto **Jesus** (1970) e José Saramago em **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991).

As três obras, apesar de serem inspiradas por uma mesma obra literária, a **Bíblia**, e possuírem narrativas distintas desta, possuem escrituras que possibilitam aos leitores um contato com o Sagrado ou com o mistério. Há certos pontos velados em cada narrativa que, para além da obviedade de tratarem de assuntos pertencentes ao campo do Sagrado, possibilitam ao leitor – por menos religioso que esse seja – tocar em questões existenciais e reflexões profundas sobre a vida e as relações humanas.

Para Eliade, o caráter metafísico da narração está diretamente ligado à mitologia e manifestação do Sagrado do homem. Ele afirma que “a narração só readquire sua dignidade metafísica se os acontecimentos que descreve correspondem – de um modo misterioso e sem a consciência do autor – aos acontecimentos exemplares da mitologia” (ELIADE, 1963, p. 7).

Portanto, o autor compreende a literatura como meio de aproximação do homem moderno com o que há de mais profundo em sua existência. É através da literatura e das manifestações artísticas que o homem contemporâneo entra em contato com aspectos sagrados, anteriormente pertencentes às religiões, apenas. Esta é a concepção que norteará toda a presente dissertação. A partir dela, procuraremos demonstrar como a criação literária, por si só, pode ser uma resposta aos anseios mais profundos da humanidade, assemelhando-se – por suas riquezas de mitos, símbolos e metáforas - às mais primitivas manifestações de religiosidade do homem. Não se trata, no entanto, de sugerir a literatura como um substituto para a religião, mas de compreender o ato criativo como uma forma de expressão, ele mesmo, do Sagrado.

De acordo com Cristiano Lopes e Juliana Medeiros, em um capítulo do livro **Tecendo Literatura: entre vozes e olhares** (2013), a literatura renomeia o mundo, “ao criar uma nova realidade pela palavra, com tempo e espaço próprios” (LOPES; MEDEIROS, 2013, p. 84). Portanto, a literatura possibilita uma nova maneira de experimentar o mundo e conhecê-lo. Assim, a palavra literária torna-se uma possibilidade de encontro de sentido para a vida, tantas vezes esvaziada de valores em nossos dias atuais. Os autores afirmam que:

[...] como uma ‘aventura espiritual’, o texto literário revela, entre as linhas de sua tessitura, em diversas de suas produções, uma experiência sobrenatural, uma manifestação do sagrado, que não está vinculada estritamente com questões religiosas, mas volta-se para o homem e sua vivência (LOPES; MEDEIROS, 2013, p. 85).

No que se refere à força da palavra e da linguagem consideramos que, independentemente de sua conotação religiosa, elas têm o poder de penetrar o mais íntimo do ser humano, tanto àqueles que as escrevem, quanto aos que as leem, ou as escutam.

No **Dicionário de Símbolos** (2012), Jean Chevalier e Alain Gheerbrant afirmam que para além dos dogmas e das crenças, “a palavra simboliza, de uma

maneira geral, a manifestação da inteligência na linguagem, na natureza dos seres e na criação contínua do universo; ela é a verdade e a luz do ser" (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2012, p. 180). E enquanto manifestação da inteligência, a Palavra torna-se objeto de estudo tanto para a Literatura, quanto para a Teologia. Pois tanto para um campo do saber, quanto ao outro, é fonte inesgotável de símbolos e significados.

Em tudo o que exprime, mas também, em certa medida, no que não exprime, a linguagem, escrita ou falada, está impregnada de valores simbólicos: imagens, ideias, emoções, sonoridades, grafismos, etc. A passagem da palavra à realidade é **sphota**, a abertura, ao modo de um rebento. [...] Como símbolo do Verbo, do Logos, é o instrumento da inteligência, da Atividade ou da Vontade divinas da Criação. O mundo é o efeito da Palavra divina: *No começo era o Verbo...* (São João 1, 1.) (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 551, grifos dos autores).

Deste modo, a linguagem é considerada uma realidade que toca de modo profundo a existência humana. É definidora de cultura, de hábitos e costumes e, segundo os mesmos autores, "respeitar uma linguagem é respeitar o ser que fala", porque ela detém "uma carga de energia, que provém de todo o ser e visa ao ser por inteiro. A força do símbolo impregna dessa energia os signos e o suscita. A linguagem permite que se participe de uma vida" (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 552).

Ainda no **Dicionário de Símbolos** (2012), os autores afirmam:

Sejam quais forem as crenças e os dogmas, a palavra simboliza de uma maneira geral a manifestação da inteligência na linguagem, na natureza dos seres e na criação contínua do universo; ela é a verdade e a luz do ser. Essa interpretação geral e simbólica em nada exclui uma fé precisa na realidade do Verbo divino e do Verbo encarnado. [...] A palavra é o símbolo mais puro da manifestação do ser, do ser que se pensa e que se exprime ele próprio ou do ser que é conhecido e comunicado por outro. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 680).

De acordo com outro dicionário, **Dicionário de Símbolos** (2013), de Herder Lexikon, a linguagem, de maneira geral: "simboliza a força criadora de Deus; o Verbo ou a linguagem de Deus, segundo a concepção de muitas religiões, esteve no princípio do mundo" (LEXIKON, 2013, p. 124).

Já o **Dicionário de Filosofia** (2007), de Nicola Abbagnano dedica ao termo Palavra, a seguinte definição:



O termo palavra tem uma ambigüidade evidenciada pelos lógicos: por um lado, pode ser um evento individual, novo a cada vez que se repete (neste sentido dizemos, p. ex., que um livro é composto por cinquenta mil palavras), por outro, pode significar a palavra-significado, que é a mesma, por mais que se repita (neste sentido, sobre o mesmo livro, podemos dizer que é composto por cinco mil palavras). No primeiro sentido, p. ex., se a palavra. for repetida dez vezes numa página será dez palavras; no segundo sentido, é uma palavra só (ABBAGNANO, 2007, p. 740).

Partimos da concepção de que uma mesma Palavra pode surtir diversos efeitos e, portanto, possuir diferentes significados diante de cada ocasião em que for expressa. Não é equívoco afirmar que a Palavra, o Verbo, está permeado de significações pertencentes ao campo do Sagrado.

A concepção de "Palavra fecundadora", enquanto "verbo que traz o germe da criação, [...] se encontra nas concepções cosmogônicas de muitos povos" (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 679). Assim, trazem ainda a concepção da tradição bíblica, sobre a Palavra de Deus,

[...] que existia antes do mundo, em Deus; pela qual tudo foi criado; enviado à terra para aí revelar os segredos da vontade divina; retornando a Deus, com a missão terminada. Do mesmo modo para São João, Verbo (a Palavra) estava em Deus; preexistia a criação; ele veio ao mundo, enviado pelo Pai, para desempenhar uma missão: transmitir ao mundo uma mensagem de saudação; terminada a sua missão, ele retorna ao Pai. Cabia ao Novo Testamento e particularmente a João, graças ao fato da Encarnação, destacar claramente o caráter pessoal dessa Palavra (Sabedoria), subsistente e eterna (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 680, grifos dos autores).

O texto bíblico demonstra o quanto a Palavra possui um aspecto Sagrado e uma força nela mesma. De acordo com a **Bíblia** (2002), a Palavra de Deus é, também, palavra de vida: "A Palavra de Deus é viva", lemos na Carta aos Hebreus (4,12). Vemos que "tudo é criado pela sua palavra" (Sb 9,1) e Jesus, ao falar sobre suas palavras, qualifica-as como "espírito e vida" (Jo 6,63). Ele diz ainda: "se alguém guardar a minha palavra, jamais verá a morte" (Jo 8,51ss). Pedro, no mesmo evangelho diz: "Tens palavras de vida eterna" (Jo 6,68).

Deste modo, podemos perceber a força da Palavra para a tradição cristã. De acordo com o **Evangelho de João** 1,1-18, o próprio filho de Deus, é a Palavra encarnada, que veio ao mundo para libertar e salvar os povos:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens;

e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não apreenderam. [...] E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade.[...] Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho único, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer (BÍBLIA, 2002, p. 1842).

Encontramos no mesmo livro de **João** uma forte relação entre a Palavra encarnada enquanto **alimento** para a alma, conferindo a essa última imortalidade. Enquanto vivia neste mundo, o Filho de Deus encarnado afirma-se verdadeiro alimento, em Jo 6,48-51: "Eu sou o pão da Vida" e mais adiante: "Quem comer deste pão viverá para sempre" (BÍBLIA, 2002, p. 1858-1859).

No livro do **Apocalipse** há uma referência a Jesus enquanto "Verbo de Deus" Ap 19,13 (BÍBLIA, 2002, p. 2163). Deste modo, pode-se considerar que, também para a tradição cristã, a Palavra possui uma forte relação com o Sagrado, tornando-se a própria presença divina, assim como o alimento. No cristianismo, Deus manifesta-se, ao mesmo tempo, como Palavra e Alimento.

A ligação com a Palavra, Verbo encarnado, é muito presente no cristianismo. Jesus afirma ainda: "Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática" (Lc 8,21). Além de ter essa conotação de algo a ser colocado em prática, assumido como compromisso de vida, a palavra é vista como alimento. Segundo São Jerônimo: "a Palavra de Deus é aquela carne e aquele sangue de Cristo que entram em nós através da audição" (*Breviarium in psalms*, Salmo 147; PL 26, 1334).

Segundo Siqueira (1997) a palavra é:

o pão que nos alimenta e nos faz encontrar a perfeição da criação na plenitude do Verbo em ação; adentramos no espaço divino à medida que reconhecemos seu valor e com elas vivemos. Esta é o perfil do poeta e daí advém a sua qualidade literária (SIQUEIRA, 1997, p. 55).

Assim, é possível verificar o quanto a linguagem e a própria palavra literária, conseqüentemente, carregam aspectos da ordem do Sagrado por excelência, uma vez que as mais primitivas concepções da **palavra**, do **discurso**, da **linguagem** também se referem ao sentido profundo de um ser e ao próprio pensamento divino.

Essa palavra também pode tornar-se sagrada, à medida que penetra o mais profundo do ser humano, levando-o a tomar consciência do outro, do mundo que o cerca, fazendo-o buscar transformar as realidades interiores e exteriores. A palavra

literária, enquanto sagrada, é capaz de gerar hospitalidade, acolhida, respeito, solidariedade, mas também desperta frustrações, angústias, medos, e os mais diversos sentimentos.

Suzi Frankl Sperber, em artigo dedicado à presença e manifestação do Sagrado na poesia de Drummond, faz uma retomada da relação entre a linguagem e a concepção de Sagrado. Sperber estabelece essa relação partindo das definições de Octavio Paz sobre a poesia, especialmente aquela que a relaciona com a sacralidade, isto é, que afirma que todo idioma secreto está prenhe de sacralidade. Sperber (2003) lembra-nos de algo fundamental para o Sagrado, a saber: o poder de modificação a partir da palavra. Segundo a autora:

A palavra é sagrada e evoca o sagrado. Exorciza-se com a palavra. Não é preciso escrevê-la. Basta proferi-la. Com ela se fecha o corpo. Com ela se mata e se salva. Com ela se abre e fecha portas – e o ser humano se abre para a vida eterna. Com ela se cria e recria, se transforma, e a transformação costuma ser vista como índice de ressurreição (SPERBER, 2003, p. 890).

Para a autora toda palavra é sacralizável, independente de sua origem ou do meio em que está sendo proferida. Por isso, acreditamos ser relevante refletir sobre a força sagrada da palavra literária, seu poder transformador, criador e até mesmo redentor. Acreditamos, portanto, ser necessário que habituemo-nos a pensar na manifestação do Sagrado por meio da palavra literária como uma experiência artística e não religiosa. E ao considerar a propensão do ser humano ao encantamento, ao êxtase e ao prazer, mediante às manifestações de beleza, de medo, do mistério, dos sentimentos, pode-se afirmar que, provavelmente, é por meio das artes e da literatura que o homem moderno vivencia o Sagrado, ainda que em uma sociedade que se diz dessacralizada.

A Beleza considerada a principal criação de profetas e poetas, nasce por meio de uma mesma matéria prima: a Palavra. Talvez não seja sem propósito afirmar que a maneira mais próxima do homem tocar o Sagrado seja pela Palavra. Para Viviane Siqueira (1997) "a gênese do homem configura-se na Palavra – criadora, portadora de poder, veículo da Verdade; por ela, do caos chegamos ao cosmos, fomos criados, nomeamos e com ela transcendemos" (SIQUEIRA, 1997, p. 29).

Assim, a sacralidade e a própria presença do transcendente manifestam-se em vias **aparentemente** profanas e dessacralizadas. Sendo exatamente esse o momento em que a transcendência ganha sua força, uma vez que não querendo aparecer, ou existir, torna-se presente por meio de experiências estéticas, que muitas vezes escapam à nossa compreensão.

Lúcia Pimentel Góes (2003), nos auxilia na compreensão do Sagrado na literatura como a capacidade de devolver ao ser humano o seu ser humano, que tantas vezes se encontra **coisificado** pelo mercado em nossos tempos. Segundo a autora:

Transcender é aqui a consideração de que a partir de algo externo o ser humano supera suas faculdades naturais, tomando consciência de realidades novas, sendo capaz de deslocar-se internamente e modificar-se. Essa modificação, conseqüentemente altera o seu entorno. Assim, é por meio da transcendência que o ser humano é capaz de agir e modificar o mundo. Quando consegue superar o que está dado, imanente, para que, por meio dele, crie novas maneiras de ser e estar no mundo (GÓES, 2003, p. 20).

A literatura é por nós concebida como um espaço onde o sonho encontra diálogo, pois com a literatura "esse mundo sonhado consegue falar. O texto literário é um texto que também dá voz ao leitor. Isso é o que há de mais importante para mim na literatura" (QUEIRÓS, 2012, p. 16).

Nessa mesma perspectiva, o diálogo entre a Teologia e a Literatura tem sido objeto de estudos da pesquisadora Silvana de Gaspari, professora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e vinculada à linha de pesquisa **Teopoética**: as fontes da Divina Comédia. Ela afirma que a "cumplicidade entre teologia e literatura faz-se cada vez mais evidente para que possamos buscar o entendimento da natureza humana e seus anseios" (GASPARI, 2011, p. 127).

No que se refere a obras literárias inspiradas nos Evangelhos canônicos<sup>1</sup>, mas que divergem dos valores difundidos por estes, a autora afirma que podem ser consideradas "verdadeiras formas de transcendência a partir do Sagrado. Essa constatação traz à tona a questão da literatura enquanto instrumento de observação da cultura social como um todo" (GASPARI, 2011, p. 128).

---

<sup>1</sup> Por Evangelhos canônicos entendemos aqueles quatro primeiros livros que abrem o **Novo Testamento da Bíblia Cristã**. A saber: **Mateus, Marcos, Lucas e João**. Isso porque existiram outros que não entraram no cânone e são chamados de **Apócrifos**.

Antônio Carlos de Melo Magalhães, professor da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e pesquisador da relação entre a Literatura e o Sagrado, aponta o Sagrado como algo anterior à criação religiosa. Segundo o autor, o Sagrado está presente em culturas e ambientes não religiosos, inclusive. Vale dizer que o autor não nega a pertença do Sagrado ao campo religioso, mas propõe uma abertura de mentalidade para que existam cada vez mais pesquisas voltadas às análises literárias sob a ótica do Sagrado, para além da religiosidade.

O autor vê o “sagrado como o melhor conceito para compreender certos aspectos da religião sem ficar restrito a ela e sem se confundir com algum dos elementos da religião” (MAGALHÃES, 2011, p. 36). Ele considera a literatura e a linguagem poética como uma expressão do Sagrado:

O sagrado é o âmbito do mistério e a emoção da palavra poética, é a experiência do corpo e da expansão do pensamento, que nos ajuda a olhar as tutelas religiosas com a desconfiança não somente de iluministas em seus ateísmos metodológicos, mas de olhar a religião a partir de um mais que a precede. [...] O poético não é, portanto, uma escrita a partir de outra escrita, não é somente reescrita, é fonte porque expressão desta fonte maior que é o próprio sagrado (MAGALHÃES, 2011, p. 46-47).

Partimos da perspectiva de que a expressão literária pautada em textos sagrados é uma reescrita, e, por isso, não se submete, necessariamente, à religião de modo efetivo. É possível encontrarmos literaturas que, ao contrário, são um meio de libertação de opressões, e um espaço rico de significados e até mesmo de rupturas e questionamentos teológicos. Sobre isso, o pesquisador Eli Brandão afirma:

Estudar literatura na perspectiva de descobrir as imagens do sagrado por ela veiculadas significa compreender uma dimensão constitutiva da cultura e da sociedade, ao tempo em que se observa como as reescrituras literárias operam reformulações teológicas, em conflito ou em harmonia com as teologias oficiais (BRANDÃO, 2007, p. 19).

O pesquisador reconhece o grande vínculo existente entre a literatura e a religião e afirma que a constante presença de textos literários que dialogam com escrituras sagradas é uma das maneiras que o homem encontra para reescrever caminhos teológicos ao longo dos tempos.

Deste modo, buscaremos analisar as três obras que são permeadas por simbologias e metáforas a partir da escolha de **palavras** e **silêncios**, alimentos de

toda obra literária. O escritor mineiro, Bartolomeu Campos de Queirós, não pôde deixar de apresentar aspectos da acolhida e da casa mineira, na vida de personagens que, provavelmente, vivem em terras tão longínquas. Além disso, destacamos a forte presença da natureza nas três obras, e verificamos nisso, assim como aponta Eliade (1992): "para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania" (ELIADE, 1992, p. 13). E muitas vezes é nessa revelação que as fomes de beleza, encantamento e transcendência da alma humana (QUEIRÓS, 1990) são saciadas.

### 3 UMA PALAVRA NO MEIO DAS PALAVRAS: TRÊS ESCRITORES, TRÊS ESCRITAS E UMA ESCRITURA

Escritores são habitantes de diversos mundos. A complexidade do mundo moderno reflete-se neles [...] em outras palavras, formam-se nos escritores formas próprias de ser religioso, das quais as categorias clássicas não conseguem dar conta” (KUSCHEL, 1999).

A presente seção será constituída de uma breve apresentação dos autores e suas principais obras e, em seguida, de algumas análises a partir das perspectivas do Sagrado presente na Palavra literária, compreendido a partir do contexto cotidiano da casa, da mesa e do alimento.

Nosso objetivo é perceber que trechos que se referem ao dia-a-dia de uma família em situações corriqueiras podem dizer muito sobre o Sagrado, mesmo nas entrelinhas ou na simbologia das palavras.

#### 3.1 SOBRE AS MÃOS QUE SEMEIAM: TRÊS AUTORES

Quando esta dissertação atinge o cerne de suas análises, achamos por bem indicar, com alguma demora, as fontes nas quais estamos bebendo para pensar a palavra, a escritura e o Sagrado. Neste sentido, as obras literárias que são os motivos desta reflexão, bem como os autores das mesmas merecem uma apresentação especial.

Dos autores que escolhemos dois são portugueses e um é brasileiro, mais especificamente mineiro. Suas escritas carregam uma familiaridade que precisa ser destacada, qual seja, a **Bíblia**. Entretanto, não podemos afirmar que sejam escritas idênticas, nem mesmo completamente distintas. São autores que sofreram influência pessoal da cultura ocidental, no que diz respeito às suas tradições religiosas, seus costumes e valores cristãos. Assim, em muitas de suas obras podemos perceber traços de religiosidade e da grande influência da **Bíblia** em suas escrituras. Com o objetivo de organizar a apresentação desses autores, seguiremos a ordem cronológica de seus nascimentos.

### 3.1.1 Miguel Torga

Adolfo Correia da Rocha (1907-1995) nasceu em S. Martinho de Anta, na província de Trás-os-Montes, Portugal. Durante toda a sua vida, não se desligou das suas origens, da família, do meio rural e da natureza circundante. Em 1918, ingressou no Seminário de Lamego, mas saiu pouco depois. Ao fim de dois anos, emigrou para o Brasil onde trabalhou na exploração agrícola de um tio em Leopoldina (MG), que percebendo as suas capacidades investiu em seus estudos não só no Brasil como também em Portugal, para onde regressou em 1925. Frequentou a Universidade de Coimbra licenciando-se em Medicina em 1933. Ao longo de cerca de sessenta e cinco anos, publicou mais de cinquenta livros de diversos gêneros.

Como contista destacam-se a coletânea **Bichos** (1940), **Contos da Montanha** (1944) e **Pedras Lavradas** (1951). Escreveu a novela **O Senhor Ventura** (1943) e o romance **Vindima** (1945). Obra importante é o seu **Diário**, com dezesseis volumes, publicados ininterruptamente entre os anos de 1941 e 1993.

Segundo a pesquisadora portuguesa Maria da Conceição Cabrita (2008) seus **Diários** “apresentam reflexões culturais, passagens da vida quotidiana, tomadas de posição no campo ideológico, análise da alma e paisagem portuguesas, notas das suas viagens” (CABRITA, 2008, p. 283). A pesquisadora afirma que a obra de Miguel Torga

encaminha-se assim para um humanismo dominante. O homem perante o absurdo do sofrimento, da morte, tem apenas como reduto de sobrevivência a esperança. A coerência do seu discurso sociológico está apoiada em dois valores: A liberdade e a esperança. Sendo a vida feita de frustrações e não conduzir a nada senão ao desespero e angústia, leva-nos à esperança. É este o sentido que lhe é dado pela liberdade (CABRITA, 2008, p. 298).

Foi um autor traduzido em vários idiomas, contemplado com prêmios internacionais (Prémio Montaigne, Prémio da Literatura Écureuil) e nacionais (Prémio Camões e Vida Literária), chegou a ser candidato ao Prémio Nobel da Literatura. Segundo Cabrita (2008, p. 286) o nome **Torga** foi escolhido por influência de uma planta que, nomeada da mesma forma, é considerada "tenaz pela luta pela vida nos pobres solos transmontanos".



Miguel Torga apresenta-se em constante reflexão sobre o homem, a natureza, a divindade. E diante das tamanhas angústias que acometem a humanidade, o escritor debruça-se nos seus escritos para tentar explorar a relação do ser humano em harmonia com a natureza, na tentativa de superação de qualquer dependência do onipotente.

### 3.1.2 José Saramago

José Saramago (1922-2010), filho de camponeses, nasceu na aldeia de Azinhaga, em Portugal. Quando ainda pequeno, seus pais emigraram para Lisboa, onde viveu grande parte da sua vida. Em 1998, recebeu o prêmio Nobel de Literatura e dentre sua vasta produção literária destacamos os romances: **Manual de pintura e caligrafia** (1977), **Levantado do chão** (1980), **Memorial do convento** (1982), **O ano da morte de Ricardo Reis** (1984), **Ensaio sobre a Cegueira** (1985), **A jangada de pedra** (1986), **História do cerco de Lisboa** (1989), **A segunda vida de Francisco de Assis** (1987), **O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1991), **In nomine Dei** (1993), **Todos os nomes** (1997), **A caverna** (2000), **O homem duplicado** (2002), **As intermitências da morte** (2005), entre outros.

Segundo Paulo Augusto Nedel, em sua dissertação de mestrado, defendida na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e intitulada **O evangelho segundo o narrador: o papel do narrador em "O evangelho segundo Jesus Cristo" de José Saramago** (2006), uma possível explicação para o grande sucesso das escrituras de Saramago deve-se ao fato de que possui uma linguagem "irônica, por vezes cômica, [...] e a figura do narrador, que comanda a narrativa de forma a envolver o leitor incluindo-o na história, fazendo-o participar de forma ativa da leitura" (NEDEL, 2006, p. 8).

De acordo com o próprio Saramago (1995), não é tarefa do romancista corrigir os fatos históricos, mas sim introduzir na História "pequenos cartuchos que façam explodir o que até então parecia indiscutível: por outras palavras, substituir o que foi pelo que poderia ter sido" (SARAMAGO, 1995, p. 501). Ou seja, é observar as lacunas que ainda não foram preenchidas e que, por isso mesmo, abrem espaço para a imaginação e criação literária.

Nota-se que a temática referente a Deus é uma constante em suas obras. O escritor português em algumas entrevistas tentou justificar o porquê da constância dessa temática:

Todos nós não temos mais remédio do que ter Deus. Acho que não existe ninguém que não tenha Deus. O único ser que não teria Deus seria aquele que tivesse nascido e vivido numa sociedade onde, desde sempre, qualquer sentido de transcendência fosse desconhecido... Por isso, eu, às vezes, digo que, no plano da mentalidade, sou um cristão, e não posso ser outra coisa. Quando Pessoa diz 'não ter Deus é já ter Deus' ele está a pôr a questão ao contrário porque ninguém começou por não ter Deus. Todos começámos por ter Deus e conservamo-nos assim (BASTOS, 1996, p. 52)

Nesse sentido, buscaremos analisar o trecho selecionado da obra **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**, compreendendo muitos dos aspectos sagrados manifestados nas metáforas, ironias, reflexões, nas palavras e nos silenciamentos de seu romance.

### 3.1.3 Bartolomeu Campos de Queirós

Nasceu em Pará de Minas (1944), centro-oeste de Minas Gerais, Brasil. Viveu sua infância e adolescência entre a casa do avô em Pitangui e Papagaios. Foi um educador considerado referência no Brasil e no exterior, atuando como consultor em diversas instituições. Apesar de ser reconhecido como um dos maiores escritores voltado ao público infantil e juvenil, sua obra é agradável a todas as pessoas e idades. Seu primeiro livro foi **O peixe e o Pássaro**, lançado em 1971, quando estava fora do país. Sua produção ultrapassa o número de cinquenta títulos entre prosa, poesia, ensaios e antologias. Faleceu em 2012.

Um dos temas recorrentes em sua produção literária é a religiosidade e a manifestação dessa por meio de aspectos da natureza, seja de modo explícito ou implicitamente. Algumas de suas obras com essas características são **O peixe e o pássaro** (1971), **Pedro** (1973), **Raul** (1978), **Mário** (1982), **Ah! Mar...** (1985), **Escritura** (1990), **Minerações** (1991), **Rosa dos ventos** (2000), **Flora** (2001), **Menino inteiro** (2008), **O livro de Ana** (2009), entre outros.

O crítico de arte e professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Márcio Sampaio resume as características da obra de Queirós:

Em sua já extensa obra, Bartolomeu de Queirós permanece fiel a um projeto de escritura que faz da invenção poética, do trabalho com a palavra nas suas diferentes instâncias um modo original de comunicação de experiências profundas: o verbo é o princípio, o núcleo da vivência do mundo (SAMPAIO, 2012, p. 11).

Apesar dos muitos trabalhos acadêmicos sobre a vasta obra do autor, foram encontrados apenas dois que analisam **Escritura** (1990) e eles são utilizados em nossas reflexões. Um deles é a dissertação de mestrado de Viviane Almeida Siqueira, defendida na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) em 1998, cujo título é: **A experiência da jovialidade: uma cruzada poética**. O estudo é realizado no intuito de compreender a relação da palavra como signo num processo de enunciação do Sagrado. A autora reflete sobre transcendência a partir da poesia e da arte.

Outro trabalho encontrado foi a tese de doutorado de Cristiano Camilo Lopes, defendida em 2012, pela Universidade de São Paulo (USP). O título da mesma é: **O sagrado na literatura infantil e juvenil em processo de transformação: da ordem humanista/religiosa das origens na colonização para o novo homem em processo em nosso tempo**. Os estudos do pesquisador objetivaram avaliar as transições do Sagrado ao longo da história da literatura infantil e juvenil a partir de uma análise das principais manifestações literárias desde o período da colonização portuguesa no Brasil à contemporaneidade. Para tanto foram feitas análises das obras de Sophia de Mello Breyner Andresen, escritora portuguesa, e Bartolomeu de Campos Queirós.

### 3.2 SOBRE OS FRUTOS DO PLANTIO: TRÊS OBRAS

O conto **Jesus** (1970), de Miguel Torga é parte de uma coletânea de contos cujos personagens principais são quase todos animais. Apenas os contos denominados **Jesus** e **Madalena** trazem os personagens humanos. No conto a ser analisado por nós, o narrador, em terceira pessoa apresenta uma família de Pai, Mãe e um menino que viviam em Nazaré. A narrativa se inicia ao redor da mesa, durante a refeição da noite. E nesse momento, ele conta aos pais as suas aventuras daquele dia em que descobrira um ninho de pintassilgo. As palavras do filho trazem angústia diante dos perigos enfrentados, mas ele mesmo, contava com alegria e

inocência. O conto termina com a cena da criança dormindo no colo de sua mãe; e a mesma fica admirada com as experiências vividas pelo seu filho.

No romance de José Saramago, **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991), há um narrador que apesar de muitas vezes falar na primeira pessoa, no plural e no singular, não é alguém que narra a sua própria história. Ele desempenha a função de narrar tudo a todos, ou pelo menos aquilo que lhe convém. O personagem principal da obra é Jesus Cristo, mas não é ele o narrador.

A obra foi inspirada na tradição bíblica cristã que apresenta o nascimento, vida e morte de Jesus Cristo. E o narrador o faz de modo bastante irônico, metafórico e sedutor. Há uma desconstrução daquela clássica visão cristã dos seus personagens principais, como por exemplo, Maria José, Jesus, Madalena, Deus e o Diabo. José é apresentado como um homem injusto e egoísta; Maria como uma mulher totalmente submissa e sem voz; Madalena como uma grande questionadora, de maneira inteligente, das situações vividas ao longo da história; Jesus é um jovem que busca conhecer-se e descobre coisas referentes ao seu pai – tanto de José, quanto de Deus –, que lhe causam angústia e terror; e o Diabo é, talvez, a personagem mais misericordiosa, amável e justa.

Por se tratar de uma obra muito extensa e complexa, que valeria uma dissertação inteiramente para sua análise, optamos por selecionar um trecho para que conseguíssemos realizar um diálogo entre ela e as outras duas narrativas: a de Miguel Torga e de Bartolomeu Campos de Queirós. Como nosso principal objeto é a obra do mineiro Bartolomeu de Queirós e a mesma é finalizada com o nascimento da criança, decidimos fazer o recorte do Romance até esse mesmo momento da narrativa, considerando que essas 84 páginas já nos trazem elementos suficientes para nossas análises.

Finalmente, **Escritura** (1990) é um livro curto, não paginado, mas denso e repleto de metáforas e símbolos. Seus capítulos são denominados na seguinte ordem: **Maria, José, Aliança, Esposa, Esposo, Anunciação, Viagem** e, por fim, o **Nascimento**. Toda a trama é construída no espaço de Nazaré, e parece apontar para o que pode ser considerado o ápice da narrativa: o nascimento do primogênito do casal José e Maria.

Diante dessa pequena contextualização, fica-nos claro que as palavras bíblicas inspiraram essas obras que são, marcadamente, não confessionais e que, muitas vezes, negam ou questionam muitos dos valores cristãos. Entretanto, elas

também possibilitam "enxergar o homem a partir de seu meio e suas escolhas, seus anseios e temores, sua necessidade de estar próximo ao transcendente, mesmo negando sua existência" (GASPARI, 2011, p.136).

Assim, o ponto de convergência para as análises seguintes é o **Sagrado** concebido como experiência humana anterior às demarcações religiosas e, portanto, uma característica "universal e comum a todos os povos" (SIQUEIRA, 1997, p. 11).

Nas três escrituras observa-se aspectos referentes à vida da família de Nazaré, envolta no **Sagrado** que se manifesta na **natureza**, no **alimento**, na **mesa**, na **casa** e nas **relações** estabelecidas nesse(s) contexto(s). Também se faz presente o cotidiano familiar de um jovem casal que, em Saramago (1991) e Queirós (1990), são denominados como Maria e José, mas em Torga (1970) são apenas **Pai** e **Mãe**. Tanto em **Escritura** (1990) quanto no conto **Jesus** (1970) o nome do filho não é dito ao longo da narrativa. Entretanto, na narrativa de Miguel Torga, pode-se subentender que a criança protagonista do conto seja Jesus diante das inúmeras analogias à figura do Cristo bíblico.

Bartolomeu de Queirós escolhe suas palavras para que essas sejam muito mais do que a construção de um sentido lógico, mas toquem o leitor pela beleza, pela poesia, pela arte, pelo Sagrado. No capítulo denominado **José**, encontramos o seguinte trecho:

Um dia, enquanto repousava entre sombra e cansaço, pousou-lhe na mão, trazida sem acaso, uma semente grávida - ventre com fruto e futuro. José ao se refazer do anúncio, soube haver um pai anterior a todo nascimento. Nesse meio-dia brotou em seu cajado um ramo de lírios, quase que preluindo posteriores admirações (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

Além de fazer sempre uma alusão à chegada do filho, o narrador procura trazer analogias e símbolos da tradição cristã. A semente ou o grão é o "símbolo da vida, da abundância de possibilidades ainda não manifestadas" além de também simbolizar o "sacrifício e o renascimento espiritual do homem" (LEXIKON, 2013, p. 107).

Assim, uma semente, grávida de um futuro repleto de possibilidades, pousa na mão de José que percebe a necessidade de um pai para todo nascimento. Aquela cena também nos apresenta um cajado, que pode ser considerado expressão "da vontade divina" (LEXIKON, 2013, p. 34), de onde nascem lírios. Esses podem ser considerados, dentre outras coisas, o símbolo da "salvação do mundo" (LEXIKON, 2013, p. 125).

Desse modo, a cena cotidiana de um carpinteiro que vai ao campo cortar madeiras e, ao descansar toca uma semente e vê nascer lírios no seu cajado, torna-se cheia de mistérios, para além do ordinário. Pode-se pensar em promessas de vida que podem expressar uma vontade divina.

Destacamos, ainda, o trecho a seguir, referente à ocasião da aliança entre o jovem casal:

Mas houve José e Maria seguidos por Isabel, Zacarias e outros tantos da casa de Davi. Maria por sobre a cabeça jogara alvo tecido, contornando sábio sorriso de quem adivinha o advir. Coroando seus pensamentos pairava um aro de rosas, sem espinhos naquelas três horas da tarde (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

Podemos questionar-nos sobre a intenção do narrador em dizer tais palavras e buscar compreender possíveis significados sagrados. Aproximando-nos das rosas que coroavam os pensamentos de Maria, encontramos algumas sugestões. Segundo o **Dicionário de Símbolos** (LEXIKON, 2013, p. 174), no início do cristianismo, “a rosa – frequentemente ligada à cruz – simbolizava ainda a discricção”, característica essa, constantemente ligada à figura de Maria, que silenciosa, guardava tudo em seu coração. Além disso, o mesmo dicionário traz outros significados às rosas, referindo-se sempre à tradição cristã:

A rosa vermelha, indicando o sangue de Cristo, simboliza, além disso, a taça que recolheu o sangue sagrado; devido a essa relação simbólica com o sangue de Cristo, ela é ao mesmo tempo um símbolo do renascimento místico. Visto ser a rosa, na Idade Média, um atributo das virgens, ela é também um símbolo da Virgem Maria (LEXIKON, 2013, p. 175).

Em um texto aparentemente simples, pequeno e objetivo podem ser notadas referências de grande significação. Às três horas da tarde, segundo a Tradição cristã, é o mesmo momento em que Jesus foi morto. Naquele instante ele também trazia uma coroa constituída de espinhos, apenas. Diferente daquela que Maria levava no momento da aliança com José. Portanto, apesar de Maria e José estarem firmando uma aliança distinta daquela que seria estabelecida posteriormente, entre Deus e os homens com a morte de Jesus, é essa primeira aliança entre o casal que possibilita-nos começar a testemunhar “a promessa que nesse enlace se cumpria”

(QUEIRÓS, 1990, não paginado). Uma coroa sem os espinhos, aparentemente isenta da dor e do escárnio, já simboliza o que virá a seguir, proveniente daquela união: sangue derramado com promessa de ressurreição.

O romance de Saramago é iniciado com a descrição detalhada da cena da Paixão de Jesus e em seguida o narrador volta-se à realidade do dia-a-dia de um jovem e pobre casal: José e Maria. N'**O Evangelho segundo Jesus Cristo** (1991) a anunciação acontece de modo diferente daquela em **Escritura** (1990) e na **Bíblia** (2002): um mendigo bate à porta do jovem casal enquanto José ceava e Maria o servia. Ao atendê-lo e oferecer-lhe um prato de comida, Maria recebe, em contrapartida, o anúncio de que estava grávida e que conceberia um filho. Nesse instante o pedinte apresenta-se como um anjo<sup>2</sup>. Em seguida o diálogo prossegue:

Turbou-se Maria e perguntou, Isso que quer dizer, e o mendigo respondeu apenas, Mulher, tens um filho na barriga, e esse é o único destino dos homens, começar e acabar, acabar e começar, Como soubeste que estou grávida, Ainda a barriga não cresceu e já os filhos brilham nos olhos das mães, Se assim é, deveria meu marido ter visto nos meus olhos o filho que em mim gerou, Acaso não olha ele para ti quando o olhas tu, E tu quem és, para não teres precisado de ouvi-lo da minha boca, Sou um anjo, mas não o digas a ninguém (SARAMAGO, 1991, p. 33)<sup>3</sup>

A presença do anjo quebra toda a cena que aparentemente poderia ser algo do cotidiano de uma família. Ali, o extraordinário se faz presente. Assim, nas duas narrativas – **Escritura** (1990) e **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991) – há uma marca visível da presença de Deus no contexto daquela família. O nome do anjo em **Escritura** (1990) é Gabriel, o mesmo nome dado àquele que anuncia a gravidez à Maria na **Bíblia**:

Vindo pelos ventos do oriente [...] voava o arcanjo em asas claras, pelo luminoso entardecer.  
- Não pertence a essas terras, mensageiros em tamanha plenitude, orou Maria.  
E Gabriel, anjo das notícias, enviado do eterno, dirigiu-se a Ela e anunciou:  
- Ave, Maria cheia de graça. Darás à luz um filho chamado Jesus (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

<sup>2</sup> Não é despropositado comparar este episódio com aquele fundante da Hospitalidade no **Antigo Testamento**: a visita dos três anjos a Abraão em **Gênesis 18** e o anúncio do nascimento de Isaac.

<sup>3</sup> Destacamos que na peculiar escrita de Saramago não há pontos de interrogação, exclamação e muito raramente há um ponto final. Ele costuma seguir sua narrativa apenas com as vírgulas.

A figura do anjo e todos os mistérios trazidos por ela, também aludem à vida de sofrimentos e dores pelos quais seu filho e ela passariam. Esse personagem, portador da voz divina, n' **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991) não fala seu nome. O recorte que nos interessa vai até o nascimento de Jesus, e até então, aquele misterioso pedinte era apenas um mendigo, para José e os seus vizinhos, e um possível anjo para Maria.

Os diálogos dos personagens com o anjo são, muitas vezes enigmáticos e misteriosos. Por exemplo, citamos a conversa entre ele e Maria: “Ainda a barriga não cresceu e já os filhos brilham nos olhos das mães, Se assim é, deveria meu marido ter visto nos meus olhos o filho que em mim gerou, Acaso não olha ele para ti quando o olhas tu” (SARAMAGO, 1991, p. 33).

Nessas poucas linhas os **olhos** são mencionados várias vezes e isso nos leva a buscar uma possível simbologia ou referência ao seu significado. O olho simboliza a “visão espiritual” e o “espelho da alma”. Na **Bíblia** “o olho aparece como símbolo da onisciência, vigilância, e onipresença protetora de Deus” (LEXIKON, 2013, p. 148). Em uma passagem do **Evangelho de Mateus**, há uma citação que confere grande significado aos olhos: “A lâmpada do corpo é o olho. Portanto, se teu olho estiver são, todo teu corpo ficará iluminado; mas se teu olho estiver doente, todo o teu corpo ficará escuro” (Mt 6, 22-23).

Assim, essa reflexão exposta no diálogo entre Maria e o anjo pode levar à reflexão sobre os olhares do dia a dia em nossas relações cotidianas. Talvez, façamos questionar sobre o quanto um estranho pode penetrar nossa alma por meio de atentos olhares, enquanto os mais próximos, pela distração, costume ou pressas cotidianas, deixam de perceber e conhecer verdades sagradas.

Sobre a narrativa de Saramago voltamos a afirmar que, por mais que o autor diga-se ateu e muitas vezes busque desconstruir aspectos da tradição cristã, ele não consegue abandonar traços do homem religioso, assim como afirma Mircea Eliade:

o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado: É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está



sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser (ELIADE, 1992, p. 98).

A obra de Miguel Torga, como um todo, é uma busca por desconstruir ou reconstruir uma experiência com Deus, que é uma incógnita para o autor. O próprio livro em que está o conto **Jesus** (1970), aborda questões existenciais a partir de animais que questionam Deus e suas verdades. Entretanto, em **Jesus** (1970), a narrativa é construída a partir da seguinte cena: um menino descobre, no alto de um grande cedro, um ninho de Pintassilgo contendo um ovo. Após escalar a grande árvore, pegar o ovo e beijá-lo, participa da experiência do nascimento de uma nova vida.

Depois de pegar no ovo, de contente, dera-lhe um beijo. E, ao simples calor da sua boca, a casca estalara ao meio e nascera lá de dentro um pintassilgo de penadinho. E o menino contava esta maravilha com a sua inocência costumada, como quando repetia a história de José do Egípto, que ouvira ler a um vizinho. Por fim, pôs amorosamente o passarinho entre a penugem da cama, e desceu (TORGA, 1970, p. 69).

Três elementos, presentes no recorte citado, interessam para esta análise: o ovo, o pintassilgo e o beijo. Palavras que por si só não revelam nenhum tipo de relação com o Sagrado ou com a espiritualidade, mas que podem ser compreendidas por meio dos seus significados para além do que está dito, no contexto da narrativa.

O **ovo**, “por ser germe da vida, é um símbolo muito difundido da fecundidade” e é também “encontrado às vezes como símbolo da perfeição” e no cristianismo é considerado símbolo da “ressurreição, visto que Cristo irrompeu do túmulo como um pintinho do ovo” (LEXIKON, 2013, p. 152). Assim, aquele pequeno e solitário ovo no alto da árvore pode remeter-nos à figura de Jesus que, por sinal, provavelmente é o protagonista do conto. Já o próprio **pintassilgo**, ao longo da tradição cristã, também foi relacionado fortemente à figura de Jesus: “em função do seu lindo canto, na Idade Média, ele era um símbolo de Cristo (sobretudo do Menino Jesus)” (LEXIKON, 2013, p. 161).

Assim, a nova vida é sempre uma referência à experiência sagrada, mesmo para aqueles que não possuem qualquer vivência religiosa. Mircea Eliade afirma:

O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados.

Conforme mencionamos, os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. Constatamos o mesmo fenômeno por ocasião das festas e dos júbilos que acompanham um casamento ou o nascimento de uma criança, a obtenção de um novo emprego ou uma ascensão social etc (ELIADE, 1992, p. 98).

Toda essa simbologia pode ser compreendida como uma manifestação sagrada:

Retirado da vida religiosa propriamente dita, o sagrado celeste permanece ativo por meio do simbolismo. Um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade, pois um símbolo dirige-se ao ser humano integral, e não apenas à sua inteligência (ELIADE, 1992, p. 65).

A fim de compreender possíveis relações entre o Sagrado e a(s) palavra(s), para além do seu sentido literal, encontramos que o **beijo** é visto “como transmissor de força e doador de vida. [...] o beijo tem também uma relevância sagrada” (LEXIKON, 2013, p. 35). E o aspecto Sagrado dessa palavra não reside no fato de ser geradora de vida, uma vez que o beijo também pode significar sinal de morte, de despedida ou até mesmo de traição. Haja vista o beijo que Judas deu em Jesus para apresentar-lhe aos soldados que vieram prendê-lo (Lc 22, 47-48): “[...] eis que chegou uma multidão. À frente estava o chamado Judas, um dos Doze, que se aproximou de Jesus para beijá-lo. Jesus lhe disse: ‘Judas, com um beijo entregas o Filho do homem?’” (BIBLIA, 2002, p. 1829)

No contexto do conto, aquele menino que vivencia experiências aparentemente ousadas, sem medo do perigo da altura em que estava, toca um ovo com seus lábios que, ao calor de sua boca, recebeu a vida. A vida que muitas vezes é concebida como dádiva de Deus, ou pelo seu sopro, nasce do beijo de um menino de “Nazaré” (TORGA, 1970, p. 69) filho de um carpinteiro. Uma cena aparentemente ordinária, pode ser considerada sagrada uma vez que:

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade 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 (ELIADE, 1992, p. 97, grifo do autor).

De acordo com Harari (2016) o ser humano busca por algo que o transcenda, mesmo que o homem moderno se diga avesso e livre de qualquer alienação religiosa. Assim, as narrativas possuem esse caráter transcendente quando observamos os seus detalhes ou simbologias como desejo do autor em compreender em profundidade o ser humano e suas relações. Por isso, a literatura é um meio que o possibilita expressar, não só pelas palavras, mas também em seus silêncios, diferentes sentimentos como angústias, medos, hospitalidade e amor, por exemplo.

### 3.3 A CASA, A MESA E O ALIMENTO

Muitos são os aspectos possíveis nos quais poderíamos focar as análises, a fim de encontrar o Sagrado. Mas foi importante delimitar um caminho que nos ajudasse a refletir sobre a experiência com a palavra enquanto alimento e transcendência. Portanto, trazemos reflexões sobre essas experiências a partir do contexto da família, da **casa**, do **feminino** e do **alimento** sobre a **mesa**.

O contexto das obras analisadas é da ordem da família, da intimidade e marcado pela presença dos alimentos sobre as mesas também como aspecto de acolhida e hospitalidade. As análises também partirão da compreensão do sentido das palavras, no que se refere à metáfora da palavra-**alimento** presente na **mesa**-obra literária.

A fim de facilitar a visualização das obras optamos por fazer um quadro destacando palavras e trechos que fazem referência à casa e à mesa/alimento, para posteriormente apresentar discussões sobre eles:

OBRA / ASPECTO	CASA	MESA/ALIMENTO
ESCRITURA	- E para os amigos que por ali rompiam, a casa de José e Maria a todos acolhia pelo que nela havia apenas de essencial (BQ, 1990).	-a minha <b>alma se alimenta da Palavra</b> (BQ, 1990). -Com silêncio, ela se ocupava dos afazeres da cozinha. O crepitar do fogo, o barulho das fervuras, o ruído do trigo no monjolo, somado ao som dos temperos amassados no almofariz, se organizavam em melodia, oferecendo encanto à

- alma (BQ, 1990).
- sobre a **mesa**, uma bilha suando sede ao lado de um vaso de amaranto (BQ, 1990).
- Ao derramar sobre a terra o linho para o **pão**, o **peixe**, a **água**, o **vinho**, as aves em coral glorificavam a **comunhão** (BQ, 1990).
- Mesmo o **trigo** se amadureceu para o **pão**, as **uvas** se mostraram prontas para a liturgia (BQ, 1990).
- pescadores propunham **peixes**; padeiros dividiam o **pão**; agricultores repartiam a **colheita** (BQ, 1990).
- JESUS
- Sei um **ninho!** (MT, 1940).
- O **ninho** tinha só um **ovo** (MT, 1940).
- Daí a pouco deixou cair a cabeça tonta de sono no **regaço** virgem da **Mãe** (MT, 1940).
- Comiam todos o **caldo**, recolhidos e calados (MT, 1940).
- A Mãe **bebia** as palavras do filho [...] O Pai regressou ao **caldo** (MT, 1940).
- A **ceia** acabou num silêncio carregado (MT, 1940).
- O EVANGELHO SEGUNDO JESUS CRISTO
- A frincha da porta fazia parte da casa, como as paredes ou o tecto, como o foro ou o chão de terra apisoada (JS, 1991).
- estava **comendo o seu jantar**, sentado no chão e metendo a mão no prato como então era geral costume, e Maria, de pé, esperava que ele acabasse para depois comer ela (JS, 1991).
- em uma **casa** igual a quase todas, como um cubo torto **feito de tijolos e barro, pobre entre pobres**. [...] Com o propósito de poupar alguma coisa nos materiais, tinham-na construído na encosta da colina, apoiada ao declive, escavado pelo lado de dentro, deste modo se criando uma parede completa, a fundeira, com a vantagem adicional de ficar facilitado o acesso à açoteia que formava o tecto (JS, 1991).
- Contudo, das lentilhas com cebola picada e das papas de grão-de-bico que estavam para ser o seu jantar, tirou Maria uma boa porção para uma tigela e foi levá-la ao mendigo, que se sentou no chão, **a comer, de fora da porta, donde não passara** (JS, 1991).
- Estava José em **casa**, era isto pela hora do sol-pôr, (JS, 1991).
- Maria não respondeu, **comia**

-Estavam todos **no interior da casa**, (JS, 1991).

-Maria viu-os encaminharem-se para a cancela e saírem, e agora, **sentada no poial do forno, passeava os olhos pela casa buscando o sítio onde haverá de pôr a cama, se o marido resolver fazê-la** [...] Uma mulher, se lhe prometem uma cama para a sua **casa**, deve é pensar onde vai ficar melhor (JS, 1991).

-Os vizinhos a entrarem-lhe pela **casa a dentro**, aos gritos (JS, 1991).

-Foi nesta altura que Maria veio para Chua e lhe disse que **entrasse na casa**, [...] e José, [...] disse a Ananias, Peço-te, como bom vizinho, que **durante a minha ausência veles pela minha casa**, (JS, 1991).

-afinal um estábulo seve tão bem como **uma casa**, e só quem nunca teve a felicidade de dormir numa **manjedoura** ignora que nada há no mundo que pareça mais com um **berço** (JS, 1991).

**o pouco que lhe restara das lentilhas com cebola e das papas de grão-de-bico, acompanhando-as com um pedaço de pão untado de azeite.** [...] Calada, comia, enquanto José [...] tentava imaginar que cevada seria a que nascesse e frutificasse numa terra que brilhava, que pão daria ela, **que luz levaríamos dentro de nós se dele fizéssemos alimento** (JS, 1991).

-curvando-se finalmente para encher-lhe o copo ou renovar-lhe no prato as rústicas iguarias, o **pão ázimo**, a febra de **cordeiro**, as **ervas amargas**, e também umas certas **bolachas feitas de moinha de gafanhotos secos, petisco** que Ananias prezava muito por ser de tradição na sua família, (JS, 1991).

-sentaram-se os viajantes a **comer**, principiando pelos homens, que as mulheres já sabemos que em tudo são secundárias, (JS, 1991).

-Tens **comida**, perguntou um dos pastores, Pouca, respondeu José, e a mesma voz, [...] Finalmente, numa voz que parecia, também ela, vir de debaixo da terra, disse, E eu **pão** lhe hei-de levar (JS, 1991).

-Com estas minhas mãos mungi as minhas ovelhas e recolhi o leite delas. [...] Com estas minhas mãos trabalhei o leite e fabriquei o queijo [...] Com estas minhas mãos **amassei este pão que te trago, com o fogo que só dentro da terra há o cozi.** E Maria soube quem ele era. (JS, 1991).

Alguns elementos podem ser levados em consideração a partir dos estratos propostos acima. O primeiro deles, talvez, seja a **Hospitalidade**. Atrelado a este, vem o tema da **Casa** sem que isso signifique uma hierarquia. Tais conceitos podem nos ajudar a entender melhor a proposta desta seção que se debruça sobre a sacralidade da mesa.

A **casa** é o “símbolo do cosmos, ou seja, da ordem cósmica. [...] Da mesma forma que o *templo*, a casa muitas vezes é um símbolo do corpo humano, visto ser ele considerado (por exemplo no budismo) o abrigo da alma somente por curto tempo” (LEXIKON, 2013, p. 47). Segundo Eliade, firmar-se em uma habitação é uma característica do homem religioso e presente em todas as culturas, simbolizando uma referência ao Sagrado:

Instalar-se num território, construir uma morada pede, conforme vimos, uma decisão vital, tanto para a comunidade como para o indivíduo. Trata-se de assumir a criação do “mundo” que se escolheu habitar [...] Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana –, a habitação é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina (ELIADE, 1992, p. 31, grifos do autor).

Já a **mesa** pode ser considerada o “centro em torno do qual todos se reúnem” podendo significar o símbolo da “refeição comunitária”, mas também a comunidade de eleitos como a mesa em que Cristo celebra sua Aliança e a mesa da “távola redonda do rei Artur” (LEXIKON, 2013, p. 138).

Ao pensar a casa e sua mesa como fatores indispensáveis aos rituais da hospitalidade e essa como um embate permanente entre o hóspede e o hospedeiro, a mesa pode ser observada como um local de duas valências: sua existência real e sua existência teatral, enquanto palco de amizades, acordos, combinações e ao mesmo tempo de hostilidades, conflitos ou diversidades, e desagregações. De acordo com Maffesoli em seu artigo intitulado **Mesa, Espaço de Comunicação**:

Chega-se ao âmago da contradição do prazer e do desprazer [...] encontra-se na refeição, na festa do vinho e na expressão do bem-estar, a presença constante da sombra, da face escondida do deus, da discórdia, quer dizer, no sentido mais preciso da morte. Toda essa encenação da refeição – sua teatralidade e sua arrumação – lembra essa ambivalência fundamental. Ela a expõe e, ao mesmo tempo, ao ritualizá-la, tenta estabelecer um acordo, domesticá-la, suavizá-la (MAFFESOLI, 2002, p. 133).

Segundo Eduardo Frieiro em sua obra intitulada **Feijão, angu e couve**: ensaio sobre a comida dos mineiros (1982), a cozinha era o centro de atenção das casas. Alana Gouvêa (2017) afirma que como centro ou fonte produtora, fomentadora da sustância familiar - lugar onde se processam os alimentos que gerarão a comida e seus deleites - tem a cozinha uma importância em separado no ambiente da casa. E nela: a mesa, objeto essencial da cozinha em sua função primordial, e lugar onde se apresenta, para o deleite daqueles que ali se encontram, o alimento.

Assim, a mesa, o alimento e as relações que se estabelecem nesse contexto tornam-se permeadas de determinada sacralidade, mistérios, silêncios. O ambiente do lar possui ritos, hábitos e costumes próprios que definem a maneira de ser e estar no mundo daquelas pessoas que ali habitam.

O alimento e a mesa estão em constante presença nas narrativas. Pode-se considerar a mesa como um lugar de revelação: ela mostra [narra] o interior da casa, o interior da vida, o interior da pessoa. Pela mesa passam as palavras, os gestos, o reconforto, o sagrado. A comida não é somente restaurante, é geradora de vida e condutora de ideias. O banquete exprime uma situação comunal, a participação em uma festa, em um projeto, em uma aliança.

A mesa está presente nas comemorações no interior da vida familiar, nas comemorações bíblicas e nas festas de estações. É ao redor da mesa e da comida que se oferecem sacrifícios aos deuses; sacrifícios estes de comida, com detalhadas prescrições em culturas as mais diversas.

Uma palavra significativa para o conjunto dessa reflexão é *lareira*, do latim *larariu*, isto é, aquilo que diz respeito ao lar, pertencente a ele. Trata-se de uma espécie de fornalha que está no interior da casa. Os lares eram deuses romanos cuja função era proteger a residência. Poderiam ser os próprios parentes falecidos, enterrados nos jardins. Em latim, *lar* significa, também, fogão. Essa construção adquire, assim, uma simbologia da vida comum, da casa, da união do homem com a mulher, do amor, da conjunção do fogo com o seu receptáculo. Enquanto centro solar, que aproxima os seres, por seu calor e sua luz – além de ser também o local onde se cozinha a comida – a lareira é centro de vida, de vida dada, conservada e propagada. Por isso foi sempre honrada em todas as sociedades.

Citaremos trechos das obras que mencionam a lareira, o fogo a comida preparada no fogão. Em **Escritura** (1990), “o crepitar do fogo, o barulho das

fervuras, o ruído do trigo no monjolo, somado ao som dos temperos amassados no almofariz, se organizavam em melodia, oferecendo encanto à alma” (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

Em **Jesus** (1970), ao redor do lume quente o casal conversa em intimidade e enigmas:

A ceia acabou num silêncio carregado. Só depois, à volta do lume quente do cepo de oliveira em brasido, é que os pais disseram um ao outro algumas palavras enigmáticas, que o pequeno não entendeu. Mas para quê entender palavras assim? Queria era guardar dentro de si a imagem daquele passarinho depenado e pequenino (TORGA, 1970, p. 70).

No romance de Saramago, o cozimento, a lareira e o fogo se fazem presentes nos seguintes trechos: “cozendo todos os santos dias o pão da família no forno doméstico” (SARAMAGO, 1991, p. 30); “Maria viu-os encaminharem-se para a cancela e saírem, e agora, sentada no poial do forno, passeava os olhos pela casa” (SARAMAGO, 1991, p. 43); “Com estas minhas mãos amassei este pão que te trago, com o fogo que só dentro da terra há o cozi” (SARAMAGO, 1991, p. 84).

Já a fogueira também aparece algumas vezes e pode revelar um sentido de busca interior, como no seguinte trecho:

Nesta noite não houve conversas, nem recitações, nem histórias contadas à volta da **fogueira**, como se a proximidade de Jerusalém obrigasse ao silêncio, cada um olhando para dentro de si e perguntando, Quem és tu, que comigo te pareces, mas a quem não sei reconhecer, e não é que o dissessem de facto, as pessoas não se põem assim a falar sozinhas, sem mais nem menos, ou sequer o pensassem conscientemente, porém o certo é que um silêncio como este, quando fixamente olhamos as chamas duma **fogueira** e calamos, se quisermos traduzi-lo em palavras, não há outras, são aquelas, e dizem tudo (SARAMAGO, 1991, p. 69-70, grifos nossos).

Em outro trecho, mais adiante, a fogueira e a relação que se estabelece ao seu redor é indício de amor, cuidado e hospitalidade, num momento em que o casal vivenciava uma situação angustiante e sem a clareza de qual seria o lugar para o nascimento de seu filho:

Dentro da caverna fazia escuro, a enfraquecida luz exterior detinha-se logo à entrada, porém, em pouco tempo, chegando um punhado de palha às brasas e soprando, com a lenha seca que ali havia, a escrava fez uma fogueira que era como uma aurora. Logo, acendeu a candeia que



estava dependurada numa saliência da parede, e, tendo ajudado Maria a deitar-se, foi por água aos poços de Salomão, que ali são perto (SARAMAGO, 1991, p. 82).

No que diz respeito às cenas de hospitalidade, Altamir Celio de Andrade, em seu artigo intitulado **Narrativas sobre Hospitalidade**: algumas cenas n'O Hobbit e na **Bíblia** (2012), observou que é possível estabelecer um padrão, na literatura:

1) Palavras de acolhida por parte do que hospeda e/ou do hóspede; 2) Discussão sobre o motivo da visita que pode ou não ser tensa; 3) Menção à comida e/ou bebida, detalhando os alimentos ou apenas fazendo alusão a eles (há quase sempre a presença de fogo ou indicação de fogueira); 4) Por fim, palavras finais de agradecimento e/ou despedida da parte do que hospeda e/ou do hóspede (ANDRADE, 2012, p. 18).

Muito embora as obras em estudo não estejam apenas delimitadas pelas cenas indicadas, elas transportam em seu interior elementos essenciais para que o leitor possa delinear as sugestões indicadas por Andrade. Note-se que em todas elas a comida é mencionada e há detalhes sobre o que está sendo oferecido ou que está sobre a mesa.

A Palavra, o Pão, a Água, o Vinho são todos elementos que podem remeter-nos aos ritos sagrados. Em **Escritura** (1990) o pão é citado três vezes como podemos observar no quadro acima.

O pão, de acordo com os autores Chevalier e Gheerbrant (2012, p. 681) é o “símbolo do alimento essencial” na vida das pessoas. No mesmo dicionário encontramos uma relação significativa entre o pão e a casa, segundo a tradição hebraica:

É tradição que **Beith-el**, *habitação divina*, que é pedra erguida de Jacó, se tenha transformado em **Beith-lehen**, *a casa do pão*. A casa de pedra é transformada em pão, isto é, a presença simbólica de Deus em presença *substancial*, em alimento espiritual, e não absolutamente material (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2012, p. 682, grifos dos autores).

No Lexikon (2013) no “Novo Testamento, Cristo é o “pão da vida que caiu do céu”. Pela transubstanciação eucarística, o pão ao lado do vinho, recebe no cristianismo seu significado mais sagrado” (p. 153, *grifo do autor*). Assim, para os cristãos ao comer o pão na ceia, come-se a carne do próprio Jesus Cristo. Portanto, todos os cristãos que comungam desse mesmo pão, tornam-se moradias, casas vivas de Deus.

Os autores Chevalier e Gheerbrant (2012, p.15) afirmam que a água pode ser considerada “fonte de vida, de purificação e de regenerescência”. De acordo com o Dicionário de Símbolos, Herder Lexikon (2013, p. 13), a água simboliza “a força de regenerescência e purificação física, psíquica e espiritual, tanto no islamismo, no hinduísmo, no budismo como no cristianismo”. O mesmo dicionário afirma que é também um símbolo de eternidade.

Assim, aos que vêm à casa de Maria e José já é dado experimentar essa possibilidade de renovação e saciedade para além do sentido físico, mas considerando todas as possíveis sedes humanas. Além disso, essa experiência pode levar os hóspedes a vivências com sabor de eternidade por meio da acolhida, de conversas, confidências.

Em Saramago (1991) podemos analisar a hospitalidade no momento em que o anjo/mendigo se apresenta à Maria. O ápice dessa relação é iniciado com a comida. É a partir do momento em que Maria oferece-lhe alimento, como veremos no trecho a seguir, que a narrativa ganha força e a presença do mendigo costura todo o romance:

Contudo, das lentilhas com cebola picada e das papas de grão-de-bico que estavam para ser o seu jantar, tirou Maria uma boa porção para uma tigela e foi levá-la ao mendigo, que se sentou no chão, a comer, de fora da porta, donde não passara (SARAMAGO, 1991, p. 32).

Apesar de, aparentemente, o estranho/estrangeiro permanecer do lado de fora daquela casa, ele foi um constante hóspede das moradas interiores de Maria, José e posteriormente, do próprio Jesus.

O diálogo que se seguiu a partir da oferta do alimento, ficou entre os dois. Um diálogo íntimo, enigmático e misterioso. Coisas que não eram dignas às mulheres daquele contexto. Mas Maria foi considerada digna e capaz de tamanha experiência, talvez porque ela, em um gesto de grande generosidade abriu mão de boa parte de seu jantar, para saciar um desconhecido faminto. Provavelmente esse gesto seja um sinal da grandeza interior daquela pobre mulher, que mereceu aquela grandiosa visita. E apesar de toda dúvida e curiosidade nascida no coração de José e, posteriormente, dos vizinhos, apenas a Maria foi dado a vivenciar o sublime momento. Entretanto, aquela Verdade atormenta seus pensamentos e a faz sentir-se só, apesar de preenchida pela semente da vida:

Maria tenta compreender a estranha sensação de carência que vem experimentando desde que anunciou ao marido a sua gravidez. Não uma ausência interior, por certo, porque de mais sabe ela que se encontra, a partir de agora, e no sentido mais exacto do termo, ocupada, mas precisamente uma ausência exterior, como se o mundo, de um momento para outro, se tivesse apagado ou posto à distância (SARAMAGO, 1991, p. 37).

Nesse contexto podemos perceber que, para que a presença do estrangeiro seja sentida pelos membros da casa, não é necessário que ele permaneça por muito tempo, e talvez, nem que penetre o interior físico da moradia. Pois basta a presença do alimento partilhado e da relação estabelecida no ato de preparar, servir e comer, para que uma intimidade seja colocada e aquele estranho se torne familiar e presente, mesmo quando ali não mais está.

Os trechos abaixo apresentam o quanto o anjo/mendigo tornou-se hóspede interior nas moradas de Maria e José. Na primeira o narrador está dizendo sobre Maria:

Despertou em sobressalto, porque no sono, subitamente, vindo duma treva maior, lhe apareceu o rosto do mendigo, e depois aquele seu grande corpo coberto de farrapos, o anjo, se anjo era, entrara no sonho sem se anunciar, nem sequer por uma fortuita lembrança, e ali estava a olhá-la, com um ar absorto, talvez também uma levíssima expressão de interrogativa curiosidade, ou nem mesmo isso, que o tempo de notá-lo viera e passara, e agora o coração de Maria palpitava como uma ave assustada, e ela não sabia se tivera medo ou se alguém lhe dissera ao ouvido uma inesperada e embaraçosa palavra (SARAMAGO, 1991, p. 50-51).

E a outra é uma experiência feita por José:

lembrara-se do homem que dois dias antes vira, num rápido instante, caminhar ao lado da mulher, esse mendigo que os perseguia desde o anúncio da gravidez de Maria, pois agora José não tinha dúvidas de que, mesmo não tendo voltado a aparecer até ao dia em que ele próprio pudera vê-lo, o misterioso personagem sempre estivera, ao longo dos nove meses de gestação, nos pensamentos de Maria (SARAMAGO, 1991, p. 70).

Ao reconhecer a importância do interior da intimidade do lar, Grassi afirma que nenhum estranho ou estrangeiro pode transgredir a soleira de um lar sem tornar-se hostil. Assim, a hospitalidade acontece a partir da abertura da privacidade e familiaridade da casa ao que vem de fora: "um estrangeiro não pode entrar diretamente no interior da intimidade de um lar, aguarda no umbral da porta que o

convidem, pela palavra e pelo gesto, a entrar. A hospitalidade é o gesto de autorização” (GRASSI, 2011, p. 48).

No entanto, após aprovada a passagem da soleira da casa, e do convite ao hóspede para que ele venha à mesa, centro da alimentação de todos na casa, esta situação desaparece permanecendo apenas a permissão do dono para que outro se atreva em seu domínio. Uma vez dentro da moradia, não se sabe ao certo o que esperar do hóspede ou do hospedeiro. Por isso, a hospitalidade é carregada de incerteza e até mesmo possíveis hostilidades.

Segundo Marie Claire Grassi (2011), “o lar, a refeição, os alimentos, têm como função também abrir para quem não é da família o círculo doméstico, inscrevê-lo na comunidade familiar [...] É ao lar que o estrangeiro deve ser conduzido, lá recebido, regalado” (VERNANT, 1991, apud, GRASSI, 2011, p. 50).

Para Mircea Eliade (1992), a casa tem um valor sagrado ao homem: “como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológicos” (ELIADE, 1992, p.32).

Em consonância com Eliade (1992) o filósofo e poeta francês Gaston Bachelard, em sua obra **A Poética do Espaço** (1998) afirma que a casa é o primeiro universo do homem:

[...] é preciso dizer como habitamos o nosso espaço vital de acordo com todas as dialéticas da vida, como nos enraizamos, dia a dia, num “canto do mundo” [...] Porque a casa é o nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos (BACHELARD, 1998, p. 24, grifo do autor).

Para o mesmo autor, a casa é um local de precioso benefício, pois permite ao homem sonhar e vivenciar lembranças, além de garantir a possibilidade de encontrar-se consigo mesmo, em profundidade. Assim, por permitir que o homem transcenda e se eleve a outras experiências, a casa também é um espaço da manifestação do Sagrado.

O sonho ou devaneio é incontrollável e, de certa maneira, perigoso. Uma vez que não impõe limites ou barreiras, não é mensurável e por isso mesmo torna-se encantador e irresistível ao ser humano. Para Bachelard (1998), a casa é uma das maiores forças integradoras do homem, tornando-o mais harmônico, uno:

Nosso objetivo está claro agora: pretendemos mostrar que a casa é uma das maiores (forças) de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. [...] Na vida do homem, a casa afasta contingências, multiplica seus conceitos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. É corpo e é alma. É o primeiro mundo do ser humano. Antes de ser "jogado no mundo", como o professam as metafísicas apressadas, o homem é colocado no berço da casa (BACHELARD, 1998, p. 26, grifo do autor).

Pensar no hóspede, na hospitalidade, leva-nos a refletir sobre a casa, o local da hospedagem. Como vimos, existe a casa física, constituída de tijolos e cimento ou barro. Mas também existe aquela morada interior, presente especialmente na narrativa de José Saramago. Vamos analisar um pouco sobre os aspectos físicos das casas nas obras para depois olhar o ser humano como morada e o seu interior como local também de acolhida e hospitalidade, ou não.

Segundo o Chevalier e Gheerbrant, a casa "está no centro do mundo, ela é a imagem do universo. [...] A casa significa o ser interior, segundo Bachelard; seus andares, seu porão e sótão simbolizam diversos **estados de alma**" (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2012, p. 196-197, grifo dos autores).

A pesquisadora Alana Gouvêa (2017) em sua dissertação defendida no Programa de Mestrado em Letras, pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), intitulada: **A casa mineira como um canto do mundo: da Inocência de Taunay à universalidade do espaço** (2017), reflete que a casa como objeto palpável se concretiza em uma edificação de areia, cimento, ferro, madeira, pedra, entre outros componentes. Mas é o homem, com sua própria experiência e subjetividade que torna esse espaço físico um local de recolhimento, descanso, compartilhamento de alegrias e tristezas, de onde surge então a intimidade característica de cada casa em particular.

É desse modo que nasce o tempero de cada lugar, sua individualidade e ao mesmo tempo, aquilo que é característico e inerente a todas as casas. N' **O Evangelho segundo Jesus Cristo**, de Saramago (1991) podemos encontrar uma descrição do espaço físico da casa de José e Maria:

A frincha da porta fazia parte da casa, como as paredes ou o tecto, como o foro ou o chão de terra apisoada (JS, 1991). [...] em uma **casa** igual a quase todas, como um cubo torto **feito de tijolos e barro, pobre entre pobres**. [...] Com o propósito de poupar alguma coisa nos materiais, tinham-na construído na encosta da colina, apoiada ao declive, escavado pelo lado de dentro, deste modo se criando uma parede completa, a fundeira, com a

vantagem adicional de ficar facilitado o acesso à açoteia que formava o tecto (SARAMAGO, 1991, p. 21, grifos nossos).

Era uma casa simples, pobre e que não tinha cama para os seus moradores: o jovem casal. A narrativa afirma que mesmo sendo José, um carpinteiro, não consertava uma frincha da porta, por onde entrava uma luz vinda de fora. E foi naquela pobre casa que o mendigo/anjo encontrou acolhida para saciar sua fome. É também nessa casa que Maria e José acolhem seus vizinhos e confiam-na a eles:

Maria veio para Chua e lhe disse que entrasse na casa, que queria pedir-lhe conselho sobre uma lâ que ali tinha para cardar, e José, querendo emendar a secura com que havia falado, disse a Ananias, Peço-te, como bom vizinho, que durante minha ausência veles pela minha casa [...] Respondeu Ananias que sim, ficasse ele descansado, que da casa lhe cuidaria como se sua própria fosse (SARAMAGO, 1991, p. 48-49).

De acordo com o artigo **Choupana: rusticidade e felicidade** (2011), de Simone Bernard-Griffiths, as choupanas, ou seja, casas pobres, em sua simplicidade e forte contato com a natureza, promovem uma sensação de bem-estar e de acolhimento justamente porque não estão presentes nelas, elementos supérfluos. Assim, o foco mantém-se na hospitalidade e no encantamento:

[...] três tonalidades fundamentais, de fato, se impõem imediatamente: a rusticidade acarretada pela origem descritiva do lexema derivado de 'colmo', a exigüidade, a pobreza. Essas três características perduram até nossos dias e determinam o essencial da fenomenologia da choupana concebida como lugar de hospitalidade (BERNARD-GRIFFITHS, 2011, p. 435, grifo do autor).

Para exemplificar essa simplicidade das choupanas e a busca pelo que é essencial no ambiente de um lar pode-se destacar o trecho de **Escritura** (1990) em que demonstra exatamente a acolhida a partir do simples, do cotidiano do lar:

E para os amigos que por ali rompiam, a casa de José e Maria a todos acolhia pelo que nela havia apenas de essencial: sobre a mesa, uma bilha suando sede ao lado de um vaso de amaranço; um par de cadeiras com almofada e encosto; longo banco para pequenos descansos. Assim, o resto do vazio era preenchido por intenso e respirável azul (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

Nota-se pelo trecho acima, inclusive, o quanto a mesa é representada como o espaço da acolhida, por excelência. É lá que está o centro do lar e onde a hospitalidade acontece de fato. É na mesa, que a família se coloca também em

comunhão uns com os outros.

Já na casa da família, no conto **Jesus** (1970), a mesa e o seu contexto são representados pela presença do alimento e do diálogo ao redor da partilha do pão. Enquanto a família ceava, toda a narrativa acontecia e o menino contava aos pais todas as suas aventuras daquele dia, ao encontrar um ninho de Pintassilgo.

A casa também é um "ninho" e esse "é o símbolo do acolhimento e do repouso; na iconografia medieval, os pássaros nos ninhos simbolizam frequentemente a paz no Paraíso", (LEXIKON, 2013, p. 144). Para Mircea Eliade, "o 'ninho' implica rebanhos, filhos e um 'lar'; numa palavra, simboliza o mundo familiar, social, econômico" (ELIADE, 1992, p. 88).

Gaston Bachelard afirma que: "[...] contemplando o ninho, estamos na origem de uma confiança no mundo [...] Nossa casa é um ninho no mundo. [...] o sonhador pode dizer: o mundo é o ninho do homem" (BACHELARD, 1998, p. 115-116).

Tanto em **Escritura** (1990) quanto no conto **Jesus** (1970) o ninho se faz presente. No primeiro, a palavra é citada duas vezes: "[...] prolongando o dia nos ninhos dos bem-te-vis – viajava o arcanjo em asas claras, pelo luminoso entardecer. [...] Nos ninhos, os ovos se adiantavam em filhotes" (QUEIRÓS, 1990, não paginado).

Já no conto, o ninho é o motivo de toda a narrativa: "Sei um ninho!" (TORGA, 1970, p. 68) dita pela criança protagonista do conto, é uma das primeiras frases do conto. E ali, naquele contexto, o ninho é apresentado como um lugar do aconchego, da vida, da novidade, da surpresa. Essas características se fazem presentes também quando o narrador refere-se ao colo da Mãe, repleto de aconchego e amor.

Esse aconchego e acolhida do(s) ninho(s) também são encontradas no romance de José Saramago, quando o narrador apresenta outro tipo de **ninho**, por ocasião do nascimento do menino Jesus: "só quem nunca teve a felicidade de dormir numa manjedoura ignora que nada há no mundo que pareça mais com um berço" (SARAMAGO, 1991, p. 82).

No trecho mais adiante, no conto, o narrador diz que o menino, por fim, "pôs amorosamente o passarinho entre a penugem da cama, e desceu. E agora, um nada comprometido, mas cheio da sua felicidade, sabia um ninho" (TORGA, 1970, p. 69). O ninho do pássaro e o ninho do lar: ambos demonstram a possibilidade da acolhida, do afeto, da liberdade para a vida.

Essa pertença ao ninho pode ser observada também na relação do menino com sua Mãe, pelo trecho: “E tanto se encheu da imagem do pintassilgo, tanto olhou a roca, o fuso e aqueles dedos destros e maravilhosos, que daí a pouco deixou cair a cabeça tonta de sono no regaço virgem da Mãe” (TORGA, 1970, p. 69). Da mesma forma que o Pintassilgo é colocado na **cama**, lugar destinado ao sono e permeado de aconchego, o menino, em **Jesus** (1970), encontra seu descanso e repouso no colo de sua Mãe.

Em seguida, após narrar todo o acontecido aos seus pais – o fato de ter encontrado ninho no alto de um cedro e escalado o mesmo afim de tocá-lo – o menino deseja apenas descansar lembrando-se do Pintassilgo e observando com "deslumbramento" a Mãe:

Isso, e ao mesmo tempo olhar cheio de deslumbramento os dedos da Mãe, que, alvos de neve, fiavam linho. E tanto se encheu da imagem do pintassilgo, tanto olhou a roca, o fuso, e aqueles dedos destros e maravilhosos, que daí a pouco deixou cair a cabeça tonta de sono no regaço virgem da Mãe (TORGA, 1970, p. 69).

O feminino e a maternidade estão presentes nas três narrativas. Merecem destaque maior, uma vez que possibilitam outras maneiras de compreender a própria casa, a mesa e o alimento. Desse modo, na próxima seção buscaremos apresentar mulheres presentes nas obras, aqui analisadas, para além dos recortes aqui estabelecidos. Além disso, traremos reflexões sobre outras narrativas, a partir da perspectiva do regional e universal.



## 4 UMA PALAVRA DEPOIS DAS PALAVRAS: A ESCRITURA E AS OUTRAS ESCRITAS

Até aqui buscamos apresentar as três narrativas em exame nesta dissertação a saber **Jesus** (1970), **Escritura** (1990) e **O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991), sob a concepção da sacralidade da literatura a partir do cotidiano. Ao longo das análises, notamos a marcante presença do **feminino**, com um lugar específico, em suas características. No contexto da **casa**, da **mesa** e do **alimento**, a mulher, espelha, sobremaneira, o que aqui consideramos Sagrado.

Propomo-nos, também, num segundo momento, trazer trechos de outras obras, que não são necessariamente influenciadas pela **Bíblia**, para nelas analisarmos a sacralidade. Destacaremos diferentes representações da **casa**, mas igualmente a **falta de uma moradia**, da **mesa farta de alimentos** e a presença da **fome**. Assim, apresentaremos o **feminino** especialmente a partir da relação entre **hospitalidade e hostilidade**.

Tais situações de ausências, faltas e errâncias, constitutivas de toda a trajetória existencial do ser humano, são temas que podem ser analisados sob o viés da Literatura como uma experiência transcendente e sagrada. O leitor, ao deparar-se com situações ameaçadoras, intrigantes ou desesperadoras, tem a oportunidade de refletir sobre sua própria existência e reinventar-se.

### 4.1 UMA OUTRA ESCRITURA: A DIMENSÃO DO FEMININO COMO SAGRADO

As mulheres têm uns outros modos de pensar,  
talvez seja por o nosso corpo ser diferente, deve  
ser isso, sim, deve ser isso  
(SARAMAGO, 1991)

A mulher e a terra, o feminino e a descendência, a origem e a sobrevivência, aparecem como elementos primordiais de diversas sociedades antigas, realçando as características da natureza que se vinculam a esse mesmo traço feminino. Tudo isso está próximo do que se pode entender das culturas antigas, onde a mulher estava essencialmente ligada à terra e à agricultura, sendo que os trabalhos referentes a essa esfera eram todos realizados por ela. Neste sentido, não é incomum que a

presença do feminino fosse, no mais das vezes, ligada a uma presença sagrada, até mesmo pelo mistério da concepção e gravidez.

A visão histórica da pessoa da mulher como alguém destinada aos afazeres domésticos, à maternidade incondicional e à sensibilidade, é uma especificidade cultural. Assim, sob a influência da sociedade patriarcal ocidental, a visão do feminino presente nas obras é aquela destinada ao serviço, ao despojamento de si mesma em prol dos outros, ao zelo com os afazeres domésticos e filhos.

No que se refere ao contexto religioso, é possível observar o papel do feminino que muitas vezes foi interpretado a partir da submissão ao homem, do silêncio, da reclusão e obediência, atribuindo à **Bíblia** grande parte desses valores. Uma voz de contrapartida, contudo, pode ser ouvida na tese doutoral de Altamir Celio de Andrade. Ali, o autor examina o quanto a **Bíblia** fala das mulheres e do seu forte protagonismo, bem diferente do que a tradição buscou considerar. Sua tese, defendida em março de 2013, no programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), teve como título: **Narrativas sobre mulheres: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais**. Nessa tese, o autor investiga, a partir de sete mulheres bíblicas (Sara, Rebeca, Hagar, Tamar, Sifrah, Fuah e Rute) as estratégias de sobrevivência protagonizadas por elas com o intuito de demonstrar sua força e importância para a tradição de Israel.

A imagem de Maria, ao longo da Tradição cristã, foi moldada com características de uma mulher silenciosa e resignada, serva e submissa à vontade de Deus. Entretanto, não se pode afirmar que seja esse o papel destinado às mulheres na literatura bíblica. O que houve, na realidade, foi uma interpretação – não raro tendenciosa – ao longo da história, determinando os lugares, as vozes e os papéis destinados ao feminino na sociedade cristã que se pretendiam criar.

Assim, vemos nas obras literárias ocidentais um importante meio para verificarmos o forte lugar de submissão, serviço e até mesmo inferioridade da mulher em relação ao homem, influenciadas pela tradição judaico-cristã.

Nas obras analisadas nesta dissertação fica bem claro, em nível de exemplo, o que ora afirmamos. Em **Escritura** (1990) no capítulo intitulado **Anunciação**, um anjo anuncia a gravidez de Maria. Neste momento, o narrador afirma que a mulher estava isenta de desejos e vontades. Assim, “definitivamente livre, Maria se fez serva” (QUEIRÓS, 1990, não paginado). No conto de Miguel Torga (1970), **Jesus**,

no que diz respeito à representação do feminino, encontramos uma figura acolhedora, cheia de atenção e cuidados. Com uma sensível diferença nos comportamentos da mãe e do pai:

Comiam todos o caldo, recolhidos e calados, quando o menino disse:

- Sei um ninho!

**A Mãe levantou para ele os olhos negros, a interrogar. O Pai, esse, perdido no alheamento costumado, nem ouviu.** Mas o pequeno, ou para responder à Mãe, ou para acordar o Pai, repetiu:

- Sei um ninho!

**O velho ergueu finalmente as pálpebras pesadas, e ficou atento, também. [...] A Mãe bebia as palavras do filho, a beijá-lo todo com a luz da alma. O Pai regressou ao caldo** (TORGA, 1970, p. 79, grifos nossos).

O zelo e atenção maternos são destacados e colocados em oposição ao cansaço do pai diante do filho e de suas novidades. É notável a intenção do narrador em destacar o gesto feminino de acolhida e interesse pelo outro, em contraposição à figura masculina rude e distraída.

N'O **Evangelho segundo Jesus Cristo** (1991), a diferença entre homem e mulher é frisada a todo instante. Trechos onde há um menosprezo ao feminino são constantes ao longo da narrativa:

Louvado sejas tu, Senhor, nosso Deus, rei do universo, por não me teres feito mulher. Ora, a estas alturas, Deus já nem no pátio devia estar, pois não tremeram as paredes da casa, não desabaram, nem a terra se abriu. Apenas, pela primeira vez, se ouviu Maria, e humildemente dizia, como de mulheres se espera que seja sempre a voz, Louvado sejas tu, Senhor, que me fizeste conforme a tua vontade (SARAMAGO, 1991, p. 27).

Este é o momento em que o casal eleva preces a Deus, onde Maria deveria ter a voz baixa, falar pouco e aceitar com resignação o fato de ter nascido mulher. Fato esse considerado uma espécie de **castigo** ao levarmos em conta as palavras de José. Em outros espaços, o narrador fala sobre esses papéis de modo velado, mas continuamente irônico:

Ao contrário de José, seu marido, Maria não é piedosa nem justa, porém não é sua a culpa dessas mazelas morais, a culpa é da língua que fala, senão dos homens que a inventaram, pois nela as palavras justo e piedoso, simplesmente, não têm feminino (SARAMAGO, 1991, p. 31).

Mais adiante, no romance, o narrador apresenta uma resposta de Maria ao questionamento do marido a respeito da presença do mendigo e às suas misteriosas

palavras: “Sou mulher, não sei explicar” (SARAMAGO, 1991, p. 34). Há, ainda, outro trecho em que mostra o nível de relação estabelecida entre um homem e mulher, segundo as tradições daquele contexto social e histórico. José, em pensamentos, refletia:

Na hora da morte se hão-de pedir contas ao varão por cada conversa desnecessária que tiver tido com sua mulher, Interrogou-se José sobre se esta conversa com Maria poderia ser contada no número das necessárias, e, tendo concluído que sim, tomando em consideração a singularidade do acontecimento, jurou no entanto a si mesmo não esquecer nunca as santas palavras do rabi seu homónimo, convém dizer que Josephat é o mesmo que José, para não ter de estar com remorsos tardios à hora da morte, praza a Deus seja ela descansada. (SARAMAGO, 1991, p.35).

Desse modo podemos inferir que o casal se relacionava com pouca intimidade e diálogo. Não passava do cumprimento de normas e preceitos, uma vez que o destaque a seguir deixa claro o incômodo do marido mediante a esposa:

intimidava-o a ideia de ter de ir enfrentar-se sozinho com a mulher, por aquele seu modo particular de estar agora, de olhos baixos, é certo, segundo manda a discrição, mas também com uma indisfarçável expressão provocadora, a expressão de quem sabe mais do que tenciona dizer, mas quer que se note. Em verdade, em verdade vos digo, não há limites para a malícia das mulheres, sobretudo as mais inocentes (SARAMAGO, 1991, p.39).

As afirmações do narrador n’**O Evangelho Segundo Jesus Cristo** (1991), apresentam uma crítica ao papel definido para a mulher dentro da sociedade ocidental. Entretanto, há uma clara intenção em fazer com que as mulheres ganhem especial destaque na narrativa, muitas vezes por meio de ironias. Assim, algumas das situações vivenciadas ao longo de todo o romance, bem como as atitudes mais nobres, nascem do coração das mulheres: tanto de Maria, mãe de Jesus, quanto de Maria de Magdala, mais adiante.

Sabemos que diante do recorte até a página 84 do romance de Saramago, essa personagem não apareceria na presente análise, entretanto, não podemos deixar de trazê-la como exemplo.

Avançando na leitura no romance de Saramago encontramos o jovem Jesus, filho de Maria e José, que saiu de casa em busca de respostas para suas questões existenciais. Andando nas proximidades da aldeia de Magdala ele sofreu um acidente em frente à porta de uma “casa que ali havia, afastada das outras, como se

não quisesse aproximar delas, ou elas a repelisses” (SARAMAGO, 1991, p. 277). Vendo que o sangue não parava de escorrer, Jesus pôs-se a chamar pelo morador e surgiu uma mulher, que ficou surpresa, uma vez que, segundo o narrador, ela estava habituada a quem entrasse “pela casa adentro, sem bater, [...] pois esta mulher é uma prostituta e o respeito que deve à sua profissão manda-lhe que feche a porta da casa quando recebe um cliente” (SARAMAGO, 1991, p. 277).

A mulher convidou Jesus a entrar para tratar-lhe a ferida. As palavras tecidas na sequência da trama são significativas. Ela acolheu Jesus em sua casa e em seu corpo. Assim, Maria Madalena foi também morada de Jesus, que **conheceu** mulher pela primeira vez. Ali, permaneceram por oito dias, nos quais ela manteve um sinal na porta para que ninguém mais entrasse.

Apesar da intimidade entre eles, Jesus nunca falava de sua história familiar, mesmo que Maria o pedisse com insistência. O momento em que ele teve coragem e sentiu-se livre para dizer sobre tais assuntos “era um fim de tarde, estavam no pátio a **comer**” (SARAMAGO, 1991, p. 286, grifo nosso). Mais uma vez podemos notar a presença do alimento como sinal de intimidade e comunhão, como meio para abertura do coração humano e possibilidade de transformação.

No último dia de Jesus naquela casa, Maria de Magdala – não mais estranha hospedeira –, serviu-lhe comida e sentou-se com ele para comerem juntos. Nesse trecho, há um destaque do narrador ao afirmar que os dois viveram ali, naquela “casa fechada”, dividindo e multiplicando entre si “os sentimentos e os gestos, os espaços, as sensações, sem excessivos respeitos de regra, norma ou lei [...] um mundo à simples imagem e semelhança de homem e mulher” (SARAMAGO, 1991, p. 290).

Na casa da Madalena, o Sagrado manifestou-se por meio da partilha, da acolhida, das relações, sem normas, sem religião ou preceitos. A própria vida do casal, em sua intimidade, é outro mundo. As experiências ali vividas podem criar e legitimar, igualmente, outros mundos. Mircea Eliade (1992) interpreta a casa como um mundo. Nas palavras do historiador das religiões,

se instalar em qualquer parte, construir uma aldeia ou simplesmente uma casa representa uma decisão grave, pois isso compromete a própria existência do homem: trata-se, em suma, de criar seu próprio “mundo” e assumir a responsabilidade de mantê-lo e renová-lo (ELIADE, 1992, p. 32).

Quando lemos todo o romance de Saramago, podemos perceber que naqueles oito dias em que Jesus foi hospedado na casa de Maria Madalena, foi sendo criado um novo mundo para os dois. Jesus e Madalena exibem um modelo de relação, enquanto casal, pouco comum para a época. Basta compararmos com a maneira com que os pais de Jesus, José e Maria, relacionavam-se e que já apresentamos brevemente.

Jesus eleva a dignidade de Maria de Magdala que, além de já carregar o fardo de ter nascido mulher – considerada uma condição inferior para aquela cultura – ainda era ferida e marcada pelo preconceito de sua antiga profissão. Em uma cena, por exemplo, Jesus afirma à Maria Madalena: “Não há na minha alma um pensamento que não o conheças, é, portanto, justo que saibas que pensamentos teve minha mãe a meu respeito, assim poupar-me-ás o trabalho de tos contar depois” (SARAMAGO, 1991, p. 323).

Maria de Magdala não era mãe, mas em um momento da narrativa, vê-se refletindo sobre o vínculo materno de Maria com Jesus, comparando-o com o seu:

Sentada na pedra, à espera de que Jesus volte da pesca, Maria de Magdala pensa em Maria de Nazaré [...] Maria de Magdala não conhece, de experiência sua, o amor da mãe pelo seu filho, conheceu, enfim, o amor da mulher pelo seu homem, depois de tudo, antes, haver aprendido e praticado do amor falso, dos mil modos de não amor. Quer a Jesus como mulher, mas desejaria querê-lo também como mãe, talvez porque a sua idade não esteja tão longe assim da idade da mãe verdadeira (SARAMAGO, 1991, p. 330).

O papel da **mãe** na sociedade pode ser entendido sob diferentes aspectos, alterando-se de acordo com determinada cultura. Hoje em dia, há aqueles que já conseguem olhar para a maternidade e reconhecer suas dificuldades e renúncias. Diferente daqueles que possuem uma visão idealizada, sobre o que representa a maternidade na vida da mulher. Mas independente da visão que se tenha, fato é que, uma vez grávida, a mulher torna-se verdadeira morada/habitação de um hóspede completamente estranho e novo, mas ao mesmo tempo, completamente conhecido e familiar.

Emmanuel Levinas (1980, p. 138) afirma que a “mulher é a condição do recolhimento, da interioridade da casa e da habitação”, ou seja, todas as relações de alteridade e hospitalidade podem ser consideradas pertencentes à ordem do feminino. O seu próprio corpo, em sua interioridade, pode vir a tornar-se uma casa/habitação. Desse modo, a mulher passa a vivenciar o ápice da hospitalidade. E

pelos meios naturais e biológicos, apenas o corpo feminino consegue hospedar a vida. Uma circunstância nada pequena, quando refletimos sobre a mulher, e sobre sua presença na literatura.

Nas narrativas de Bartolomeu de Queirós (1990) e de José Saramago (1991), o momento da fecundação da mulher ganha destaque. Maria torna-se verdadeira morada, carregando por longo e sofrido percurso, um hóspede, seu filho. É bastante sugestivo para nosso estudo sobre a fecundidade da **Palavra** o fato de Maria abrigar uma nova vida em seu interior, por meio de uma fecundação nada habitual. Afinal, segundo a tradição, Maria trouxe em seu ventre o próprio filho de Deus gerado pela força da Palavra. Desse modo, ela pode ser considerada uma das primeiras pessoas a experimentar concretamente o poder da Palavra fecundadora em seu corpo e sua alma. Sendo, conseqüentemente, morada e casa dessa mesma Palavra, já que “a casa é também um símbolo feminino, com o sentido de refúgio, de mãe, de proteção, de seio maternal” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2012, p. 197).

Vimos anteriormente que a concepção de “Palavra fecundadora”, enquanto “verbo que traz o germe da criação, [...] se encontra nas concepções cosmogônicas de muitos povos” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 679). Assim, Maria torna-se o símbolo daquela que foi fecundada pelo Verbo, alimentada por Ele e trouxe-O à luz.

Em Bartolomeu de Queirós (1990), um anjo anuncia: “Ave, Maria cheia de graça. Darás à luz um filho chamado Jesus” (QUEIRÓS, 1990, não paginado). Naquele momento, a partir do mensageiro “enviado do eterno” (QUEIRÓS, 1990, não paginado) Maria é fecundada pelo Verbo e a Palavra torna-se carne em seu ventre:

Seduzida pelo recado do céu, **fertilizada pela palavra**, a Senhora se trancou em festas. E o sol, iluminando do poente essa anunciação, projetou a sombra de Gabriel por sobre a terra. O que era santo e asa, no chão era sombra e cruz. O futuro doeu na alegria da Mãe. Maria que aprendera a decifrar os sinais no livro de Ana, leu em sombras sinuosas o caminho do calvário (QUEIRÓS, 1991, não paginado, grifo nosso).

É necessário refletir sobre a especificidade da mulher e do seu ventre, enquanto primeira habitação da vida. No caso de Maria, segundo a narrativa de Bartolomeu de Queirós (1990), a fecundação deu-se pela **palavra**.

Em Saramago (1991), há um trecho que apresenta a anunciação da gravidez de Maria pelo Anjo/Mendigo. Mas antes dessa cena há uma narrativa que que sinaliza o possível instante da fecundação de Maria:

José, perplexo, olhou o vulto da mulher, estranhando-lhe o sono pesado, ela que o mais ligeiro ruído fazia despertar, como um pássaro. **Era como se uma força exterior, descendo, ou pairando, sobre Maria, lhe comprimisse o corpo contra o solo, porém não tanto que a imobilizasse por completo, notava-se mesmo, apesar da penumbra, que a percorriam súbitos estremecimentos, como a água de um tanque tocada pelo vento** (SARAMAGO, 1991, p. 23 grifos nossos).<sup>4</sup>

Após constatar que algo diferente acontecia com sua mulher, José se levanta e vai para fora da casa. Ali, uma narrativa é construída ao redor de eventos extraordinários e sagrados, acontecidos no mesmo instante em que Maria estava dormindo profundamente como se uma **força exterior** viesse sobre ela:

Olhou José o céu, e em seu coração pasmou. [...] Em sua vida, José nunca vira um céu como este, [...] Encheu-se-lhe o coração de temor, imaginou que o mundo ia acabar, [...] Então, o céu começou a mudar. [...] e de súbito o espaço explodiu num vento luminoso, multiplicou-se em lanças de ouro, ferindo em cheio e trespassando as nuvens, que, sem saber-se porquê nem quando, haviam crescido, tornadas formidáveis, barcas gigantescas arvorando incandescentes velas e vogando num céu enfim liberto. **Desafogou-se, já sem medos, a alma de José, os olhos dilataram-se-lhe de assombro e reverência,** [...] Um sopro de vento ali mesmo nascido bateu na cara de José, agitou-lhe os pêlos da barba, sacudiu-lhe a túnica, e depois girou à volta dele como um espojinho atravessando o deserto, ou isto que assim lhe parecia não era mais do que o aturdimento causado por uma súbita turbulência do sangue, o arrepiamento sinuoso que lhe estava percorrendo o dorso como um dedo de fogo [...] Como se se movesse no interior da rodopiante coluna de ar, José entrou em casa, cerrou a porta atrás de si, e ali ficou encostado por um minuto, aguardando que os olhos se habituassem à meia penumbra. Ao lado dele, a candeia brilhava palidamente, quase sem irradiar luz, inútil (SARAMAGO, 1991, p. 24-25, grifos nossos).

Ao retornar à casa, José encontra sua esposa acordada, de costas, atenta, parecendo esperar. Nesse instante, José se aproxima dela e os dois em silêncio, têm uma breve relação sexual. O narrador, no mesmo momento, afirma que Maria poderia já ter aberto as pernas durante o profundo sonho e, para o ato conjugal, manteve-as assim. E mais adiante, há uma provocação irônica a respeito desse ato

---

<sup>4</sup> Nesse trecho é possível fazermos uma intertextualidade com a fecundação de Maria, narrada no pelo **Evangelho de Lucas**, por ocasião de sua fecundação: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra” (Lc 1, 35).



carnal. Afinal, as carnes dos esposos, ao se encontrarem e gerarem ali mesmo, a vida, em nada perde no sentido do Sagrado, para aquela manifestação extraordinária de ventos, céus e terras.

Deus, que está em toda a parte, estava ali, mas, sendo aquilo que é, um puro espírito, não podia ver como a pele de um tocava a pele do outro, como a carne dele penetrou a carne dela, criadas uma e outra para isso mesmo, e, provavelmente, já nem lá se encontraria quando a semente sagrada de José se derramou no sagrado interior de Maria, sagrados ambos por serem a fonte e a taça da vida, em verdade há coisas que o próprio Deus não entende, embora as tivesse criado (SARAMAGO, 1991, p. 27).

O próprio narrador afirma a sacralidade dessa experiência, mas mostra igualmente, o quanto Deus não a vê dessa forma. E a figura de Deus é sempre apresentada como aquele que desvaloriza e inferioriza a mulher.

Jesus, ao contrário, é apresentado como aquele que busca considerar o seu valor, dando-lhe dignidade e até mesmo igualdade na relação amorosa. E ele o faz influenciado pelas conversas com o Diabo, que se denomina **Pastor** e pela relação íntima que estabelece com Maria de Magdala. Jesus encontra hospedagem, não só na casa física, mas no coração dessa mulher e ela o faz perceber outras possibilidades de caminho, outras interpretações da própria vida e fé.

Já no conto **Jesus** (1970), de Miguel Torga, não há mulheres grávidas, nem fecundação. Mas no mesmo livro de Miguel Torga, há outro conto, denominado **Madalena** (1970), que merece destaque. Nele, há uma mulher que ficou grávida de um homem com quem havia se deitado casualmente. Segundo a impressão da mulher, ele apenas desejava seu corpo e jamais a assumiria, ou ao filho.

Assim, ela não contou a ninguém sobre a gravidez, mas “fechou-se em casa, com a desculpa de andar adoentada, e aguardou que chegasse o momento de largar” (TORGA, 1970, p.44). Ela deseja abandonar a criança. A gravidez, para aquela mulher não foi motivo de alegria, de festa e de vida. Mas ao contrário, foi sinal de solidão, hostilidade e morte.

Além de fechar-se na sua própria casa, ela, enquanto nova casa para aquele filho, também se fechava à vida. E o fazia com dor e sofrimento, talvez contra a própria vontade. Pois “à noite, na cama, é que em vez de passar contas passava lágrimas... como vivia só, ninguém, felizmente, dava nas suas mágoas” (TORGA, 1970, p.44). A casa de Madalena era o único lugar seguro, em que poderia ser ela

mesma e sofrer suas angústias e dores. Sua casa era Sagrada e a acolhia com seus mais íntimos segredos.

Chegando o momento do nascimento, ela precisou enfrentar a hostilidade da rua. Saiu de madrugada, esperando não encontrar ninguém da aldeia. Estava decidida a ter o filho na casa de uma conhecida e depois decidir o que fazer com ele, pois “preferia morrer, a ficar nas bocas do mundo” (TORGA, 1970, p. 41). Provavelmente, a sociedade jamais a acolheria com esse filho que carregava em seu ventre.

No caminho, já sob um sol escaldante, sentia muita sede. Pensava apenas na água: “tivesse ela à mão a fonte da Tenaria, um olho marinho que fartava os lameiros ficava na mesma, água a jorros com que matar a sede da boca, do peito, da barriga, do corpo inteiro, e tudo seria simples...” (TORGA, 1970, p. 45). Em seguida, a mulher dá à luz, ali mesmo no caminho, ao seu filho morto. Ela se recuperou, enterrou o seu segredo, com os próprios pés e percebeu que era hora de regressar. Voltar à aldeia e “matar aquela sede sem fim na fonte fresca da Tenaria” (TORGA, 1970, p.47)<sup>5</sup>.

Assim, ao invés de mesa farta, como na casa de Maria e José, mesmo que na pobreza e simplicidade, para Madalena faltava o essencial: a água. A água que no texto de Bartolomeu de Queirós estava à mesa do casal, para quem ali se achegasse, era tudo o que desejava aquela mulher. Talvez a falta dessa água pudesse ser considerada a falta da própria acolhida, do amor, da essência da vida. Madalena está só, ao contrário das outras mulheres nessa análise. Não houve encontro como aquele entre Jesus e Maria de Magdala, que a fizesse desejar ser mãe. A maternidade era, naquela situação, uma pena e castigo, da qual queria se livrar o quanto antes e da maneira mais discreta possível.

Esse caminho vivenciado pelo fato de tornar-se mãe, nas narrativas de Torga, Saramago e Queirós, é marcado pelas sombras da insegurança e da solidão. Assim, a maternidade não é compreendida a partir do sentido religioso, do ser **agraciado**, mas sim, no sentido de tornar-se receptáculo de uma vida que, por si só, será fonte de alegrias e tristezas. Assim, essas mulheres se aproximam no que há de mais Sagrado: as suas próprias vidas. Repletas de marcas e feridas, pela geração de novas vidas e decisões de preservá-las ou não.

---

<sup>5</sup> Este trecho sugere uma intertextualidade com a história de Hagar, contada em Gn16 e 21. Ali, a serva de Abraão e de Sara é mandada embora para morrer no deserto com seu filho Ismael.

#### 4.2 O PEREGRINO, O LIVRO E A MESA: ENTRE O REGIONAL E O UNIVERSAL

Diante das análises realizadas até então pudemos observar o quanto a **casa**, a **mesa**, o **alimento** e o **feminino** estão presentes nas narrativas, sejam elas regionais ou universais. Objetivamos compreender o Sagrado literário manifestado inclusive em situações de sofrimento e dor.

Iniciamos essa discussão a partir de outro livro de Bartolomeu Campos de Queirós, **Vermelho Amargo** (2011). Há um narrador personagem, na voz de um menino que apresenta a relação conflituosa com sua madrasta, bem como toda a saudade e boas lembranças da mãe, a partir do tomate que ela corta para o almoço:

A madrasta retalhava o tomate em fatias, assim finas, capaz de envenenar a todos. Era possível entrever o arroz branco do outro lado do tomate, tamanha a sua transparência (...). Afiando a faca no cimento frio da pia, ela cortava o tomate vermelho, sanguíneo, maduro, como se degolasse cada um de nós (QUEIRÓS, 2011, p. 09).

O momento da refeição torna-se o espaço da narrativa por excelência. E todo o contexto da alimentação é marcado por expressões de certa tortura e hostilidade. O menino via naquela mulher uma figura amedrontadora e oposta a tudo o que sua mãe lhe havia transmitido. Desse modo, o feminino no referido livro possui uma representação contrastante, sendo a mãe falecida, apresentada quase que de modo angelical e a madrasta diabólica.

Ela decapitava um tomate para cada refeição. Isso depois de tomar do martelo e espancar, com a força de seus músculos, os bifes. Batia forte tornando possível escutar o ruído na rua. O martelar violento avisava aos vizinhos que comeríamos carne no almoço. Eu padecia pelo medo do martelo e a violência da mulher ao açoitar a carne (QUEIRÓS, 2011, p. 23).

Na escolha das mais terríveis palavras para caracterizar os gestos da madrasta com os alimentos, pode-se perceber o quanto aquele momento levava a criança a vivenciar, no campo das lembranças e sentimentos, um outro ambiente e até mesmo um outro mundo. Como é possível verificar nas palavras do narrador:

Havia a cidade, a madrasta, a faca, o tomate e o fantasma. A mãe morta ressuscitava das louças, das flores, dos armários, das cadeiras, das panelas, das manchas dos retratos retirados da parede, das gargantas das galinhas. E ressurgia encarnada em nós, sua prolongada herança. Impossível para a madrasta assassinar o fantasma, que inaugurava seu

ciúme, sem passar por nós, engolidores do seu ódio. Ao cortar o tomate – ela fazia exercitando um faz de conta. [...] E a palavra – basta uma só palavra – é flecha para sangrar o abstrato morto. Há, contudo, dores que a palavra não esgota ao dizê-las (QUEIRÓS, 2011, p. 22).

E assim, o leitor, ao deparar-se com palavras que, segundo o narrador não esgotam tudo aquilo que ele sente, como por exemplo: **degolasse, tomar o martelo e espancar, medo, violência, açoitar a carne, sangrar, morto, dores** entre outras; é capaz de sentir um pouco daquela dor. Uma dor alimentada a cada dia, a partir da mesa do almoço de uma família órfã de mãe.

Desse modo, o autor mineiro apresenta uma narrativa no contexto familiar, numa situação corriqueira à mesa, para apresentar experiências torturantes, fortes e que também não deixam de evocar o Sagrado. Uma vez que ao manifestar experiências existenciais, situações relacionadas às angústias e saudades, por exemplo, a presente arte literária toca o leitor de modo a levá-lo a penetrar outros espaços interiores e exteriores, recriando histórias e vivências.

Nessa mesma direção há o conto denominado **O Hóspede**, do escritor carioca Lúcio de Mendonça (1854-1909), com uma narrativa intrigante e violenta. Nesse conto, um viajante cobrador de impostos, cansado e **morto de fome**, passava à procura de um lugar para comer e dormir naquela noite. Ao lado de uma venda, havia uma casa "pequena, tosca e suja, dum velho casal português, que ali se fixara". Entretanto, "antes, porém, de sentar-se à mesa, onde já fumegava o feijão com couves e a canjiquinha, pediu que lhe trouxessem uma peneira" (MENDONÇA, 2009, p. 172). Nessa peneira, o viajante colocou grande quantidade de dinheiro, de bastante valor. E nesse mesmo instante percebeu que o casal também estava faminto por outro tipo de alimento: "Ao levar à boca uma colherada, surpreendeu à porta da saleta o olhar aceso **com que lhe comiam o estendal das notas, a velha portuguesa**, que o servia, **e o marido**, que entrava com uma garrafa de vinho" (MENDONÇA, 2009, p. 172, grifos nossos).

Quando o viajante percebe algo de sinistro no ar, ao redor da mesa e da sua ceia, assim que se viu só, juntou as notas e colocou-as no próprio bolso. A partir do momento em que a "casa sossegou em silêncio [...] saltou pela janela com os arreios e a mala à cabeça, foi ao pastinho fechado, selou a besta e tocou para a cidade".

Sem saber que o hóspede havia fugido pela madrugada e que o filho deles havia retornado e já dormia na cama que antes era destinada ao hóspede, o casal

entra no quarto e no silêncio da habitação, "soaram, soturnas, repetidas, machadadas rápidas, uma, duas, três, muitas, regulares a princípio depois desatinadas" (MENDONÇA, 2009, p. 173).

Nesse contexto, a casa, a mesa e o alimento são, também, o centro da narrativa. E a fome de dinheiro do casal acolhedor, levou-os a cometer o assassinato do seu próprio filho. Um conto com um final terrível e inesperado pode levar a inúmeras reflexões existenciais a respeito da casa que acolhe, da atitude hostil que se torna uma possibilidade, tanto sob a perspectiva do hóspede, quanto do hospedeiro. A casa não foi um local de acolhida; a mesa, muito menos.

Na verdade, foi ao redor da mesa, durante a ceia, que o plano fatal nasceu e foi alimentado: "tão cobiçoso era o olhar de ambos, que coou na alma do rapaz um frio de medo e um clarão de pressentimento" (MENDONÇA, 2009, p. 172).

No que diz respeito à mulher e ao marido, nota-se determinada cumplicidade e companheirismo, uma vez que tramam o assassinato do hóspede. E há, também, a figura materna que, ao invés de proporcionar vida, cuidado e proteção, é a assassina do seu próprio filho, mesmo que o faça sem intenção ou enganada. O motivo dessa morte, podemos inferir, foi a grande fome e cobiça pelo dinheiro. Fome essa que se faz tão presente na sociedade e na vida humana, comprometendo decisões e caminhos.

Outra narrativa que aborda a questão do estrangeiro, da habitação, da mesa, do alimento e do feminino é: **Baucis e Filêmon**, nascida do contexto da mitologia grega e presente n'**O Livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis**, de Thomas Bulfinch (2006).

Nela, Júpiter e Mercúrio em forma humana e sem asas, andaram por uma região como viajantes a procura de abrigo. Mas todas as casas continuaram de portas fechadas. Apenas "uma moradia humilde acolheu-os, uma pequena choupana, onde uma piedosa velha, Baucis, e seu marido, Filêmon, unidos quando jovens, haviam envelhecido juntos" (BULFINCH, 2006, p. 59). Apesar de toda a simplicidade e pobreza, o casal pôs-se a servir aqueles dois viajantes. Ela,

retirou as brasas do meio das cinzas e reavivou o fogo, alimentando-o com folhas e casco seco de madeira. [...] Seu marido colheu algumas ervas na horta e a velha preparou-as para a panela. Filêmon tirou com um gancho um naco de toucinho que pendia da chaminé, cortou um pedacinho e colocou-o na panela com as ervas, deixando o restante para outra ocasião.

Encheram, em seguida, de água quente uma gamela de faia, a fim de que os hóspedes pudessem lavar-se (BULFINCH, 2006, p. 59-60).

Além de todo o cuidado, carinho e atenção dispensados aos hóspedes, colocaram uma almofada e uma toalha que era destinada para ocasiões especiais, por cima de seus bancos. Em seguida, a mulher idosa, trazendo um avental, pôs a mesa e depois os alimentos:

passou sobre ela [a mesa] algumas ervas de cheiro agradável, e foram colocadas algumas azeitonas da casta Minerva, algumas conservas em vinagre, e acrescentaram-se rabanetes e queijo, com ovos esquentados no borralho. O repasto foi servido em pratos de barro, e uma bilha de barro, com copos de madeira, achava-se entre as travessas. Quando tudo ficou pronto, colocou-se na mesa a sopa fumegante. Ajuntou-se algum vinho, não do mais velho, e, por sobremesa, maçãs e mel silvestre (BULFINCH, 2006, p.60).

O casal assombrou-se quando percebeu que o vinho, à medida que era servido, ia sendo renovado no jarro. Assim, "tomados de terror, Baucis e Filêmon reconheceram seus hóspedes celestiais" (BULFINCH, 2006, p. 60). Eis uma narrativa universal carregada de elementos do contexto da casa, da acolhida, da mesa farta, do feminino e do serviço ao hóspede. E esse serviço não é destinado à mulher, nessa narrativa. Mas ao contrário, tanto Baucis, quanto Filêmon se colocam à disposição para a organização da casa, da mesa e da refeição.

Assim, vemos diferentes textos mineiros, brasileiros ou estrangeiros que abordam a mesa, a casa, o alimento e o feminino. Cada uma com suas especificidades, mas que remetem a aspectos cotidianos e intrinsecamente humanos. E, por isso mesmo, são Sagrados ao leitor. Pois como afirma Mircea Eliade:

a existência cotidiana e o "pequeno mundo" que ela envolve – a casa com seus utensílios, a rotina diária e seus gestos etc. – são suscetíveis de ser valorizados no plano religioso e metafísico. É a vida imediata, de todos os dias, que é transfigurada na experiência de um homem religioso: o homem descobre por todo lado uma "cifra". Até o gesto mais habitual pode significar um ato espiritual. A sacralidade no cotidiano (ELIADE, 1992, p. 88).

É esse cotidiano da vida humana, narrado em obras literárias, que significa a experiência do leitor em transcendência. É a descoberta de novos mundos, a possibilidade de reinventar-se e de transformar as relações que faz das palavras literárias fonte de vida e alimento para o leitor. Pois cada livro pode ser considerado

um repositório de memórias, um meio de transcender os limites de tempo e espaço, um local para reflexão e criatividade, um arquivo da nossa experiência e da dos outros, uma fonte de iluminação, felicidade e, às vezes, consolo, uma crônica de eventos passados, presentes e futuros, um espelho, uma companhia, um professor, uma invocação dos mortos, um divertimento, o livro em suas várias encarnações, da placa de barro à página eletrônica, tem servido há bastante tempo como metáfora para muitos de nossos conceitos e realizações essenciais (MANGUEL, 2017, p. 20)

Na sociedade ocidental, a linguagem escrita é a principal forma de manter uma determinada tradição, cultura e mitos. Assim, a palavra ganha força de criação e transformação. Segundo Alberto Manguel, escritor, ensaísta e crítico literário argentino é por meio da metáfora que os homens conseguem se comunicar, pois a linguagem pura não dá conta de expressar tudo o que vivemos, sentimos e sonhamos. Segundo ele, sociedades letradas, “baseadas na palavra escrita, desenvolveram uma metáfora central para designar a relação percebida entre os seres humanos e seu universo: **o mundo como um livro que devemos ler**” (MANGUEL, 2017, p. 14, grifos nossos).

Compreender o mundo como um livro é também uma maneira de perceber, nessa metáfora, a possibilidade de manifestação do Sagrado, uma vez que “a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo”: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência” (ELIADE, 1992, p. 36).

Ao considerarmos o livro como metáfora do mundo e a experiência do Sagrado como experiência capaz de fundar um novo mundo, torna-se possível sugerir que ao ler um livro, o leitor torna-se criador/transformador do seu próprio espaço:

A metáfora do mundo como livro confirma adequadamente nossa impressão de que o espaço ao nosso redor comporta significado e de que cada paisagem conta uma história, iluminando o ato da leitura com o sentido de decifração não apenas das palavras na página, mas do próprio mundo. Mundo e texto, viagem e leitura, são imagens concomitantes, facilmente evocadas na imaginação. Tanto a viagem como a leitura se desenrolam no tempo, tanto o mundo como o texto definem um espaço. [...] O leitor, assim, é tanto aquele que viaja pelo mundo como aquele que viaja pela vida [...] (MANGUEL, 2017, p. 55).

Assim, como um meio de projeção ou transporte do homem para além do seu próprio contexto, do seu próprio mundo, a literatura permite um encontro com

diferentes situações cotidianas. São encontros inesperados, com enredos e personagens até então desconhecidos, mas que se tornam hóspedes de nossa própria existência. A pessoa do leitor transforma-se à medida que vai mergulhando nas páginas de cada livro.

Desse modo, cada novo livro lido, cada nova experiência compartilhada com o narrador de uma obra literária pode abrir um espaço muito particular para que o ser humano transcenda, rompa com estruturas rígidas e consolidadas, para reinventar novos modos de fazer e ser. Concordamos com Manguel, quando este afirma que:

Os leitores precisam aceitar que vastos territórios da imaginação podem ser atravessados no espaço de um parágrafo, e séculos podem transcorrer numa única oração. Eles podem ser retidos num lugar por dezenas de páginas, ou podem passar uma eternidade letrada no curso de apenas um volume. A experiência da leitura reflete a impressão flutuante de estar nesse mundo de sonho, de distância e proximidade, de passado, presente e futuro (MANGUEL, 2017, p. 38).

Independente de abordarem temas religiosos, todas as narrativas apresentadas e aquelas que o leitor tiver contato ao longo da sua existência, podem trazer algo do Sagrado: o assombro e o mistério, o encanto ou medo, a dor e a alegria, por exemplo. Acreditamos que a presença do Sagrado na literatura está na medida em que ela aborda o cotidiano do ser humano, ao mesmo tempo em que toca em suas questões indecifráveis e conflitantes. A palavra tem o poder, por si só, de tornar-se alimento para a vida.



## 5 CONCLUSÃO

As argumentações apresentadas nesta dissertação foram orientadas pela hipótese de que o Sagrado se manifesta na vida do ser humano a partir de diferentes situações e instrumentos, sendo a Literatura um deles. Buscamos compreender o que há de Sagrado em escrituras nascidas sob inspiração bíblica para além da sua eventual ligação com o religioso. E as obras escolhidas possibilitaram-nos explorar traços do cotidiano do ser humano, como por exemplo, a **casa**, a **mesa**, o **alimento** e o **feminino**, presentes em narrativas regionais ou universais.

Ao longo dos estudos e pesquisas foi possível identificar que o homem busca o Sagrado desde os primórdios da humanidade, encontrando-o nos mais distintos espaços ou situações, inclusive nas palavras literárias. Percebemos, diante disso, um variado número de estudos que visam relacionar a Teologia e a Literatura, mas são raros aqueles que trazem ao campo dos estudos literários concepções de Sagrado que não sejam delimitadas pelo contexto religioso.

Desse modo, dentro de um Programa de Mestrado em Letras tais reflexões se apresentam como possíveis caminhos para uma aproximação entre a concepção não confessional do Sagrado e a Literatura regional ou universal.

Portanto, intentamos não apresentar uma pesquisa teológica sobre o Sagrado, mas uma leitura literária de obras com inspiração bíblica. Acreditamos ter demonstrado que a sacralidade está no cotidiano, nas situações do dia a dia. Manifesta-se na mesa, no partir do pão, nos encontros com o outro, no feminino, por exemplo. Assim, quando narradas literariamente, tocam o leitor em suas próprias aspirações e vivências. A escolha dos textos deveu-se ao propósito de analisar o Sagrado desconsiderando a visão teológica da Bíblia, mas sim, a literária.

Destacamos, de modo geral, os autores que, com seus pensamentos, contribuíram para uma melhor compreensão do horizonte traçado para esta pesquisa, dentre eles: Mircea Eliade, Yuval Noah Harari, Catherine Clément e Julia Kristeva, Suzi Frankl Sperber e Alberto Manguel, por exemplo. Eles orientaram as reflexões a respeito da sacralidade que pode ser compreendida como um caminho de busca espiritual individual, muitas vezes desvinculado do religioso, ou ainda como uma experiência cotidiana na vida dos homens.

Buscamos discutir na segunda seção desta dissertação alguns conceitos acerca do Sagrado, da religiosidade, da espiritualidade e da palavra literária enquanto meio de aproximação do homem com o transcendente. A relevância desta seção se faz notar mediante à necessidade de elucidar trabalhos que abordem conceituações acerca do Sagrado não teológico. Além de apresentar os autores, estudiosos do Sagrado, destacamos a Literatura enquanto espaço propício para sua manifestação. Nesse contexto, compreendemos o caráter literário da Bíblia, que a torna um instrumento de possível experiência sagrada, por meio de suas palavras.

Já na terceira seção, aprofundamo-nos nas narrativas de Miguel Torga, José Saramago e Bartolomeu de Queirós, visando observar o Sagrado a partir do cotidiano da vida das pessoas, como a casa, a mesa e o alimento. Foi possível compreender tanto nas obras portuguesas quanto na mineira que esses aspectos são revestidos de hospitalidade/hostilidade, intimidade/distanciamento e diálogos/silêncios. Experiências que levam os escritores e leitores a refletirem sobre suas próprias vivências, permeadas de situações angustiantes e consoladoras, de tristezas e alegrias.

A seção final contemplou a presença do **feminino** nas três obras escolhidas para esse trabalho de dissertação, sendo que trouxemos, também, outros recortes de José Saramago e Miguel Torga. As análises foram feitas a partir da concepção de que o próprio corpo da mulher se torna uma habitação e fonte de alimento para novas vidas. Refletimos igualmente, que a maternidade, segundo a literatura, nem sempre é uma experiência positiva ou motivo de júbilo.

Outro ponto presente nessa quarta seção foi a reflexão sobre o livro enquanto metáfora do mundo, bem como sobre o peregrino e a mesa, onde buscamos compreender a hospitalidade e o feminino nesse contexto. Nesse mesmo tópico trouxemos narrativas regionais e universais, diferentes daquelas anteriores, visando a desvinculação da influência bíblica na compreensão do Sagrado.

As obras que serviram de mote e sustentação para a pesquisa permitiram demonstrar que não é preciso negligenciar um ou outro aspecto da análise, mas entender que o conjunto de pontos de vista, seja ele religioso ou não, colabora para uma leitura de mundo mais clara e ampla. Este foi o interesse deste trabalho de pesquisa.

Enfim, destacamos que o fator que evidencia a pertinência dessas abordagens está, justamente, no reconhecimento de situações cotidianas que se

apresentam como motivos para uma literatura que devolve o ser humano a ele mesmo. Compreendemos, com isso, que tais situações tocam a intimidade humana, perpassando a mesa, o alimento, o feminino, a hospitalidade e o Sagrado.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANNO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRADE, Altamir Celio de. Narrativas sobre Hospitalidade: algumas cenas n'O Hobbit e na Bíblia. **Verbo de Minas**. Juiz de Fora, v. 13, n. 22. 2012, p. 16-31. Disponível em: <<https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/article/view/413/581>> Acesso em: 28 jan 2018.

\_\_\_\_\_. **Narrativas sobre mulheres**: amizade, hospitalidade e diáspora em textos bíblicos fundacionais. Tese (Doutorado em Letras). 195 f. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2013.

ANDRESEN, Sophia Mello B. **A noite de Natal**. Porto: Figueirinhas, 1996.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BASTOS, Baptista. **José Saramago**: aproximação a um retrato. Lisboa: Dom Quixote, 1996.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone. Choupana. Rusticidade e felicidade. In: MONTANDON, Alain. **O livro da hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo: Editora SENAC, 2011, p. 453-470.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002

BRANDÃO, Eli (Org.). **Litteratheos**. Campina Grande: Ed. Livro Rápido, 2007.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: histórias de deuses e heróis. Tradução David Jardim. Rio de Janeiro: Edioro, 2006.

CABRITA, Maria da Conceição Vaz Serra Pontes. Miguel Torga: "Uma criatura de esperança". Revista **ACOALFaplp**: acolhendo a alfabetização nos Países de Língua portuguesa. São Paulo, ano 2, n. 4, 2008. p. 278-300. Disponível em: <<http://www.acoalfaplp.org>> Acesso em 25 mar 2017.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Tradução Vera da Costa e Silva; Raul de Sá Barbosa; Angela Melim; Lucia Melim. 27ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. **O feminino e o sagrado**. Tradução Raquel Gutiérrez. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DEL PICCHIA, Beatriz; BALIEIRO, Cristina. **O feminino e o sagrado**: mulheres na jornada do herói. São Paulo: Ágora, 2010.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Bosque Proibido**. Tradução Maria Leonor Buescu. Lisboa: Ulisseia, 1963.

\_\_\_\_\_. **La prueba Del laberinto**. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet. Paris: Pierre Belfond. Tradução ao espanhol de J. Valente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**: essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Symbolism, The Sacred, and The Arts**. New York: The Continuum Publishing Company, 1985.

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

FRIEIRO, Eduardo. **Feijão, angu e couve**: ensaio sobre a comida dos mineiros. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1982.

GASPARI, Silvana. Tecendo comparações entre teologia e literatura. In: FERRAZ, Salma. (org). **Pólen do divino**: Textos de Teologia e Literatura. Blumenau: Edifurb. Florianópolis. FAPESC, 2011.

GÓES, Lúcia Pimentel. **Olhar de Descoberta**: Proposta analítica de livros que concentram várias linguagens. São Paulo, Paulinas, 2003.

GRASSI, Marie-Claire. Hospitalidade: transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain. **O livro da Hospitalidade**: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas. Tradução: Marcos Bagno e Lea Zylberlicht. São Paulo. Editora Senac. 2011.

GOUVÊA, Alana Adães de. **A casa mineira como um canto do mundo**: da Inocência de Taunay à universalidade do espaço. 139 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**: uma breve história da humanidade. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

\_\_\_\_\_. **Homo Deus**: uma breve história do amanhã. Tradução Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras. 2016.

JERÔNIMO. Breviarium in psalmos, Salmo 147; PL 26, 1334.

KIRCHNER, Renato. A caminho do pensamento e da poesia. **Theoria**: revista eletrônica de filosofia. 1º ed., 2009, p. 11-35. Disponível em: <[http://www.theoria.com.br/edicao0109/A\\_Caminho\\_do\\_Pensamento\\_e\\_da\\_Poesia.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0109/A_Caminho_do_Pensamento_e_da_Poesia.pdf).> Acesso em: 10 out. 2017.

KUSCHEL, Karl-Josef. Os Escritores e as Escrituras: retratos Teológico-Literários. Tradução Paulo Astor Soeth, Maurício Cardoso, Elvira Horstmeyer, Ana Lúcia Welters. São Paulo: Loyola, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de Símbolos**. Tradução Erlon José Paschoal. 7ª ed. São Paulo: Editora Pensamento Cultrix, 2013.

LOPES, Cristiano Camilo; MEDEIROS, Juliana Pádua Silva. Entre o ser, o ter e o fazer: uma análise da obra Zé Diferente. In: COELHO, Nelly Novaes; CUNHA, Maria Zilda; BASEIO, Maria Auxiliadora. (Org.). **Tecendo Literatura**: entre olhares e vozes. 1ed. São Paulo: Editora FFLCH/USP Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013, v. 1, p. 81-92.

LOPES, Cristiano Camilo. **O sagrado na literatura infantil e juvenil em processo de transformação**: da ordem humanista/religiosa das origens para o novo homem em formação em nosso tempo. 107 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

LOSSO, Eduardo Guerreiro Brito. **Teologia negativa e Theodor Adorno**: a secularização da mística na arte moderna. 343 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

MAFFESOLI, Michel. Mesa, Espaço de Comunicação. In: DIAS, Celia Maria de Moraes (org). **Hospitalidade**: reflexões e perspectivas. 1ª ed. São Paulo, Barueri: Editora Manole Ltda, 2002, p. 131-136.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. O sagrado na poesia e na religião. In: FERRAZ, Salma (org). **Pólen do Divino**: textos de Teologia e Literatura. Blumenau. Edifurb, Florianópolis. FAPESC, 2011, p. 35-48.

MANGUEL, Alberto. **O leitor como metáfora**: o viajante, a torre e a traça. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.

MENDONÇA, Lúcio de. O hóspede. In: COSTA, Flávio Moreira da. **Os melhores contos brasileiros de todos os tempos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 171-173.

NEDEL, Paulo Augusto. **O Evangelho Segundo o Narrador**: o Papel do Narrador em O Evangelho Segundo Jesus Cristo de José Saramago. Dissertação (Mestrado em Literaturas brasileira, portuguesa e luso-africana). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2006.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, [19--].

\_\_\_\_\_. **O Sagrado**: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional. Tradução Prócoro Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAULA, Nilma Morcerf de. Introdução ao conceito de hospitalidade em serviços de alimentação. In: \_\_\_\_\_. **Hospitalidade**: reflexões e perspectivas. Org. Celia Maria de Moraes Dias. 1ª ed. São Paulo, Barueri: Editora Manole Ltda, 2002, p. 69-82.

QUEIRÓS, Bartolomeu Campos de. **Escritura**. São Paulo: Quinteto Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. **Diário de Classe**. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. **Vermelho Amargo**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. A literatura é feita de fantasia. Tudo o que penso, posso escrever. **Revista Palavra**: SESC literatura em revista. Rio de Janeiro, ano 4, n. 3, 2012. p. 15-19.

SAMPAIO, Márcio. **Bartolomeu Campos de Queirós**: uma inquietude encantadora. Dossiê FNLIJ, São Paulo. 2012.

SARAMAGO, José apud REIS, Carlos. O diálogo com a História. In: **O conhecimento da literatura**. Coimbra: Almedina, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho Segundo Jesus Cristo**. Lisboa: Editora Caminho, 1991.

\_\_\_\_\_. **Cadernos de Lanzarote**. Diário II. Lisboa: Caminho, 1995.

SIQUEIRA, Viviane Almeida. **A experiência da jovialidade**: uma cruzada poética. 86 f. Dissertação. (Mestrado em Letras: Ciências da Literatura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

SOUZA, Vitor Chaves de. A narrativa que constitui mundos: a literatura de Mircea Eliade. **Horizonte**: revista eletrônica. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p. 255-267, jan./mar. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2820/3549>> Acesso em: 10 abr 2017.

SPERBER, Suzi Frank. Como delimitar o sagrado na escrita? Às voltas com os universais. **Ipotesi**: revista eletrônica. Juiz de Fora, v. 16, p. 11-23, 2012. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaipotesi/files/2011/05/CAP01-11-23.pdf>> Acesso em: 15 mar 2017.

\_\_\_\_\_. **O espaço do sagrado e a poesia**: a outra margem de Drummond. São Paulo: Humanitas, 2003. p. 887-898. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/75317296/O-Sagrado-e-a-Poesia-Drummond>> Acesso em: 10 abr jan 2018.



TORGA, Miguel. Jesus. In:\_\_\_\_\_. **Bichos**. Alfragide: Editorial Caminho, 1970. p.76-81.

VERNANT, Jean Pierre; VIDAL- NAQUET, Pierre. **La Grèce ancienne**. 2 vols. Paris: Editions du Seuil, 1991.