

**CENTRO UNIVERSITÁRIO ACADEMIA
JORGE LUIS DUARTE**

**DAS LITURGIAS DO RIO EM UMA LEITURA DE MORTE E VIDA SEVERINA:
AUTO DE NATAL PERNAMBUCANO E O EVANGELHO DE JOÃO**

Juiz de Fora
2021

JORGE LUIS DUARTE

**DAS LITURGIAS DO RIO EM UMA LEITURA DE MORTE E VIDA SEVERINA:
AUTO DE NATAL PERNAMBUCANO E O EVANGELHO DE JOÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, pelo Centro Universitário Academia – UniAcademia, área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura Brasileira: tradição e ruptura, realizada no 1º semestre de 2021.

Orientador: Prof. Dr. Édimo de Almeida Pereira

Juiz de Fora

2021

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca – UniAcademia

D812

Duarte, Jorge Luis,

Das liturgias do rio em uma leitura de Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano e o Evangelho de João / Jorge Luis Duarte, orientador: Dr. Édimo de Almeida Pereira.- Juiz de Fora: 2020.

126 p.

Dissertação (Mestrado – Mestrado em Letras: Literatura brasileira) – Centro Universitário UniAcademia, 2021.

1. Evangelho de João. 2. João Cabral de Melo Neto. 3. Literatura Brasileira. 4. Metáfora. 5. Teologia-litúrgica. I. Pereira, Édimo de Almeida, orient. II. Título.

CDD: 869.1

FOLHA DE APROVAÇÃO

DUARTE, Jorge Luis. **Das liturgias do rio em uma leitura de Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano e o Evangelho de João. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras, do Centro Universitário Academia – UniAcademia, área de concentração: Literatura Brasileira. Linha de pesquisa: Literatura Brasileira: tradição e ruptura, realizada no 1º semestre de 2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Édimo de Almeida Pereira
Centro Universitário Academia – UniAcademia



Prof. Dr. Altamir Celio de Andrade
Centro Universitário Academia – UniAcademia



Prof.^a Dra. Maria Inês de Castro Millen
Centro Universitário Academia – Seminário Santo Antônio

Aprovada em 16/04/2021.

Dedico este trabalho, com muito amor, à
minha família, aos meus amigos e às
minhas amigas.

AGRADECIMENTOS

A Deus, escondido nos versos.

À minha família, onde pude crescer e descobrir a beleza da simplicidade, pelo incentivo de sempre. Em especial à minha Mãe e minha Irmã, pelos pensamentos positivos e orações.

Aos meus amigos e amigas, aqui representados pela Alessandra, Águida, Josmara e Luciane, pela companhia e companheirismo. Pessoas que vieram somente para acrescentar na minha história, os momentos de estudo, partilha e lazer que sempre me acompanharão. Momentos todos de muita felicidade.

À Igreja particular de Juiz de Fora, na pessoa do Arcebispo Dom Gil Antônio, por ter me concedido essa oportunidade em meio às tarefas próprias do sacerdócio.

Ao programa de Mestrado do Centro Universitário Academia – UniAcademia e a todos os professores que me acompanharam e acolheram com muito carinho e atenção. Estendo esse agradecimento aos funcionários que nos auxiliaram em diversos momentos com respeito, profissionalismo e com muita dedicação.

Aos membros da banca examinadora, agradeço a disponibilidade e contribuição. A presença de vocês enriquece esse caminho maiêutico que nunca está por se encerrar, mudam os mestres, mas o aluno sempre terá algo em si a trazer a luz.

À Professora Dra. Maria Inês de Castro Millen e à Professora Dra. Maria de Lourdes dos Santos Souza que, através de um olhar, uma palavra, nunca deixaram de me incentivar, sempre acreditaram em mim. A elas meu muito obrigado. São Doutoradas do Evangelho, porque têm em si a marca do amor de Deus.

Ao Padre Tarcísio Marcelino Ferreira Monay, quero expressar o quanto sua presença foi importante para este trabalho, suas palavras, conversas, horas perdidas para me mostrar que chegaria ao término dessa travessia. Sua fé, tranquilidade e sereno olhar muito contribuíram para que eu continuasse nesse caminho, nas diversas horas de desânimo.

Enfim, agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Édimo de Almeida Pereira, homem de muitas virtudes, porém a mais especial é a hospitalidade. Seu testemunho sempre ficará comigo. Sábio homem que, com paciência, não julga pelas aparências, nem se sentiu intimidado diante dos desafios impostos pela pesquisa proposta por esse orientando, mas se mostrou aberto e acolhedor. Foi

realmente um mestre que conduz o discípulo ao seu melhor. Obrigado professor, que bom Deus ter colocado você em meu caminho. Minhas orações como sacerdote, meu eterno agradecimento como aluno.

– Bom dia, disse o príncipezinho.

– Bom dia, disse o vendedor.

Era um vendedor de pílulas especiais que saciavam a sede. Toma-se uma por semana e não é mais preciso beber.

– Por que vendes isso? perguntou o príncipezinho.

– É uma grande economia de tempo, disse o vendedor. Os peritos calcularam. A gente ganha cinquenta e três minutos por semana.

– E o que se faz, então, com os cinquenta e três minutos?

– O que a gente quiser...

“Eu, pensou o príncipezinho, se tivesse cinquenta e três minutos para gastar, iria caminhando passo a passo, mãos no bolso, na direção de uma fonte...” (SAINT-EXUPÉRY, 2016, p. 93).

RESUMO

DUARTE, Jorge Luis. **Das liturgias do rio em uma leitura de Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano e o Evangelho de João. 126 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Letras). Centro Universitário Academia – UniAcademia, Juiz de Fora, 2021.

Na busca de uma leitura da obra **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), de João Cabral de Melo Neto, em contraponto com as **Bodas de Caná** (Jo 2,1-11), **Jesus e a Samaritana** (Jo 4,1-26), **A cura do enfermo de Bezata** (Jo 5, 1-18) e por fim, **O cego de nascença** – coletânea de narrativas bíblicas extraídas do **Evangelho de João**, debruçamo-nos sobre a tarefa de investigar a possibilidade de uma interpretação simbólica do rio e da água, representados na referida obra de João Cabral de Melo Neto e a leitura metafórica do Cristo como fonte e caminho da vida cristã contida nas mencionadas narrativas bíblicas. Ao elegermos o rio como imagem central de construção do texto cabralino, buscamos destacar o caminho que o personagem Severino perfaz em sua emigração do sertão para o Recife, de maneira a relacioná-lo com a Teologia-litúrgica, evidenciando nesse mister, os aspectos que possam nos levar a pensar não apenas na possibilidade da (re) construção do homem severino como também a respeito da própria (re) construção do homem em Cristo. Colocando em evidência, tanto na obra cabralina quanto nas narrativas bíblicas em questão, temas e imagens relativos ao rio e à água, bem como investigando a simbologia própria desses elementos e o percurso de vida empreendido pelo personagem Severino, pensamos na viabilidade de instigação de uma atitude de conscientização do homem acerca de sua natureza, de forma a que o indivíduo, mediante sua atuação no mundo e uma vez revestido do Cristo, torne-se também fonte da vida cristã, fonte essa capaz de emanar sinais de esperança, à medida que não se vê constituída na morte, mas na essência plena do ser. Nesse sentido, em seu caráter notadamente transdisciplinar, a presente dissertação buscou ainda identificar e analisar os aspectos literários e teológico-litúrgicos que se entrelaçam no âmbito do *corpus* literário mencionado, de maneira a verificar como o diálogo estabelecido entre a Literatura e a Teologia pode contribuir para o crescimento da pesquisa literária e o desenvolvimento de novas formas para se pensar a Liturgia cristã.

Palavras-chave: Evangelho de João. João Cabral de Melo Neto. Literatura Brasileira. Metáfora. Teologia-litúrgica.

ABSTRACT

DUARTE, Jorge Luis. **Das liturgias do rio em uma leitura de morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano e o Evangelho de João. 126 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Letras). Centro Universitário Academia – UniAcademia, Juiz de Fora, 2021.

In the search for a reading of the work **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano, by João Cabral de Melo Neto (1955), in contrast **Bodas de Caná** (Jo 2,1-11), **Jesus e a Samaritana** (Jo 4,1-26), **A cura do enfermo de Bezata** (Jo 5, 1-18) e por fim, **O cego de nascença** to the collection of biblical narratives extracted from the Gospel of João, we look in order to investigate the possibility of idealize a symbolic interpretation of the river and water represented in that poem and the metaphorical reading of Christ as the source and path of the Christian life contained in the biblical narratives. By choosing the river as the central image for the construction of the Cabralina text, we seek to highlight the path that the character Severino takes in his emigration from the hinterland to Recife, in order to relate it to liturgical theology, highlighting in this mister all the aspects that may lead us to think not only about the possibility of the (re) construction of the severe man but also about the own (re) construction of man in Christ. Putting in evidence, both in the Cabralina work and in the biblical narratives in question, themes and images related to the river and the water, as well as investigating the specific symbology of these elements and life path undertaken by the character Severino, we think about the viability of instigation an attitude awareness of man about his nature, so that the individual, through his action in the world and once coated with Christ, also becomes a source of Christian life, a source capable of emanating signs of hope, as it sees itself constituted in death, but in the full essence of being. In this sense, in its notably transdisciplinary character, the present dissertation also seeks to identify and analyze the literary and theological-liturgical aspects that intertwine within the scope of the mentioned literary corpus, in order to verify how the dialogue established between Literature and Theology can contribute to the growth of research and development of new ways to think about the Christian liturgy.

Keywords: Gospel of João. João Cabral de Melo Neto. Brazilian literature. Metaphor. Liturgical theology.

LISTA DE SIGLAS

Am	Amós
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CV	<i>Caritas in Veritate</i>
Ex	Êxodo
Gn	Gênesis
Is	Isaias
Jo	João
Jr	Jeremias
Lc	Lucas
Mt	Mateus
Nm	Números
Os	Oseias
Pr	Provérbios
Zc	Zacarias

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	MORTE E VIDA SEVERINA: UM AUTO DE NATAL E QUATRO NARRATIVAS BÍBLICAS DO EVANGELHO DE JOÃO.....	16
2.1	NOTAS SOBRE O AUTOR.....	20
2.2	UM AUTO DE NATAL PERNAMBUCANO.....	24
2.3	JOÃO, O DÍSCIPULO AMADO.....	31
2.4	QUATRO NARRATIVAS BÍBLICAS DO EVANGELHO DE JOÃO.....	38
3	LITERATURA E TEOLOGIA: UMA RELAÇÃO POSSÍVEL.....	57
3.1	A METÁFORA E A SIMBOLOGIA DA ÁGUA E DO RIO.....	68
3.2	DAS LITURGIAS DO RIO E A LITERATURA.....	77
3.3	DAS LITURGIAS DO RIO E A TEOLOGIA	91
4	DAS LITURGIAS DO RIO EM MORTE E VIDA SEVERINA E NAS NARRATIVAS DO DISCÍPULO AMADO.....	101
4.1	O RIO QUE SE APRESENTA NO CAMINHO SEVERINO.....	103
4.2	RIO E ÁGUA NAS NARRATIVAS DO DISCÍPULO AMADO.....	111
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
	REFERÊNCIAS.....	123

1 INTRODUÇÃO

A um rio sempre espera
um mais vasto e ancho mar

(MELO NETO, 2007, p. 17).

No processo de aperfeiçoamento das ciências, seja na área de humanas ou no campo lógico-científico, notamos que as variadas fontes e instrumentos de pesquisa têm como aspecto de observação primeiro de todas elas o humano. Muitas questões pertinentes a cada campo de conhecimento e seus conteúdos específicos têm por seu primeiro instrumental solucionar ou se debruçar sobre os dilemas da vida do homem e seus embates cotidianos. O homem, suas condições de vida, metas, experiências e capacidades constituem panoramas variados para o campo da investigação científica. Desse modo, para a Teologia e para a Literatura não poderia ser diferente. Por vezes o olhar despercebido talvez não consiga enxergar um sinal de encontro entre essas duas ciências: uma enriquecida pela tradição e a outra cercada por conteúdos e princípios próprios que se revelam na beleza das artes e ultrapassam a simples forma das letras. Se nos detivermos um pouco, seremos capazes de notar aspectos que se entrelaçam entre elas, tais como, o sentido de compreensão do humano, suas influências, hábitos e costumes. Existem alteridades a serem descortinadas, por meio do exercício que nos leva ao literário, ao mais profundo sentido.

Sabemos que a Literatura, por meio da linguagem, tem a força de transmitir a presença, extrapolar o que aparentemente é ficção, revelando o que poderíamos supor como certa verdade escondida na obra literária. Esse fato se dá porque o sentido simbólico redimensiona o caráter puramente literal da palavra, essa palavra ganha vida, história e contexto, ganha nomes e lugares, desconcerta o que aparentemente é o real. O símbolo, portanto “[...] é mais que simples sinal. Ele tem uma função mediadora fundamental” (MANZATTO, 1994, p. 21).

A mediação simbólica por vezes se torna complexa quando aparentemente nos destinamos a fixar o lugar que ele ocupa para ser desvendado, como se nos perguntássemos: esse símbolo é direcionado a que fator ou ordem? O que ele quer explicar? Mediação não se explica categoricamente numa ordem de fatores lógicos, mediação se destina para nós nesse momento para traçar caminhos que se

encontram em suas várias dimensões, ou seja, Literatura e Teologia, o humano, seus sentimentos e ações, o religioso e o profano, bem e mal, morte e vida. Talvez nos fosse mais confortável a estabilidade desse encontro em uma categoria de simples demonstração racional – Literatura se refere a isso e Teologia àquilo – em que cada uma seguisse seu caminho sem maiores desconcertos. Não seriam campos de conhecimento, e sim uma explanação qualquer de significados. A ordem a que nos propomos seguir no presente trabalho de dissertação é, pois, pesquisar e construir, porque a força antropológica contida tanto na Literatura quanto na Teologia é de especial capacidade geradora e de regeneração do ser.

A jornada de descortinar os encontros entre a Literatura e a Teologia se movimenta na riqueza em que se descobre a vida humana que pulsa, suas tensões, tramas, felicidades e querências. O lugar aqui é dinâmico, seguimos primeiramente a força da água, no drama da vida nordestina, no caminho de uma vida severina. Cabe-nos também um olhar a outros severinos não de nome, mas de vida. Posteriormente, apegamo-nos em nossa análise à imagem de um rio, fonte que se antropomorfiza e sinaliza, não apenas a existência, mas, sobretudo a persistência da vida por onde passa. Então, a metáfora do **Cristo fonte de água viva** ganha corpo nas narrativas bíblicas do **Evangelho de João**, o encontro com os pobres, doentes, cegos e condenados revela-se num caminho de transformação da morte para a vida.

Nos caminhos severinos, os sinais de morte e de vida demandam de nós percursos infinitos, uma verdadeira liturgia do homem. A Teologia se debruça sobre as verdades de fé, o dado da Revelação. Deus que toma parte do humano nasce literalmente de uma mulher, o verbo palavra, linguagem da vida. A Literatura dimensiona, torna grande e infinito um caminho de busca não esvaziada em sentidos, mas plena de uma coragem que desbrava o infinito código do humano. Um lugar, um personagem, uma prosa, um verso, a beleza, o triste e o infeliz, os diálogos. São tantas as possibilidades de abordagem, que escolhemos dentre elas, um singelo e simples caminho, o das águas. O rio Capibaribe, lugar do trabalho, das vidas que entrelaçam o encontro da Literatura e da Teologia que, juntas, esquecem-se de seus próprios caminhos para dar caminho ao desconhecido.

Dessa forma, o presente trabalho está estruturado em quatro seções. Após a **Introdução**, na seção intitulada **Morte e vida severina: um auto de natal e quatro narrativas bíblicas do Evangelho de João**, abordamos alguns aspectos sobre o escritor João Cabral de Melo Neto, perpassando algumas de suas obras, porém,

realçando de forma mais pontual o auto de Natal **Morte e vida severina**, trazendo ao diálogo e conhecimento do leitor as características próprias da escrita de João Cabral e da constituição da referida obra, a proposta de sua criação e seus principais aspectos e desenvolvimento. Ainda nessa seção, abordamos alguns elementos sobre a figura do evangelista João, a constituição de seus escritos, dentre eles as narrativas do **Evangelho** trabalhadas nessa dissertação. É importante ressaltarmos que a figura do **Discípulo amado** vinculada ao evangelista João faz parte de uma tradição que, em virtude de diversas situações, agregou a unidade entre as duas figuras sobre o mesmo homem.

Na terceira seção, **Literatura e Teologia: Uma relação possível**, traçamos algumas reflexões em torno dos conceitos de metáfora, símbolo e água, e seus possíveis desdobramentos na análise do *corpus* literário em questão. Em continuidade, abordamos, primeiramente, os aspectos gerais que marcam a trajetória do Severino retirante. Utilizando das metáforas que contextualizam as paisagens, os diálogos e vivências na constante dinâmica de morte e vida, realçamos o confronto existencial do humano em busca de suas realizações. Buscamos suscitar, assim, de modo particular, as diversas experiências sociais, éticas e políticas sobre as quais a mencionada obra cabralina nos leva a refletir, a partir do caminho Severino. Por fim, marcando o diálogo proposto entre a Literatura e a Teologia, por meio das narrativas do **Evangelho de João** aqui destacadas, realçamos também alguns aspectos do caminho do Cristo e seus encontros com os diversos personagens, procurando destacar o movimento de morte e de vida experienciado por estes. Quando analisamos o contexto das narrativas joaninas, notamos que muitas situações, tais como a exploração e os preconceitos e desigualdades são sinônimos de uma vida marcada por circunstâncias de morte que, assim como Severino, levam o indivíduo a tudo isso submetido à condição de carência de uma fonte que o conduza ao sentido de vida.

Na seção quatro, **Das liturgias do rio em Morte e vida severina e nas narrativas do discípulo amado**, em sua função deflagradora, a figura do rio nos possibilita compreender o contexto literário sob o prisma simbólico ritual. Empreendemos uma leitura das obras em questão, na vertente do caminho das águas, procurando elucidar, dessa maneira, as várias temáticas e contextos em que se sobressai a figura do humano e seus dilemas. Diferentemente da visão atribuída na seção anterior, o rio e a água se tornam a representação da passagem da morte

à vida. A partir dessa leitura, buscamos salientar na obra **Morte e vida severina** (2007) o contexto celebrativo que a todo momento vai sendo reafirmado em cada nova busca empreendida por Severino. Cada lugar e parada, com suas circunstâncias ligadas à morte, revelam também o sentido de vida e, portanto, vemos nesse movimento uma celebração, um ato sagrado da vida humana, procurando, desse modo, contribuir para um entendimento mais amplo da arte de celebrar. Por isso, ao buscarmos os elementos em que a água e o rio se tornam o sinal deflagrador da vida severina, condicionamos a figura do rio a um olhar antropológico em sentido metafórico, a partir do qual o mesmo denuncia e faz saltar aos olhos a presente situação do emigrante, como também nos ajuda a compreender o caminho de travessia feito por Severino e seu povo. O rio é a fonte que conduz e nos possibilita os questionamentos, a fonte-rio nos faz renovar, mostra que na morte existe também a condição de vida. Nesse sentido, o caminho das águas é a reelaboração de um olhar, um rito a se fazer em busca das razões de si mesmo na dinâmica do movimento das águas. Por sua vez, tal como a vida é sempre algo a ser celebrado, e a fonte nos ajuda a nos afirmar diante dos contextos de morte, nas narrativas do **Evangelho de João**, a água, no contexto celebrativo da vida, é um elemento referencial para a Teologia-Litúrgica uma vez que é por ela que se passa da morte à vida, também nela está o sentido da purificação e da aceitação de um novo projeto proposto pelo Cristo-fonte. A referida seção é seguida das **Considerações finais** e das **Referências** que lastreiam as investigações aqui presentes, as quais devem ser tomadas não como uma leitura estanque, quer da obra **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano, quer das narrativas do **Evangelho de João**. Ressaltamos que este trabalho de dissertação, inserido na linha de pesquisa Literatura Brasileira: tradição e ruptura, do Mestrado em Letras, Literatura Brasileira, do Centro Universitário Academia – UniAcademia, reserva o intuito de ser, dentre as ricas e inúmeras possibilidades de abordagem suscitadas pelo *corpus* literário escolhido, mais uma análise aplicada sobre os versos de João Cabral de Melo Neto, revelando, assim, por meio da obra do escritor pernambucano, a possibilidade do aqui apontado diálogo entre Literatura e Teologia.

2 MORTE E VIDA SEVERINA: UM AUTO DE NATAL E QUATRO NARRATIVAS BÍBLICAS DO EVANGELHO DE JOÃO

*Quiero que compongamos io
e tu uma prosa*

(BERCEO 1987 apud MELO NETO, 2007, p.16).

No percurso do humano, não bastaram apenas vivências, mas, sim, formas que o homem tornou célebres no seu peregrinar pelo mundo. O presente trabalho de dissertação, intitulado **Das liturgias do rio: uma leitura de Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano e o Evangelho de João**, que toma por base literária o auto natalino de autoria do escritor pernambucano João Cabral de Melo Neto (1920 – 1999), consiste em uma proposta de leitura da referida obra, levantando e investigando, em conjunto com a leitura dos textos do Evangelho de João, os aspectos do longo caminho do humano que, a partir dela, possam ser suscitados. A Literatura Brasileira e a Teologia são nossas companhias. O rio a que se refere o título deste trabalho, fonte para o poeta que revela, por meio de seus versos, a alma do nordestino, é o elemento simbólico e metafórico com o qual procuramos alinhar o percurso investigativo que desejamos trilhar.

A poesia de João Cabral de Melo Neto em **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), que se deita no chão da morte e da vida, lugares de assombro e de encantamento, altares do humano diante dos sacrifícios do ofício do viver, dá base à Teologia que, por sua vez, busca expressar um caminho de Revelação e de dar voz ao **Verbo** feito **carne**. Na obra “**Teologia e poesia**: a busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico”, Alex Villas-Boas (2011) assevera que “as palavras da Literatura permitem que a Revelação nasça como palavra significativa que ilumina a hermenêutica das experiências humanas” (VILLAS-BOAS, 2011, p. 45). Ser não sendo, buscar não encontrando, tropeçar sem cair, água que lava, que seca, que mareja, conduz sem nada falar, que reclama sem se expressar, que dá a vida sem saber como gerar, o rio conduz, mas não se é senhor, ele apenas aponta um caminho e, quem quiser, segue seu rumo sem titubear.

No encontro dos rios, Literatura e Teologia, circula a possibilidade do ser e das mais variadas características que o constituem, bem como, sua representação no mundo. Não encontramos na Literatura um campo de conhecimento e de expressão fechado, mas aberto aos diálogos que encerram o exercício da criatividade e o propósito de transformação do seu gérmen mais astúcio, o ser individual e social, de faces múltiplas, que é o homem. Por acreditarmos nesse potencial da Literatura e da poesia, propusemo-nos a adentrar esse diálogo entre Teologia e Literatura, buscando na liturgia, centro da vida cristã, um traço de ligação com a poesia de João Cabral de Melo Neto, na obra que constitui o *corpus* literário desta pesquisa. O humano é nossa base, o rio, nossa fonte e caminho. Um traço o caminho do homem em busca de si, o outro o caminho de Deus em busca do homem, “a água que eu lhe der virá a ser nele fonte de água, que jorrará até a vida eterna” (Jo 4,13). De acordo com as reflexões de Villas-Boas (2011):

É de um sentimento de responsabilidade com o ser humano que nasce essa relação trans-subjetiva entre Teologia e Literatura de procurar melhor entendê-lo. Assim, mesmo que cada área continue a mesma, também é verdade que não permanecem do mesmo modo, sem que para isso seja necessário que a Teologia batize a Literatura, ou esta desabone os pressupostos da Teologia, para que seja autêntica literatura. O propósito de ambas é um só: a vida com toda a sua complexidade (VILLAS-BOAS, 2011, p. 14).

Cristo é fonte da vida cristã, caminho que o homem é convidado a seguir: “[...] o que beber da água que eu lhe der jamais terá sede” (Jo 4,13). O Capibaribe, fonte para o sertanejo sedento de vida: “[...] pensei que seguindo o rio eu jamais me perderia: ele é o caminho mais certo, de todos o melhor guia” (MELO NETO, 2007, p. 98). Em ambos os casos, podemos vislumbrar, assim, a viabilidade de mostrar que no caminho do humano existem sempre novas possibilidades de vida.

Nesse sentido, Antônio Manzato (1994), na obra **Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado** argumenta que

[...] o critério que determina a pertinência ou importância teológica de uma obra não é presença de palavras como Deus ou Igreja em sua narração, nem a presença do papa ou de padres como personagens, mas sim a amplitude e a profundidade com a qual a problemática humana é abordada nessa obra, mesmo se o religioso aí não está presente explicitamente (MANZATTO, 1994, p. 69).

Na vida em Cristo, o cristão é despertado no tempo cronológico para o tempo da graça. As diversas realidades humanas são contempladas pelo Espírito que as desperta e lhes dá vida. Tudo se torna novo em Cristo, esperança que nasce, que forma o homem, que o desperta para um compromisso com a vida plena. Tanto no campo pessoal quanto no social, o homem é revestido de Cristo, entra na comunhão com Ele. A liturgia nos desperta para essa esperança cristã, que não se vê constituída na morte.

Como a poesia é o “[...] caminho das perplexidades [...], pois as coisas perfeitas na poesia não parecem estranhas; parecem inevitáveis” (BORGES, 2000, p. 11), escolhemos os versos de João Cabral de Melo Neto para serem nosso chão e lugar, sob o movimento das metáforas que de algum modo nos desconcertam, trazendo à realidade uma visão reelaborada por meio da lida com a linguagem. A poesia é esse ato criativo dentro da pluralidade de nossa existência, pois ela nos desperta para a veracidade dos fatos, a comunhão é o desejo final desse trajeto que nos desafia a mudanças no complexo sistema de tentar um novo significado para as coisas (VILLAS-BOAS, 2011).

João Cabral de Melo Neto resgata os traços de uma poesia que mistura as contrariedades da vida, morte e vida, férteis e desérticas, o popular e o erudito, uma ação comunicativa que marca um lugar regional, mas que não se esgota nele, um traço do ser humano num todo, classes e posições, misturando religiosidade, culturas e costumes numa dinâmica própria que abraça o universal.

No que diz respeito à **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), a procura por um traço simples, contudo, de forma inteligente e dinâmica, revela-se nos versos de João Cabral de Melo Neto.

Ao comentar sobre a obra de João Cabral de Melo Neto, bem como sobre as limitações e a finalidade com as quais a escreveu, Cláudia Coelho (2007), em artigo intitulado **João Cabral de Melo Neto: o erudito severo versus o popular Severino**, ressalta que “[...] para o autor *Morte e vida severina* é um texto relaxado para os padrões cabralinos rigorosos, mas não em comparação a outros textos de outros autores brasileiros” (COELHO, 2007, p. 5, recurso eletrônico).

Desse modo, com uma grande gama cultural, principalmente do contexto que se insere no sertão pernambucano, a estrutura intertextual nos faz enxergar “[...] uma riqueza simbólica presente: as figuras de linguagem dão dramaticidade ao

poema. São frequentes as metáforas, que são utilizadas para a construção do Severino, alegoria dos marginalizados” (COELHO, 2007, p. 5, recurso eletrônico).

De maneira a dialogar com essa escrita de João Cabral de Melo Neto, colocando em destaque o que denominamos nesta dissertação serem as liturgias do rio, são consideradas as passagens bíblicas contidas no **Evangelho de João**, quais sejam as bodas de Caná (Jo 2,1-11), diálogo de Jesus e a Samaritana (Jo 4,1-26), A cura do enfermo de Bezata (Jo 5,1-18), e por fim, o cego de nascença (Jo 9,1-34) nos quais a presença da água e das situações de morte permite-nos o desenvolvimento da proposta de interpretação simbólica e metafórica do Cristo como fonte e caminho da vida para o homem.

Refletindo sobre o mister da Teologia, Alex Villas-Boas (2011), em obra intitulada **Teologia e poesia**: a busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico, afirma que

[...] apesar de ser a Revelação o fundamento de toda a Teologia, ela não acontece senão na condição do humano, fato que obriga a Teologia a não somente contemplar o mistério divino, mas também o mistério antropológico, e como a relação com Deus foi assimilada e traduzida num modo de ser humano. Estamos falando de uma razão hermenêutica da Teologia sobre a vida que nela interfere e é interferida por ela, em que a Literatura testemunha essa vida interpretada (VILLAS-BOAS, 2011, p. 14).

Desse modo, na perspectiva de garimpar o *corpus* literário deste trabalho de dissertação, buscando elementos que interferem diretamente no desenvolvimento da vida humana e no seu sentido, apresentamos as obras dos autores e a poesia nelas contida, que é o que vai nos direcionar, na esperança de que ao nos depararmos com essas dimensões, torne-se produtivo pensar em consonância com o que expõe Antonio Manzatto (1994), a partir de sua obra **Teologia e literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado, ao afirmar que

[...] para falar da religião, do religioso e de suas crenças, a literatura não tem necessidade de deixar seu campo específico de atuação. É em sendo literatura que ela manifesta a situação humana envolta em dimensão de religiosidade. Pode ou não evoluir para conteúdos de teologia, e não é necessário que o faça para interessar a ela porque a questão não é se perguntar pela teologia da obra ou de seu autor, mas pela compreensão de ser humano que a obra apresenta e, por este caminho, elaborar uma reflexão teológica que lhe seja fiel e pertinente (MANZATTO, 1994, p. 8

Por certo, a obra de João Cabral de Melo Neto e as narrativas do **Evangelho de João** escolhidas como *corpus* literário a ser analisado no presente trabalho de dissertação nos auxiliam no percurso em busca de respostas, razão pela qual, nas subseções que se seguem, dedicamo-nos a abordar os informes biográficos dos respectivos autores, bem como as linhas da escrita de cada um deles.

2.1 NOTAS SOBRE O AUTOR

No dia 22 de janeiro de 1920, nasce João Cabral de Melo Neto, na cidade de Recife, sendo levado logo após para Poço do Aleixo, em São Lourenço da Mata em meio aos engenhos de açúcar de seus pais Luiz Antônio de Melo e Carmem Carneiro Leão. Na região de São Lourenço da Mata, a família se estabelece às margens do Capibaribe, mudando-se depois para outras localidades. Nas palavras do próprio escritor:

Fui criado no engenho do Poço. [João fala sempre Poço, mas ele simplifica: é Poço de Aleixo, no município de São Lourenço da Mata.] Na crise do açúcar, o Poço foi vendido, mas meu pai arrendou dois Engenhos: Dois irmãos e Pacoval no município de Moreno. [...] Em 1930 assaltaram o engenho Dois Irmãos à procura de armas. Meu pai fora chefe de Polícia de Estado de Coimbra. Rebutaram tudo. Não acharam nada: não havia armas (MELO NETO, 1976 apud ATHAYDE, 1998, p. 46, grifo do autor).

Após o episódio em que foi invadida a residência da família de João Cabral de Melo Neto, eles se mudam para Recife. O fator histórico dessas mudanças ajuda-nos a perceber que, embora a família seja de proprietários de engenhos de açúcar, João Cabral não nasce em berço de ouro, sua condição de vida era confortável, mas não luxuosa. É o que depreendemos das palavras do escritor pernambucano:

[Minha família não era rica,] era uma família tradicional. Não tive infância luxuosa. Aqueles luxos que certos escritores atribuem ao engenho devem ter sido no princípio da Colônia. Nenhum dos engenhos de meu pai tinha luz elétrica, de modo que, quando começava a escurecer, as empregadas punham todos os candeeiros sobre a mesa, iam acendendo um por um e levando para diferentes cantos para pendurar (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 47).

Terminados os estudos primários, João Cabral é matriculado no Colégio Marista, onde permaneceu até os 15 anos de idade. É curioso notar que toda a

infância e o início da vida de menino de João Cabral são acompanhados pelo Rio Capibaribe e seus afluentes, marca essa que traz à sua poesia o sentido inovador. De fato, o escritor usa de fontes diferentes das destinadas ao sentido poético, como céu, olhos, flores, entre outros. O rio marca a forma robusta que o autor dá a seus escritos, a poesia trabalhada não como algo inspirado, mas já sobreposto. “A minha lembrança mais antiga talvez seja a de estar no engenho. É uma imagem estática, mas na frente do engenho corria um rio, o Tapacurá, o afluente do Capibaribe” (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 47).

Sugestões de Pirandello, primeiro poema cabralino, foi escrito quando o autor tinha 17 anos. Embora na infância não nutrisse o gosto pela poesia, era um exímio leitor e tinha presente o sonho de se tornar um crítico literário. João Cabral argumenta: “[Comecei a me interessar de verdade por poesia] aí pelos 18 anos. Antes lia muito de tudo, romances, jornais, até livros de estudo devorava pelo simples prazer de ler. Fiquei considerado o crânio da família, pelos dois lados” (MELO NETO, 1953 apud ATHAYDE, 1998, p. 36).

Dedicado à crítica literária, João Cabral converge crítica e poesia numa natureza igual. Conforme José Castello, na obra **João Cabral de Melo Neto: o homem sem alma** (2006), em João Cabral, “[...] a poesia é o caminho e a crítica o destino” (CASTELLO, 2006, p. 44). O autor acrescenta que o poeta, traçando, assim, um sistema mais técnico para a poesia, revela a influência de muitos escritores na sua forma de criar. Temos, como exemplo dessa influência, Willy Lewin, José Guimarães de Araújo, Gastão de Hollanda, Benedito Coutinho dentre outros. Segundo Melo Neto apud Athayde (1998),

[...] lá em Pernambuco convivi com um sujeito extraordinário, o Willy Lewin, que tinha uma biblioteca fantástica, inclusive tudo de poesia moderna francesa. Isso foi antes da guerra, 1937/38 e 1939, por aí. Eu, o Lêdo Ivo, o Antônio Rangel Bandeira, o Benedito Coutinho e outros tínhamos na casa de Willy Lewin a chance de ler no original Apollinaire, Giraudoux, essa gente toda (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 37).

Ao se deparar com a forma lírica do Romantismo, o jovem escritor não se sente atraído pela poesia. Porém, ao se deparar com outras obras diferentes das antologias escolares, sente que a poesia não estava presa a um estilo próprio, mas que esta se constituiria na visão de seu autor:

[...] Um dia estudando em outra antologia mais moderna, li três poetas que desconhecia totalmente: Mário de Andrade (“Noturno de Belo Horizonte”), que não compreendi; Jorge de Lima (“Essa nega fulô”, de que gostei, talvez por ser tratar do Nordeste); e Manuel Bandeira – “Não sei dançar” [...] Ao ler este último poema, senti uma coisa totalmente nova em relação à poesia [...] compreendi que podia haver uma poesia lógica, e que não precisava ser obrigatoriamente lírica (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 36, grifos do autor).

Com seu estilo lógico, distanciando-se cada vez mais de uma raiz romantizada da poesia, João Cabral substituiu a inspiração e deu lugar para uma formulação métrica. O poema formulado e não inspirado. O escritor rompe com o Surrealismo que, em sua opinião, embora usasse de uma linguagem muito rebuscada e intelectualizada, essa maneira de escrita somente demonstrava uma roupagem acompanhando o mesmo estilo lírico de antes. Algo muito ligado à inspiração subjetiva. Assim, ao buscar uma teoria que lhe permitisse se afastar dos espontaneísmos, João Cabral encontra na teoria poética de Valéry e na teoria modernista de Le Corbusier um aparato para desenvolver seu sistema poético.

Debruçado sobre a arte de Corbusier, João Cabral retira lições que se tornaram base para a construção sistematizada da sua própria poesia.

Aprendi com ele que se podia fazer uma arte não com o mórbido, mas com o são, não com o espontâneo, mas com o construído. Foi ele quem me curou do surrealismo, definido como arte fúnebre em seu livro *Quando as catedrais eram brancas*. A partir de *O Engenheiro*, optei pela luz em detrimento das trevas e da morbidez (MELO NETO, 1990 apud ATHAYDE, 1998, p. 133-134, grifo do autor).

O trabalho formal pensado como um grande edifício a se construir é a luz para João Cabral, pois, por meio do método científico vai se debruçando cada vez mais sobre a escrita, transformando a poesia no criterioso método da geometria, disciplina, supervisão e correção. “Confesso que desde o início construí minha poesia. Rendimento é uma questão de trabalho e método” (MELO NETO, 1968 apud ATHAYDE, 1998, p. 48). Na obra **João Cabral de Melo Neto: um autor em perspectiva** (2013), Ricardo Souza de Carvalho, afirma que

[...] em Cabral o formalismo manifesta-se mediante um regrado e rigoroso exercício da linguagem, caracterizado por alguns procedimentos básicos facilmente reconhecíveis, entre eles a criação de versos proporcionais em termos de medida, a organização simétrica de versos e estrofes, a unificação das sonoridades em campos... É compressível, portanto, que Cabral perceba a rima, ritmo e a métrica como elementos formais em estreita relação com o conteúdo, associados, por sua vez, à noção de

obstáculo, dificuldade e esforço que, na sua visão, são inerentes ao ato criador (CARVALHO, 2013, p. 87).

Ao perceber tais traços de ordem sistemática, João Cabral conhece, através de Lewin, a obra **Brejo das almas**, de Carlos Drummond de Andrade. Mais tarde, ao participar do Congresso de poesia em Recife, faz tecer críticas ao modelo vigente do conteúdo poético, por intermédio de uma tese intitulada **Considerações sobre o poeta dormindo**. Outro grande nome conhecido por Cabral e que traz certa influência para sua escrita é Murilo Mendes. (MELO NETO 1976 apud ATHAYDE, 1998), sobre o poeta de Juiz de Fora relata:

Sua poesia me ensinou que a palavra concreta, porque sensorial, é sempre mais poética do que a palavra abstrata, e que, assim, a função do poeta é dar a ver (a cheirar, a tocar, a provar, de certa forma ouvir: enfim, a sentir) o que ele quer com isso é dar a pensar (MELO NETO, 1976 apud ATHAYDE, 1998, p. 137, grifo do autor).

No itinerário de João Cabral, o amor pela escrita e pela leitura era evidente. Todas as construções e buscas estilísticas o tornam dono de um texto cada vez mais lapidado, assim considerado tanto pela crítica de sua época, como Antonio Candido, isso também se aplicando ao seu modo próprio de pensar a poesia. A crítica sofrida pelo autor João Cabral refere-se à sua primeira obra **Pedra de sono** (1942) nela “[...] a influência surrealista é muito forte, o Surrealismo só me interessou pelo trabalho de renovação da imagem” (MELO NETO, 1976 apud ATHAYDE, 1998, p.101). O que desperta a crítica de Antonio Candido é a escrita Surrealista¹ que tende a um cubismo em sua organização. Essa crítica reflete um especial valor ao primeiro escrito cabralino, sendo destacada por sua originalidade. O autor conquista seu espaço tanto no grupo dos escritores modernistas de sua época, quanto na geração de 45. Distanciando-se do Surrealismo, a poesia racionalista e laboriosa se destaca.

No ano de 1943, o escritor assume como assistente de seleção no Departamento Administrativo do Serviço Público brasileiro. Alguns anos depois,

¹ O Surrealismo corresponde, segundo a definição de Massaud Moisés, ao “movimento estético de características antinômicas e contorno indefinível, mas que exerceu profunda e larga influência. Desenvolvido no interior do Dadaísmo começou a manifestar-se numa obra escrita de parceria por André Breton e Philippe Soupault, intitulada *Les champs magnétiques*, de 1920. O termo ‘surrealista’, porém, deve-se a Guillaume Apollinaire, que o empregara na sua caracterização da farsa *Les mamelles de Tirésias* (1917), subintitulando-a *drame surréaliste*” (MOISÉS, 2004, p.485, grifos do autor).

presta concurso, ingressando na carreira diplomática, sendo aprovado e nomeado. Em primeira pessoa, Melo Neto esclarece:

Quando fiz o concurso [para diplomata] eu só tinha publicado Pedra do Sono. O Engenheiro saiu em Junho de 1945 e eu fui nomeado em dezembro. Nunca acreditei que pudesse viver de literatura. Eu via o Lêdo Ivo e o Benedito Coutinho se matarem em jornal, e dizia: vou ser funcionário público, procurar uma carreira que me dê um certo bem-estar para que possa ler e escrever (MELO NETO, 1981 apud ATHAYDE, 1998, p. 27).

Com a intenção de manter uma profissão que também lhe permitisse se dedicar à escrita, Melo Neto segue a carreira diplomática. Isso lhe fornece elementos de outras culturas que encontram aplicação em suas obras. Barcelona e Sevilha, por exemplo, são lugares que, segundo o autor, fizeram-no se sentir em casa. Com uma mudança em seus versos, o poeta percorria os becos e pátios dessas cidades em busca dos acompanhamentos rítmicos dos sapateados e castanholas da Andaluzia.

João Cabral de Melo Neto é autor de muitas obras, dentre as quais: **Pedra do sono**, 1942; **O engenheiro**, 1945; **O cão sem plumas**, 1950; **O rio**, 1954; **Quaderna**, 1960; **Poemas escolhidos**, 1963; **A educação pela pedra**, 1966; **Morte e vida severina e outros poemas em voz alta**, 1966; **Museu de tudo**, 1975; **A escola das facas**, 1980; **Agreste**, 1985; **Auto do frade**, 1986; **Crime na Calle Relator**, 1987; **Sevilla andando**, 1989. Desenvolvendo, portanto, uma intensa carreira como escritor, em cujas linhas a figura do Rio Capibaribe aparece com destaque, João Cabral de Melo Neto faleceu no dia 9 de outubro de 1999, no Rio de Janeiro, aos 79 anos.

Dentro desse panorama de escritos de João Cabral de Melo, damos especial destaque à **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano, por se tratar de parte do *corpus* literário deste trabalho de dissertação, obra que abordaremos na subseção seguinte.

2.2 UM AUTO DE NATAL PERNAMBUCANO

Em **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), a procura por um traço simples, contudo, de forma inteligente e dinâmica, revela-se nos versos de João Cabral de Melo Neto. Cláudia Coelho (2007), em artigo intitulado **João**

Cabral de Melo Neto: o erudito severo *versus* o popular Severino, destaca que a obra

[...] foi concebida (a partir de uma encomenda de Ana Maria Machado, fazendo várias referências à cultura popular ibérica e nordestina), até o caminho que percorreu para chegar ao estrondoso sucesso, tudo propiciou a sua identificação com o grande público, chegando a ter se transformado, em parte, num grande sucesso da Música Popular Brasileira, após ter sido musicada por Chico Buarque de Hollanda (COELHO, 2007, p. 2, recurso eletrônico, grifo do autor).

Com uma grande gama cultural, principalmente do contexto em que se insere no sertão pernambucano, a estrutura intertextual nos faz enxergar “[...] uma riqueza simbólica presente: as figuras de linguagem dão dramaticidade ao poema. São frequentes as metáforas, que são utilizadas para a construção do Severino, alegoria dos marginalizados” (COELHO, 2007, p. 5, recurso eletrônico).

A forma escrita do poema merece destaque. Note-se que é composto em quadros narrando a história do retirante Severino, o qual em seu percurso traz a marca da cultura, as vozes de tantos **severinos** como ele. O rio Capibaribe ganha um sentido antropomorfizado, é o caminho que conduz o andarilho, a companhia. A obra é classificada como um auto de Natal, como consta no subtítulo. Os autos vêm da tradição Ibérica, pequenos teatros de conteúdo religioso ou não. No Brasil, principalmente em Pernambuco, tem-se notícia de que os autos se iniciam nos fins do século XVI, tradição que nasce com os religiosos franciscanos ao apresentarem as encenações dos presépios natalinos portugueses. Felix de Athayde (2000) reforça a marca do regionalismo quando, em sua obra **A viagem, ou, Itinerário intelectual que fez João Cabral de Melo Neto do racionalismo ao modernismo dialético**, comenta que “[...] para escrever o auto [João Cabral de Melo Neto] foi pesquisar num livro de folclore pernambucano, publicado no início do século por Pereira Costa, cenas de pastoril” (ATHAYDE, 2000, p. 60).

Sobre a composição da obra João Cabral comenta que

As cenas do nascimento, com outras palavras, estão em Pereira Costa. “Compadre que na relva está deitado” é transposição desse folclorista, pois no Capibaribe há lama, e não grama. ‘Todo o céu e a terra lhe cantam louvor’ também é literal do antigo pastoril pernambucano. O louvor das belezas do recém-nascido e os presentes que ganha existem no pastoril. As duas ciganas estão em Pereira da Costa, mas uma era otimista e a outra pessimista. Eu só alterei as belezas e os presentes e pus as duas ciganas

pessimistas (MELO NETO, 1994 apud ATHAYDE, 2000, p. 60, grifo do autor).

Utilizando-se, assim, da obra **Folk-lore pernambucano**: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco, mudando o conteúdo, mas mantendo a estrutura do texto, marca o principal aspecto da vida de seu povo. Sobre a via principal do texto comenta Melo Neto:

Qual é a obsessão de todo nordestino? O problema dos retirantes. O Recife é o depósito de miséria de todo o Nordeste. O paraibano não emigra para João Pessoa, mas para Recife; o alagoano emigra para o Recife; e o rio-grandense-do-norte emigra para o Recife. Todos esperam melhorar a vida e só encontram coisas desagradáveis (MELO NETO, 1982 apud ATHAYDE, 1998, p. 109).

Desse modo, o que se destaca na obra **Morte e vida severina** (2007) é o cenário de uma existência humana marcada pelo desafio de vida e de morte, ao enfrentar a seca e a fome do sertão nordestino, as realidades que a cercam. Assim, no poema o **Rio**, por exemplo, contextualizamos e podemos observar, a visão geral do autor sobre toda a região do sertão pernambucano.

Tudo que eu encontrei
na minha longa descida,
montanhas, povoados,
caieiras, viveiros, olarias,
mesmo esses pés de cana
que tão iguais me pareciam,
tudo levava um nome
com que poder ser conhecido.
A não ser esta gente
que pelos mangues habita:
elas são gente apenas
sem nenhum nome que os distinga;
que os distinga na morte
que aqui é anônima e seguida.
São como ondas do mar,
uma só onda, e sucessiva (MELO NETO, 2007, p. 47).

O nome Severino, portanto, tem uma conotação universal. Diz da vida em que grande parte dos homens e mulheres se assemelham, a vida sofrida, regida pelo duro chão e pelo doloroso trabalho de sobreviver. Desse modo, o autor nomeia aquilo que de algum modo é inominável. Qual é a identidade desse povo? De que é construída a sua história? No caminho do rio e nas pegadas do Severino, faremos nós também nossa caminhada. O caminho do viajante inicia-se com uma pequena

apresentação e nele conhecemos os destinos e os lugares do povo do mangue, da periférica esperança que os rodeia e da clara busca que os faz caminhar, saírem, serem peregrinos.

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia... (MELO NETO, 2007, p. 92).

O retirante sai do sertão de Pernambuco em direção ao Recife na busca de escapar da morte que ronda a vida. O caminho traçado por Severino é direcionado pelo rio Capibaribe, fonte e companhia para o peregrino. No longo percurso, são realçadas as paisagens do sertão, do agreste, da zona da mata, terminando no litoral. A dura realidade nordestina é explicitada, por meio dos vários diálogos que o retirante Severino vai mantendo ao longo do caminho, como o que se realiza quando encontra dois homens carregando um defunto em uma rede.

E de onde que o estais trazendo,
irmãos das almas,
onde foi que começou
vossa jornada?
Onde a Caatinga é mais seca...
[...] Onde uma terra que não dá
nem planta brava (MELO NETO, 2007, p. 94).

A marca da terra que não gera vida é o confronto recorrente de Severino, ao deparar-se com as mais diversas situações de morte. Na continuidade de seus diálogos, o personagem sente que a terra não é capaz de fornecer o sustento. Porém, como que numa dicotomia, vê a morte sustentando a vida.

mas diga-me, retirante,
sabe benditos rezar?
Sabe cantar excelências,
Defuntos encomendar?
Sabe tirar ladainhas,
Sabe mortos encomendar? (MELO NETO, 2007, p.104).

Sob a fonte rio, Severino consegue visualizar a questão social que também é realçada no poema. Ao chegar à Zona da Mata, o andarilho se depara com a diferença no aspecto territorial e social.

Agora afinal cheguei
nessa terra que diziam.
Como ela é uma terra doce
para os pés e para a vista.
os rios que correm aqui
têm a água vitalícia (MELO NETO, 2007, p.106).

Encontra-se, contudo, com outros sinais de morte: o latifúndio que toma a vida, as máquinas e a ganância. Mais uma vez, Severino encontra a morte, em um ambiente árido pela exploração e pela cobiça. A beleza não consiste na aparência que o andarilho pensava, ao passar por esse lugar de belas riquezas presencia o desencontro, a mudez de uma exploração calada. No enterro de um trabalhador de oito, vê a triste realidade que não é diferente das outras já vividas.

Mas não senti diferença
Entre o Agreste e a Caatinga
E entre a Caatinga e aqui a Mata
A diferença é a mais mínima.
Está apenas em que a terra
É por mais macia;
[...] e quer nesta terra gorda,
quer na serra, de caliça,
a vida arde sempre coa mesma chama mortíca (MELO NETO, 2007, p.112).

Severino continua sua caminhada até chegar a Recife. Ao sentar-se perto do cemitério para descansar, ouve a conversa de dois coveiros que falam das mortes e consideram que a morte é, enfim, o destino de todos. A desigualdade social ainda se acha expressa nas diferentes formas e lugares, mesmo no cemitério. Os túmulos são destinados a diversas classes sociais, os ricos, usineiros, políticos, banqueiros, funcionários diversos, lojistas, boticários, aviários, profissões liberais, pobres e suburbanos indigentes. Nas palavras soltas desses dois coveiros, revela-se a cruel realidade de que, em hora nenhuma, a humanidade se humaniza, nem se deixa tocar pelas mortes severinas.

Chagado pela morte que descortina, Severino retorna ao condutor de seu destino, aproximando-se do cais do Capibaribe.

Sabia que no rosário
de cidades e de vilas,
e mesmo aqui no Recife
ao acabar minha descida,
não seria diferente
a vida de cada dia:
que sempre pás e enxadas
foices de corte e capina,
ferros de cova, estrovengas
o meu braço esperariam.
E chegando, aprendo que,
nessa viagem que eu fazia,
sem saber desde o Sertão,
o meu próprio enterro eu seguia (MELO NETO, 2007, p. 120).

Severino se recorda de sua grande busca por escapar da morte que a vida lhe trazia. Tentava, ao procurar por novas terras, sair do destino traçado pela história de seu povo. Aprende, por experiência, que “morremos de morte igual, mesma morte severina: de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia” (MELO NETO, 2007, p. 92). Sem esperança e vendo o fim de sua chegada, pede ao rio que antecipe sua sina que é de morte severina.

No momento em que Severino refletia, aparece um senhor chamado José, habitante dos mocambos que existiam ali próximo ao cais do braço do rio Capibaribe. No diálogo com José, Severino expõe sua amargura e deixa transparecer o pensamento de se matar. Na tentativa de renovar em Severino a fé na vida, o senhor José lhe mostra condição da esperança que não morre.

Severino, retirante,
o meu amigo é bem moço;
sei que miséria é mar largo,
não é como qualquer poço:
mas sei que para cruzá-la
vale bem qualquer esforço (MELO NETO, 2007, p. 121).

No decorrer da conversa, fortes gritos anunciam a José que seu filho é nascido. Ao mistério da vida anunciado, João Cabral de Melo Neto, utilizando-se de uma fonte bíblica, traça o nascimento da criança. Os vizinhos anunciam, cantam, alegram-se pela vida que irrompe a morte. “Todo o céu e a terra lhe cantam louvor. Foi ele que a maré esta noite não baixou” (MELO NETO, 2007, p. 124). No dizer da vizinha que anuncia o nascimento do menino, “a criança salta para dentro da vida” (MELO NETO, 2007, p. 124). O desterro interrompido sente o impulso promissor da humanidade que se recria a cada momento, primeiro sentido de esperança.

Foi por ele que a maré
 esta noite não baixou.
 Foi por ele que a maré
 Fez parar seu motor:
 a lama ficou coberta
 e o mau-cheiro não voou.
 E este rio de água cega,
 ou baça, de comer terra,
 que jamais espelha o céu,
 hoje enfeitou-se de estrelas (MELO NETO, 2007, p. 124).

Aos poucos, o poema vai revelando a narrativa bíblica do nascimento do Cristo. Alguns vizinhos oferecem presentes à criança, todos revelados na pobreza e oferecimento do melhor que cada pessoa ofertava: caranguejos, leite, papel de jornal, água de Olinda da bica do Rosário, canário da terra, bolacha d'água, boneco de barro, abacaxi de Goiana, entre outros. Ofertas que não só representam um presente, mas mostram a característica e a riqueza de um povo e trazem a história do cultivo da vida.

As ciganas que aparecem na narrativa fazem jus ao próprio comentário de João Cabral de Melo Neto acima mencionado. Trazem as marcas de um futuro, de modo negativo, fazem a leitura do destino, traçando dois caminhos: um sobre a **vida daninha**, marcada somente pelas dificuldades da fome, do trabalho duro e pouco promissor e o outro pela vida, que tendo as suas dificuldades, irá se estabelecer em outros lugares um pouco mais oportunos, um trabalho dentro da fábrica, fora dos mangues, e talvez a possibilidade de se mudar dos mangues do Capibaribe para os mangues do Beberibe.

Retomam a voz os vizinhos que oferecem presentes, evidenciando a construção de uma esperança que teimosamente vai se colocando disposta a buscar o caminho de vida. Olham como a vida se mostra no semblante da criança, uma vida que renasce em meio à morte severina. Não se vê o peso de uma criança não sadia, mas traz o peso do homem. Não se vê beleza, “mas tem a marca de homem, marca de humana oficina” (MELO NETO, 2007, p.130). A beleza da criança não está no rosto que se apresenta, mas no coração do homem severino que enxerga um futuro melhor, sempre melhor.

[...] belo como o avelós contra o Agreste de cinza [...] belo como a palmatória na caatinga sem saliva [...] belo como um sim numa sala negativa [...] Belo porque é uma porta abrindo-se em mais saídas [...] Belo porque tem do novo a surpresa e a alegria. Belo porque corrompe com

sangue novo a anemia. Infecciona a miséria com a vida nova e sadia. Com oásis, o deserto, com ventos, a calmaria (MELO NETO, 2007, p. 130).

A existência vai ganhando nova roupagem, os sinais de morte vão sendo retirados e é apresentada aos olhos de Severino a capacidade de renascer. Podemos morrer, mas não findar. Morre-se para alguns sonhos, projetos, morre-se no orgulho, na vaidade, mas não se morre para a vida.

Ao deparar com a própria vida que, em seu espetáculo, **desfia seu fio**, desponta a teimosia de manter sempre pronta a recriar tudo. O sentido presente no nascimento do menino Jesus, passa para a atitude concreta da humanidade, que mesmo fragilizada, vê por ora a “explosão, franzina, de uma vida, vida severina” (MELO NETO, 2007, p. 133).

2.3 JOÃO, O DISCÍPULO AMADO

Antes de nos determos de maneira mais direcionada na figura de João e no testemunho, através dos seus escritos, é importante salientar que a atribuição **Discípulo amado** foi dada a João, no decorrer do tempo, levando em consideração alguns fatores da narrativa bíblica e de sua interpretação, bem como, o testemunho da tradição. Em nenhum lugar da narrativa bíblica encontramos a afirmação de que João seria o discípulo amado, mas segundo o exegeta Johan Konings (2005), em sua obra **Evangelho segundo São João**, a tradição associou o apóstolo a diversos relatos que dizem sobre esse discípulo que Jesus amava. Portanto, quando associamos a imagem de João ao discípulo, retratamos o sentido pleno do discípulo que mostra para nós o caminho. Conforme esclarece o teórico em questão “a tradição identifica o Discípulo Amado com o apóstolo João, filho de Zebedeu [...] A opinião mais razoável é reconhecer o Discípulo Amado a testemunha por excelência” (KONINGS, 2005, p. 263).

O **Evangelho de João** faz parte de um grupo de escritos do Novo Testamento denominado Evangelhos. Sobre a palavra evangelho o exegeta Daniel Marguerat, na obra **Novo Testamento: história, escritura e teologia**, salienta que

[...] Na origem evangelho não designa um livro, mas um anúncio favorável ou a mensagem transmitida por esse anúncio favorável [...] a versão grega do Antigo Testamento aplica o verbo “anunciar uma boa nova” à proclamação das vitórias ao Deus de Israel. Isaías usa o termo para

designar o anúncio da salvação escatológica. Este último texto é citado por Jesus na resposta à questão messiânica do Batista: “a Boa-nova é anunciada aos pobres” (Mt 11,5;Lc 7,22) (MARGUERAT, 2012, p. 37, grifos do autor).

Desse modo, os **Evangelhos** são “[...] o conteúdo da proclamação cristã, a Boa-nova da libertação dos homens por Deus em Jesus Cristo” (MARGUERAT, 2012, p. 45). Divididos em dois blocos: Sinóticos e o Quarto Evangelho. Os três primeiros são chamados sinóticos, porque possuem semelhança de material e oferecem uma ampla concordância, podendo ser dispostos em colunas paralelas, são eles: Mateus, Marcos e Lucas. O Quarto **Evangelho**, o de **João**, mesmo contendo passagens semelhantes aos sinóticos, segue uma estrutura diferente e se caracteriza por apresentar uma teologia mais elaborada e independente. Possui poucos textos que se assemelham com os outros três. Apesar disso, eles têm uma harmonia entre si, sendo possível construir um relato coerente, reunindo os quatro **Evangelhos**. Afirma Marguerat (2012) que

A comparação de João com os evangelhos sinóticos revela sua especificidade. Malgrado algumas semelhanças (gênero literário, relato da paixão, alguns relatos e *logia* em comum), João se impõe por sua originalidade (plano, temas principais, relatos desconhecidos dos sinóticos, discursos criptológicos). Essa originalidade significa que João não é um fenômeno secundário na literatura neotestamentária, mas que ele constitui uma linha de desenvolvimento específico na história do cristianismo primitivo (MARGUERAT, 2012, p. 457, grifos do autor).

Desse modo, os corpus dos **Evangelhos** foram construídos, a partir da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus. O **Evangelho** é sempre a única realidade, isto é, uma pessoa, Jesus Cristo, morto e ressuscitado, que é anunciado aos homens e com sua morte e ressurreição trouxe a redenção, ou seja, o perdão dos pecados e a salvação do homem. Por conseguinte, os **Evangelhos** não podem ser definidos como uma biografia de Jesus. Por tal questão, afirma Marguerat (2012): “O Evangelho designa, portanto, o anúncio do querigma e não seu veículo literário; esse anúncio é ‘uma força de Deus para todo aquele que crê’ (Rm 1,16)”. (MARGUERAT, 2012, p. 36).

Assim, a formação dos **Evangelhos** se dá na junção das fontes e relatos que marcam a tradição cristã. Gerd Theissen, em sua obra **O Novo Testamento** (2007), nos fornece uma visão objetiva de como as fontes geradoras para formação dos textos sagrados foram interpretadas. Comenta o exegeta:

Existiria um evangelho primordial que tenha servido de base para os evangelhos? Reproduziam eles, independentemente um do outro, a mesma tradição oral? No século 19 impôs-se a concepção de que o parentesco podia ser explicado pela utilização mútua. A hipótese mais provável é a “teoria das duas fontes”, isto é, a suposição de Mateus e Lucas se utilizaram de duas fontes: o Evangelho de Marcos e a fonte dos ditos (abreviadamente: “Q”, da palavra alemã *Quelle* = fonte) (THEISSEN, 2007, p. 25, grifo do autor).

O termo **Evangelho**, desde a formação dos sinóticos, teve vários significados como esclarece Wilfrid Harrington, na obra **Chave para leitura da Bíblia: a revelação, a promessa, a realização (2008)**. “Na Igreja primitiva *evangelion* significava um livro que tratava não das palavras e obras de Cristo, e sim da boa nova da salvação messiânica. O termo já se encontrava na Setenta” (HARRINGTON, 2008, p. 425). O anúncio da mensagem salvífica tem como primeira característica a comunicação oral e nunca diz respeito a uma coisa deixada por escrito, como poderia ser um livro ou uma carta. Assim, **Evangelho** é uma pregação oral, é uma palavra viva, é uma voz que ressoa em todo o mundo de forma agradável ao público que a escuta. Assim, de acordo com Harrington (2008), foi “[...] no século II d.C. que o termo *evangelion* passou a designar o relato escrito e do ensino da vida de nosso Senhor” (HARRINGTON, 2008, p. 425, grifo do autor). O principal objetivo dessa pregação é provocar o encontro do homem com a pessoa de Jesus Cristo, no **Evangelho de João** acreditar em Jesus como Filho de Deus que trouxe a salvação é essencial (Jo 1,12), aquele que acredita já faz parte da filiação divina. O verbo importante em João é crer. Para os cristãos, **Evangelho** é o termo usado para indicar a Boa-nova da Salvação realizada por Deus em Jesus Cristo, por meio da experiência da morte e ressurreição assumidas por este. É a proclamação viva da Igreja e na Igreja, em relação aos ensinamentos de Jesus de Nazaré (HARRINGTON, 2008).

Ao tratarmos do **Evangelho de João**, percebemos que nas atribuições feitas à sua composição chama atenção o dado exposto pelos primeiros padres da Igreja, aqui representados por Clemente de Alexandria (por volta do ano 180), destacando o Evangelho **espiritual**, que supõe e completa os demais. Por causa desse caráter transcendente que o reveste, os antigos padres chamaram o quarto **Evangelho** com um termo próprio: Evangelho espiritual. Nessa perspectiva, Konings (2005) realça que:

O Evangelho de João é místico, mas não mistificado nem mistificante. Acena a realidade de Deus, que não “pertence” a “este mundo”, mas nele se inscreve. Os discípulos não são do mundo, mas estão nele (Jo 17, 14-15). É no mundo que se vive a vida unida a Jesus, perseguido e excluído do mundo (KONINGS, 2005, p. 53, grifos do autor).

Nesse sentido, a questão citada se confirma quando, em sua obra **O Evangelho segundo João** (1990), o exegeta Josef Blank ressalta que São Clemente de Alexandria, ao fazer uma comparação entres textos dos evangelhos sinóticos e o de João, expõe a visão de que “[...] sinóticos tratam com mais ênfase a natureza humana de Jesus; João, ao contrário, escreve um ‘evangelho pneumático’ no qual aborda o ‘lado divino de Jesus’” (BLANK, 1990, p.31, grifos do autor).

Há muitas passagens bíblicas importantes presentes neste **Evangelho** que não encontram paralelos entre os evangelistas Marcos, Lucas e Mateus . O texto chamado prologo é um exemplo deles, nesta narrativa se diz de toda ação de Deus em prol da vinda de seu Filho amado, todo mistério que a humanidade comunga ao receber Jesus “palavra feito carne” (Jo 1,14). Em continuidade, outro texto que difere dos evangelistas sinópticos se encontra na narrativa das **Bodas de Caná** (Jo 2,1-12), inserido também nesse contexto temos o relato do **Encontro de Jesus e a Samaritana** (Jo 4,1-12), bem como, o relato apresentado pelo escritor sagrado, em que são destacadas as características do Messias enviado pelo Pai (Jo 7,1-10). Há ainda, diferente dos outros evangelistas, o relato de **O cego de nascença** (Jo 9,1-41). Assim, percebemos que as parábolas² e breves ditos que anunciam o Reino, destacados pelos Evangelhos sinópticos, ou seja, que têm uma linha semelhante na redação da vida de Cristo, bem como seus ensinamentos, contrastam com os discursos que apresentam Jesus como enviado do Pai. Jesus vem do Pai e por Ele foi enviado. Desse modo, podemos afirmar, a partir do pensamento de Konings (2005), segundo o qual,

João não usou os evangelhos sinópticos de maneira como Mt e Lc usaram Mc como escrito básico de sua redação. Muitos textos de Jo não tem paralelos nos sinópticos. Mas nas chamadas “perícopes sinópticas” de João (2,13-21;4,45-54;6,1-21[60-70];12,1-19) e na narrativa da paixão e ressurreição (Jo 18-20), João parece claramente reinterpretar a narrativa dos sinópticos. (KONING, 2005, p. 25, grifo do autor).

² O termo se refere à “estória figurada que faz o ouvinte captar a realidade que se quer apontar; p. ex Mc 4,2-32. Não é uma comparação elaborada como a alegoria. Mas algumas parábolas são ‘alegorizadas’ (Mc 4, 13-14; Jo 10,1-5)” (BÍBLIA CNBB, 2006, p. 1554, grifo do editor).

É importante salientarmos a constituição do texto literário, a composição do **Evangelho de João** e sua autoria, na perspectiva e análise do exegeta bíblico Marguerat (2012), que se torna também a voz de tantos outros estudos e teorias sobre o referido **Evangelho**. O que temos que ter presente, quando estudamos este **Evangelho** se dá na vertente de que, segundo o mesmo Marguerat (2012),

[...] o trabalho literário e teológico que levou à redação de João se estende por vários decênios. Supõe a existência de um meio estável no qual as tradições próprias das Igrejas joaninas foram recolhidas, cortejadas e reinterpretadas e transmitidas, um meio em que esse trabalho teológico e literário desembocou na redação progressiva do evangelho [...] É, portanto, legítimo supor que essa tarefa tenha sido cumprida por um círculo teológico – a escola joanina – cuja figura fundadora é, provavelmente, o discípulo bem-amado (13, 23-25;1926-27;20,1-10;21,2-8.20-24; cf. também 18,15-16;19-34b-35) (MARGUERAT, 2012, p. 457, grifos do autor).

São João escreveu um **Evangelho**, com muita clareza e unidade. Apresenta o seu material na forma de diálogos ou de discursos extensos, no lugar de declarações proverbiais ou expressivas encontradas frequentemente nos Sinóticos: Jo 3 (com Nicodemos); Jo 4 (com a mulher Samaritana); Jo 6 (o Discurso do Pão da Vida); Jo 13-17 (o Discurso de despedida com os discípulos). Como Leonard Goppelt, na obra **Teologia do Novo Testamento** (1976), observou; “[...] o evangelho de João passou as palavras de Jesus predominantemente em outro gênero diferente dos Sinóticos; nele não encontramos parábolas, e diálogos controversos, mas discursos conectados ou dialogais” (GOPPELT, 1976, p.143).

No texto joanino, encontramos um grande enredo. Deus como fonte de vida, tendo como cerne o Verbo que se fez carne. Sob essa condição, Jesus é modelo de pessoa humana, gerador de novos sentimentos, novas convivências. Na narrativa, que termina com o ápice da morte de Cristo na cruz, a atenção está centrada no alto testemunho de Jesus para a humanidade. O fundamental dessa construção é mostrar que Jesus é revelador do Pai por excelência. O autor fala Daquele que desce do mundo de Deus para elevar o mundo dos homens, a partir dos que aderem a sua mensagem. Jesus é Verbo de Deus, enviado do Pai, Verdade, Caminho e Vida. Todo o drama é construído para desembocar em que Jesus é o Messias, o Filho de Deus que veio ao mundo dos homens, como homem, para glorificar a toda humanidade. (BLANK, 1990, p.35).

É nesta perspectiva que o **Evangelho de João** tem em si profundidade teológica quando relembra com muita clareza e unidade a vida de Cristo, fazendo

com que a meditação acerca do Cristo histórico vise despertar e alimentar a fé em Jesus, Filho de Deus, a fim de que os homens tenham vida e vida em abundância . Ao apresentar sua doutrina, João tinha como objetivo fortalecer a fé dos homens para que pudessem participar da vida eterna . “[...] De fato, Deus amou tanto o mundo, que deu seu Filho único, para que todo que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). O importante é comunicar a Vida “[...] porque eu descii do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. Está é a vontade do meu Pai: quem vê o Filho e nele crê tenha a vida eterna” (Jo 6,38-40); Em continuidade “[...] O ladrão vem só para roubar, matar e destruir. Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Eis um dos grandes temas que perpassam todo o **Evangelho**. Vida no sentido integral e não num sentido espiritualizante. Desse modo, a unidade à vida de Cristo despertada nos textos sagrados acima citados, refletem de maneira profunda a síntese feita por KONINGS:

A genialidade teológica do Quarto Evangelho consiste em não ter falado de Deus em termos teológicos abstratos, conceptuais. Ao descrever a prática de Jesus Cristo, João “conta” Deus, conta a história de Deus entre os homens (1,18). Em Jesus, Deus torna-se “história”, existência humana atuante no mundo (KONINGS, 2005, p. 55, grifo do autor).

Assim foi escrito o Evangelho para cremos que “[...] Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e para que, crendo, tenhais a vida em seu nome” (Jo 20,31). O discípulo é, portanto, aquele que procura sempre unir fé e vida, eis dois eixos fundamentais do projeto de Jesus que temos por missão continuar: que da fé jorre a vida e vida definitiva, plena, aquela que realiza a pessoa humana em todas as dimensões. Crer em Jesus, o profeta de Nazaré, filho de Maria, crer que esse homem é Cristo, o Messias, enviado de Deus com a missão de abrir um tempo novo. Enfim, crer que esse homem Jesus é o Filho de Deus, manifestação histórica da divindade. A esse contexto Marguerat (2012) irá chamar de função pragmática do evangelho, assim, em resumo:

Do ponto de vista da pragmática comunicação, o evangelho segundo João tem a intenção de reestruturar a fé dos crentes. Pretende fazê-lo passar de uma fé enfraquecida e abalada para uma fé consolidada e claramente formulada. Essa reestruturação da fé resulta no fato de que o evangelho, em cada uma das suas partes, utiliza uma hermenêutica disposta em escalas. Quer dizer: os crentes são tomados em sua fé elementar e enfraquecidos para ser encaminhados em direção a uma concepção mais perfeita (MARGUERAT, 2012, p. 461).

Além do sentido teológico profundo, o **Evangelho de João** está dividido em três grandes partes, sendo composto desse modo, na visão de vários autores por uma introdução, desenvolvimento e conclusão. A introdução seria o Prólogo, texto do capítulo primeiro que abre todo o evangelho; o desenvolvimento, O livro dos sinais; e a conclusão, O livro da paixão. Tal divisão pode ser encontrada como uma fonte primária na obra de Charles Harold Dodd (1977), intitulada **A interpretação do quarto evangelho**. Desse modo, em suas palavras, o autor afirma:

O próprio livro apresenta sua divisão no fim do cap 12. A divisão corresponde à que é feita em todos os evangelhos antes do começo da narrativa da Paixão. Mas aqui ela é feita de modo mais formal. O evangelho, neste ponto é dividido virtualmente em dois livros. O que vem depois, nos caps. 13-20 ou até o 21 se incluímos o apêndice – pode ser chamado propriamente O Livro da Paixão. Os capítulos anteriores correspondem a narração do Mistério nos outros evangelhos. O modo como João o considera pode ser deduzido das palavras com que começa o epílogo, que ele acrescentou 12,37-50 *tsouta de autou semeia pepoikotos... podemos com razão chamá-lo de Livro dos Sinais. Este livro começa no cap. 2. O primeiro capítulo constitui um proêmio. Examinarei, portanto, o evangelho em três etapas: A. O Proêmio; B. O Livro dos Sinais; C. O Livro da Paixão.* (DODD, 1977, p. 385, grifos do autor).

O Livro dos sinais é marco referencial para este trabalho de dissertação, compreendendo os 11 capítulos depois do Proêmio, ou seja, o Prólogo, tem seu início no relato do primeiro milagre de Jesus, **Bodas de Caná** (Jo 2, 1-12); em seguida, apresenta a subida de Jesus a Jerusalém para Páscoa, a expulsão dos vendilhões do Templo e a controvérsia com os Judeus a respeito da destruição e reconstrução do Santuário (2,13-25); terminando com a narrativa do jantar na casa de Lázaro (12, 1-11) e a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, no capítulo 12,13b. Quanto ao número dos sinais, Dood (1997) não os enumera de forma evidente, mas ordena sete episódios que manifestam os sinais concretos realizados por Jesus, a saber: 1- Bodas de Caná; 2- Cura do Filho do funcionário real e cura do enfermo na piscina de Betesda; 3- A multiplicação dos pães; 4- Jesus ensina no templo e a mulher adúltera; 5- Cura do cego em Siloé e o discurso do Bom Pastor; 6- Ressurreição de Lázaro; 7- A unção em Betânia e a entrada triunfal em Jerusalém. Nesse sentido, os relatos demonstrados, segundo Dodd (1997), estão relacionados a alguns temas como: “[...] os da vida, luz e julgamento, a paixão e a glória de Cristo e semelhantes” (DODD, 1977, p. 506).

Em relação aos sinais, é possível também destacarmos as sete afirmações de Cristo, que confirmam a sua divindade “Eu sou o pão da vida” (Jo 6,35-48); “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12; 9,5); “Eu sou a porta” (Jo 10,7.9); “Eu sou o bom pastor” (Jo 10,11-14); “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo 11,25); “Eu sou o caminho, a verdade, e a vida” (Jo 14,6); “Eu sou a videira verdadeira” (Jo 15,1-5). Os sinais (Jo 1-12) e as testemunhas (Jo 5,30-40) também apontam para seu caráter divino. Desse modo, Xavier Léon-Dufour (1996), em sua obra **Leitura do Evangelho segundo João**, chama a atenção para o fato de que

[...] Jesus afirma ser só por Deus, com quem está em relação constitutiva. Por outro lado, o Eu sou de Jesus torna-se exemplar para todo homem: sua fé requerida envolve não somente a palavra que Jesus pronuncia da parte de Deus, mas a sua própria pessoa, é porque o discípulo deve reconhecer nele o Filho e, por isso, o que ele próprio é chamado a tornar-se (LEON-DOUFOR, 1996, p. 183).

Nas declarações colocadas anteriormente, entre outras, Jesus se equipara à afirmação **eu sou** do Antigo Testamento: “[...] Sou eu que estou falando contigo” (Jo 4,25-26); “[...] De fato, se não acreditais que ‘eu sou’ morrereis nos vossos pecados” (Jo 8,24); “[...] Desde já, antes que aconteça, eu vo-lo digo, para que, quando acontecer, acrediteis que eu sou” (Jo 13,19). Seguindo uma extensa descrição de seu testemunho na ceia e no discurso no Cenáculo, João relata os eventos que levam à ressurreição, a prova final de que Jesus é quem dizia ser: o Filho de Deus. “O homem chamado Jesus” (Jo 9,11) é também Cristo, o Filho de Deus vivo (Jo 6,69) (LEON-DOUFOR, 1996).

2.4 QUATRO NARRATIVAS BÍBLICAS DO EVANGELHO DE JOÃO

Ao fazermos o caminho de vida e morte, na fonte da vida que é Cristo, esta subseção destina-se a proceder a uma apresentação de quatro narrativas específicas do **Evangelho de João** que encerram esses dois aspectos, ou seja, vida e morte, relacionadas à presença do elemento água, metaforicamente associadas a Cristo enquanto fonte de vida e de esperança diante da ameaça da morte. Primeiramente, situações transformadas em vida nova e, em um segundo momento, o caminho apresentado por Jesus. **As narrativas sobre as bodas de Caná** (Jo,1-11), **O diálogo de Jesus e a Samaritana** (Jo 4, 1-26), **A cura do enfermo de**

Bezata (Jo 5, 1-18), e por fim, **O cego de nascença** (Jo ,1-34). Tais narrativas são, portanto, apresentadas de modo a viabilizar o conhecimento do contexto, dos diálogos e dos sinais narrados pelo evangelista para que posteriormente possamos unir os caminhos de morte e de vida abordados narrativamente por dois Joões, a saber, João Cabral de Melo Neto e São João Evangelista.

A expressão “Tenho sede!” (Jo 19,28), dita no contexto da passagem bíblica que remete à crucificação, ressoa como pedido de Jesus, como sinal de cumprimento, até o fim, do projeto do Pai. Esse mesmo pedido reaparece no caminho que traçamos ao longo deste trabalho de dissertação, destacando as narrativas bíblicas do **Evangelho de João**, qual seja, a busca pela fonte que gera a vida nova, que mata a sede e sacia o indivíduo por inteiro. A narrativa inscrita em **As bodas de Caná** (Jo 2,1-11) retrata a passagem de Jesus em uma festa de casamento em que a mãe de Jesus, também se encontrava presente. No decorrer da festa, Maria interpela Jesus dizendo-lhe que o vinho acabara. E Jesus, em resposta a Maria sua mãe, diz que sua hora ainda não havia chegado. Algo estranho para o leitor que não compreende bem a que hora se referia Jesus. Porém, Maria se direciona aos servos, em grego, diáconos e os adverte: façam tudo o que ele vos disser. Seguindo, então, as ordens dadas por Jesus, os servos enchem de água as seis talhas de ablução, talhas em que os convidados se lavavam, em um gesto de pureza ritual. Jesus manda os empregados levarem a água, que até então estava dentro das talhas, ao encarregado da festa. No contexto, o encarregado (Jo 2,8), tendo provado da água que fora transformada em vinho, e sem saber de onde viera, chamou o noivo e disse: “[...] todo mundo serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já beberam bastante, serve o menos bom. Tu guardaste o vinho bom até agora” (Jo 2,10).

Essa é, portanto, a primeira apresentação de Jesus com aqueles que tinha escolhido. Dessa maneira, o primeiro gesto de Jesus em relação aos seus discípulos (que vieram na companhia de Batista que era asceta e que não comia nem bebia) é, pois, o gesto de levá-los às núpcias, isto é, a uma festa, uma festa com vinho que alegra o coração do homem. Desse modo, M. Eugene Boring (2015), em sua obra **Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia**, afirma que, para além de um evento em que os discípulos acompanham Jesus, a realidade contida na narrativa das **Bodas de Caná** demonstra que

[...] quando Jesus “manifestou sua glória, e seus discípulos creram nele” (2,11; cf. 1,14), a referência não é para a glória no sentido de celebridade, de fama e idolatria, mas refere-se à presença de Deus, a glória divina que desceu sobre o tabernáculo e o templo como a visível representação de Deus no mundo. Para onde é que alguém precisa se voltar para ver e experimentar a presença de Deus? Para João, a presença divina não está vinculada aos rituais e teologia de qualquer religião, seja judaica, gentia, ou cristã. Apesar de João deixar claro que a fé no único Deus verdadeiro não pode dispensar a religião, rituais e teologia, ele não retrata uma religião substituindo a outra, mas a presença pessoal de Deus em Jesus tanto relativizando quanto cumprindo todas as religiões (BORING, 2015, p. 1213, grifo do autor).

Desse modo, sobre a força simbólica do vinho, Boring (2015) afirma que o mesmo

[...] não é criado do *ex nihilo*. A água usada para os rituais de purificação não é substituída para ser transformada. O templo, os sacrifícios, a lei, o sábado, a Páscoa e outras festividades judaicas, não são substituídos, mas cumpridos e transformados (BORING, 2015, p. 1212, grifo do autor).

Assim, ao pensarmos sobre essa bebida, percebemos que este é um elemento simbólico muito usado no Antigo Testamento. Os profetas ensinavam que nos tempos da restauração pós-exílica o povo se veria alegre por um vinho copioso (Am 9,13-15; Jr 31,12-14;) de finíssima qualidade (Os 14,8; Is 25,6; Zc 9,17) e dado gratuitamente (Is 55,1). Algumas vezes esse tema vem combinado com o tema das Bodas (Os 2,21-24; Is 62,5-9). Também a Sabedoria prepara a sua mesa com o vinho bom (Pr 9,2-4) que se apresenta como a lei de Moisés.

Para completar o quadro, podemos citar ainda outros textos messiânicos: bênção de Isaac a Jacó (Gn 27,28-29); bênção de Jacó a Judá (Gn 49,10-12). Às vezes com linguagem hiperbólica, o vinho é citado em abundância (Gn 27,28). A tradição judaica continuou a desenvolver esse mesmo gênero de simbolismo no Targum, onde declara que o vinho presente não é mais do que uma pré-figuração do vinho futuro (BORING, 2015).

Mudando a água em vinho, um vinho superabundante que ultrapassa todas as necessidades, Jesus prefigura a profusão dos bens esperados para os tempos messiânicos, esses tempos descritos com a imagem de um banquete de núpcias. Esse tempo novo, assim figurado, é muito superior ao antigo. Por isso, esse vinho é melhor do que o anterior. E quem dá o verdadeiro vinho é o verdadeiro noivo. O vinho representa o amor e a antiga aliança, aqui retratada pela falta do vinho, não possui amor. Israel havia fracassado na sua relação com Deus. A Nova aliança é

abundante e a Antiga é imperfeita, aqui simbolicamente representada pelo número seis das talhas, número que significa essa imperfeição. Fica claro no relato que Cristo é a Nova Aliança, Aquele que foi enviado para aplacar a sede do povo. A presença do noivo Cristo representa o caminho da nova e eterna aliança. Aliança não apenas renovada, mas capaz de gerar vida.

Jesus não dará o vinho a partir do nada, Ele convida à participação: pede aos empregados “Enchei as talhas” (Jo 2,7), tal ação tem por primeiro gesto e significado, o sentido da purificação, de restabelecer a aliança com Deus. Havia seis jarras de pedra para o cerimonial judaico de abluções, porém é de se notar que estavam vazias. Estas jarras representam a lei velha, a falta de amor na relação com Deus. A vida só é possível na força do amor e da solidariedade, fator ausente nesta Instituição antiga e falida. Assim a antiga aliança perdeu seu valor e significado. Jesus é o sinal da Nova Aliança que gera vida (BORING, 2015).

A narrativa do **Evangelho de João** em 4,1-26 está relacionada ao encontro entre Jesus e a mulher Samaritana, que ocorre junto ao poço de Jacó. Jesus se aproxima e se revela a uma mulher, a sós. Leon-Dufour (1996) afirma que essa mulher era da região da Samaria, de uma cidade chamada Sicar e tal característica chama a atenção porque traz a marca de um povo cismático e herético, não ligado diretamente à lei judaica e a suas normas culturais.³ Próximo a esse lugar havia um poço, uma fonte. Jesus depois de já se sentir cansado da viagem senta-se “junto à fonte” (Jo 4, 6). O dia já estava pela metade. Nesse momento aproxima-se uma mulher para “[...] pegar água” (Jo 4,7) esta é interpelada por Jesus que pede de beber.

Assustada a mulher não compreende como um judeu pede de beber a um samaritano, ainda mais se dirigindo a uma mulher. E assim, Jesus oportunamente começa a conversar com essa mulher, explicando porque pede de beber “[...] Se conhecesses o dom de Deus e quem é aquele que te diz: ‘Dá-me de beber’, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva” (Jo 4, 10). Ainda sem entender, a mulher olhando para Jesus, o indaga como ele poderia fornecer a ela água se não havia consigo

³ A fim de esclarecimento, faz-se necessária afirmação de Leon- Dufour sobre a divisão entre Judeus e Samaritanos como consta no texto; “[...] como ousa aquele judeu transgredir o interdito social e ritual que o separa dos samaritanos e, a fortiori, de uma mulher samaritana? Sua exclamação estabelece logo de chofre o estado de ruptura entre duas etnias; o narrador insiste nesse ponto através da explicação por ele fornecida e que pode traduzir, seja como nós o fizemos, seja de acordo com um sentido mais amplo: ‘os judeus não têm relação com os samaritanos’. Em ambos os casos, este parêntese joanino sublinha a separação das duas comunidades” (LEON-DUFOUR, 1996, p. 270, grifo do autor).

nenhum meio para isso. E completando a mulher diz: “[...] Serás maior que nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual bebeu ele mesmo, como também seus filhos e animais?” (Jo 4,12).

Aprofundando o diálogo e respondendo à curiosidade da mulher em relação à nova fonte, Jesus afirma: “Todo o que beber desta água, terá sede de novo, mas quem beber da água que eu lhe darei, nunca mais terá sede, porque a água que eu darei se tornará nele uma fonte de água jorrando para vida eterna” (Jo 4, 13-14).

Assim, a mulher com os olhos ainda voltados para um sentido superficial acerca de qual fonte se referia, pede a Jesus desta água. Talvez estivesse pensando que se livraria do peso de ter que ir todos os dias buscar água no poço de Jacó. Nesse momento, Jesus alcança o pensamento daquela mulher e a conduz a refletir através do diálogo, fazendo-a perceber quantas vezes sua vida foi uma busca de saciar suas sedes. Jesus diz “[...] Vai chamar teu marido e volta aqui! ‘Eu não tenho marido’. Ao que Jesus retrucou: dissestes bem que não tens marido”. (Jo 4, 16-17). E Jesus, continuando, relatou àquela mulher os vários esposos que ela tivera. “[...] De fato, tiveste cinco maridos, e o que tens agora não é teu marido. Nisto falaste a verdade” (Jo 4, 18).

O fato de a mulher ter cinco maridos, segundo os critérios morais do contexto em que Jesus estava, implica em que seja uma mulher adúltera, o que revela tratar-se de uma mulher gravemente ferida pela vida. É meio-dia, hora de pleno calor. Por que esta mulher vai com o cântaro ao poço a esta hora de maior calor? Porque sente vergonha e quer evitar a corrosiva murmuração do povo. Por isso, sua surpresa em encontrar Jesus. Pensando em suas palavras, advém-lhe a afirmação de que Jesus seria um profeta. Trazendo as questões pertinentes no tocante ao culto a Deus, e tais fatores seriam uma das causas em que Judeus e Samaritanos se distanciavam, a mulher parece identificar algo que tornara Jesus diferente dos outros judeus, principalmente dos mestres da lei e sacerdotes.

Jesus se revela a ela como a fonte primária. Não é segundo as normas e leis judaicas e nem samaritanas que Deus há se revelar, “[...] vem a hora em que nem nesta montanha, nem em Jerusalém adorareis o Pai” (Jo 4, 21). Após essa fala de Jesus, a mulher parece compreender quem é Ele. “Eu sei que virá o Messias (isto é, o Cristo) quando ele vier nos fará conhecer todas as coisas”. Jesus lhe disse: “Sou eu, que estou falando contigo”. (Jo 4,25-26). Novamente Jesus se revela na expressão do Pai: **eu sou**. Ao final, os discípulos chegam e encontram Jesus

conversando com uma mulher. Estranham a cena pelas diversas questões culturais (uma sociedade patriarcal) e religiosas e, logo em seguida, a mulher passa a anunciar o Messias esperado, levando, assim, outros a se converterem ao Cristo.

Ainda levando em consideração alguns fatos da narrativa apontada, percebemos que Jesus se manifesta como um missionário itinerante e sedento. Não passou pela vida só fazendo sinais miraculosos, mas, como pessoa humana, também sentiu necessidade. Por isso pede: “Dai-me de beber” (Jo 4,1-26). Há um profundo mistério nesse relato. A humanidade e a divindade se unem. Jesus é homem e Deus verdadeiro. Como homem sedento, pede esmola. Mendiga amor. Como é Deus, revela-se como dom e doador de água viva. Dessa maneira, essa água viva significa algo mais que a água que corre ou flui. É a água de vida e vida eterna!

Jesus se faz dom definitivo de Deus. Diz à mulher: “Se conhecêsseis o dom de Deus” (Jo 4,10). “Tanto Deus amou o mundo que lhe deu seu Filho único” (Jo 3, 16). Aparece Jesus sentado junto à boca do poço, perto de uma mulher pecadora. É o sinal palpável de que Deus não anda longe. Nesse concreto peregrino se revela a presença de Deus mesmo, que é contemplado como fonte de água viva: “Deixaram a mim, fonte de águas vivas, para fazerem cisternas fendidas que não podem reter a água das chuvas” (Jr 2,13).

Jesus se revela a essa mulher samaritana e lhe declara: “Todos os que beberem desta água voltarão a ter sede; mas os que beberem da água que eu lhes der, não terão sede jamais, porque a água que eu lhes der se converterá neles em fonte de água que brota para a vida eterna” (Jo 4,14)

A água viva prometida aos crentes é a graça divina, a salvação e a ressurreição em Cristo. É o refúgio contra o mal e o lenitivo contra todas as dores (4,14). Essa mesma água viva que lava, refrigera e mata a sede, também preserva a vida espiritual, no mistério da vida e da graça. A história da Salvação está cheia de juízos relacionados à capacidade energética e regeneradora da água: o dilúvio (Gn 7,1-24), a passagem do mar vermelho (Ex 14,15-3), a água do rochedo de Meriba (Nm 20,1-13), o Batismo no Jordão (Mc 1,9), a vocação dos apóstolos junto ao lago (Mt 4,18-22), a pesca milagrosa (Lc 5,1-7,) a água de Caná (Jo 7,38), os rios de água viva que Jesus prometeu (Jo 7,38) e a água do lado de Cristo no golpe de lança, na cruz (Jo 19,34). A água que Jesus oferece aos homens é dom gratuito do amor e da graça de Deus Pai.

No **episódio da cura do enfermo de Bezata** (Jo 5,1-18), é relatado pelo narrador sagrado que Jesus estava presente em uma festa dos judeus em Jerusalém. Existia nessa cidade “[...] perto da Porta das ovelhas, uma piscina com cinco pórticos chamada Bezata em hebraico. Muitos doentes, cegos, coxos e paralíticos ficavam ali deitados” (Jo 5,2-3). Próximo a essa piscina estava um homem enfermo que, segundo os escritos, fazia 38 anos dessa estadia naquele lugar. Jesus ao passar, vendo o homem, sabendo do tempo em que ali permanecia, perguntou-lhe se queria ficar curado. Não sabendo de quem se tratava, o homem respondeu que não havia ninguém que o conduzisse à água quando esta se movimentava, e quando ele conseguia se aproximar outro entrava em sua frente. Ouvindo isso Jesus disse àquele homem: “Levanta-te, pega tua maca e anda” (Jo 5, 8).

O enfermo se levantou após Jesus ordenar, pegou a maca e começou a andar. Após o fato, o homem é visto por alguns judeus que o questionaram por que ele estava carregando a maca, já que era dia de sábado. O homem relatou o que havia acontecido aos Judeus que o questionaram, mas não sabia explicar quem havia feito tal ação. Mais tarde, no templo, encontrou Jesus que se aproximou e conversou com o curado, este por sua vez saiu ao encontro dos judeus e disse-lhes que foi Jesus quem o havia curado. Jesus questionado pelos Judeus sobre o que fez deu-lhes esta resposta: “[...] meu Pai trabalha sempre, e eu também trabalho” (Jo 5,18). Inconformados com os feitos de Jesus, os judeus o perseguiram e procuravam a oportunidade de matá-lo, porque “[...] além de violar o sábado, chamava a Deus de Pai, fazendo-se assim igual a Deus” (Jo 5,18).

O contexto do milagre se dá em uma festa dos judeus em Jerusalém. É a segunda vez que Jesus vai a Jerusalém, numa época da festa judaica, portanto, ocasião de um banquete. É pertinente pontuarmos que essas festas se transformaram em oportunidades para as lideranças religiosas explorarem o povo e são essas autoridades que procurarão, a todo custo, matar Jesus. A expressão “matar Jesus” é repetida **sete vezes na narrativa do Evangelho de João** – (Jo 5,18); (Jo 7,1.19.20); (Jo 8,37.40) e (Jo 11,53) – até que os judeus optem por imolar o Filho de Deus. Vemos a partir desses relatos a crescente tensão entre os fariseus⁴

⁴ O grupo dos fariseus, segundo a definição da **Bíblia** da CNBB, “[...] era um grupo de judeus piedosos, oriundo da guerra da libertação de Judas Macabeu (por volta do ano 165 a.C). Decepcionados com os sucessores de Judas, separaram-se (é o que aparece significar seu nome; tlv.: ‘separados para

e Jesus Cristo. Jesus, no entanto, não hesita em frequentar esses locais que são, de certa forma, perigosos. Não vai ao Templo onde estão os poderosos, mas fica junto do povo “perto da porta das ovelhas” (Jo 5,2). Segundo o relato, perto da porta das ovelhas, existe uma piscina rodeada por cinco corredores cobertos. O **Evangelho** afirma que muitos doentes – cegos, coxos e paralíticos – estavam ali deitados, privados de vida. O paralítico que Jesus vai curar é, pois, símbolo de todo o povo que se tornou cego, mutilado e paralisado pelo ensinamento da lei. João procura demonstrar a total indigência do enfermo: nem dos meios de cura disponíveis ele podia lançar mão. Podemos notar que a ausência de cura do homem não estava na falta do seu interesse e, sim, na impossibilidade de chegar aos meios pelos quais podia se curar.

Jesus vai se manifestar àquele homem doente já há trinta e oito anos De acordo com o livro do Deuteronômio no capítulo 2, esses anos representam uma geração. Assim, o tempo é contado para dar ênfase à situação. O paralítico é o símbolo da geração que, já às portas da morte, jamais experimentou o que é a **vida**. De acordo com as próprias palavras daquele homem, “Não tenho ninguém” (Jo 5,7), falta-lhe solidariedade. Dessa maneira, ele representa o povo de Deus ao qual Jesus vinha trazer a salvação.

Na narrativa do paralítico anteriormente retratado, é Jesus quem se dirige ao homem, em meio a uma multidão de pessoas que está por todo lado num mesmo local, no caso próximo à piscina, para um mesmo propósito, serem curados. Ele não cura a multidão inteira. Alguns autores sugerem que este homem foi o único que havia depositado toda a sua esperança em entrar na piscina. Mas, o que é muito evidente nessa história de milagre é que esse homem nem mesmo sabia quem era Jesus e assim a sua fé não estava envolvida no episódio.

Pelo que estavam esperando as pessoas doentes? Elas estavam esperando por um anjo que viria mexer as águas, como afirma o enfermo: “Senhor eu não tenho ninguém que me leve à piscina, quando a água se movimenta” (Jo 5,7). Estas águas que se agitam de vez em quando pelos anjos representam as falsas esperanças nas quais o povo foi levado a crer pelo ensinamento distorcido da Lei. Esse não é o

Deus’, como ex-fariseu Paulo: Rm 1,1). Viviam o judaísmo de estrita observância e, embora, sendo leigos, observavam as prescrições rituais originalmente destinadas aos levitas e sacerdotes, como medida de segurança para certamente não transgredir a Lei. Eram influentes nas sinagogas no meio do povo, enquanto os sacerdotes e levitas dominavam o templo em Jerusalém. Os fariseus tinham, portanto, maior influência popular e contavam com o apoio da maioria dos escribas” (BÍBLIA CNBB, 2006, p. 154, grifo do editor).

Deus de Jesus. Esse não é o ensinamento que Jesus mostra com sua prática. Pelo contrário, Ele é o portador do amor fiel que dá a conhecer o projeto de vida do Pai. É interessante notarmos que a solução para o problema do homem era Jesus, mas ele não o enxergava. O parálítico foi localizado por Jesus ao chegar à piscina; e Jesus, logo soube do seu caso, assim como também ocorreu com a samaritana no poço.

O milagre (Jo 5,6-9) acontece quando Jesus se dirige ao homem e pergunta-lhe: “Queres ser curado?” (Jo 5,6). Jesus só cura as pessoas com o consentimento delas. O parálítico quis que Jesus o ajudasse a chegar à piscina, não estava pensando em ser curado por Jesus, mas em chegar até o meio pelo qual poderia ser curado. Entretanto, Jesus retruca: “Levanta-te pegue a tua cama e caminhe” (Jo 5,8). Jesus aponta outra fonte, um caminho desconhecido, todavia, é a declaração de cura que aquele homem esperava. Jesus age mais uma vez pelo poder de sua palavra. A cama, sinal de dominação, torna-se sinal de liberdade.

Jesus Cristo disse e o homem obedeceu: levou a sua cama e caminhou. Pela sua obediência de fé, foi “feito inteiro” (Jo, 5,9). Esse testemunho pressupõe ruptura total com um tipo de religião e de sociedade que marginaliza e impede a vida. O pecado do parálítico consistia na adesão a um sistema religioso que tornava o povo cego, coxo, parálítico. Se continuasse aderindo a este sistema, o parálítico estaria ligado para sempre à morte. De acordo com o que ressalta Léon-Dufour (1996):

O enfermo, que Jesus fez “levantar-se” (cf. Jo 5,8.), não é convidado a voltar para casa, mas para “andar” (Jo 5,9), e João diz que ele “se pôs a andar”: com a locução verbal usada (lit. “andava”), o personagem continua a estar em movimento diante de nossos olhos. Enquanto o conjunto do relato de Marcos orienta-se para uma demonstração da autoridade que Jesus tem de perdoar os pecados (“saiu diante de todos”), a versão Joanina só conhece o homem que recuperou a saúde. O interesse de João não abrange apenas o taumaturgo, mas também, e muito particularmente o miraculado (LÉON- DUFOUR, 1996, p.25, grifos do autor).

No relato Joanino (5,1-18), o adjetivo **curado** aparece também sete vezes e, na sétima vez ele está ligado ao termo **o homem todo**. Esse fato não é por acaso, ele se encontra no relato da cura do cego de nascença (Jo 9) e no relato do lava-pés (Jo 13,1-14). Também o número 7 (totalidade) possui uma simbologia. O fato de usar as sete menções de cura demonstra que o autor quer reforçar a ideia de que Jesus curou por completo. Jesus diz ao homem: “[...] não peques mais para que não aconteça coisa pior” (Jo 5,14). Segundo a Lei Judaica, o mal psíquico era uma

consequência dos pecados cometidos, como se o mal fosse um castigo enviado por Deus para punir o homem de seus pecados (Jo 9,2-3; Ex 20,5; 34,7; Jr 31,29).

A cura do homem é, então, o sinal de que seus pecados estão perdoados (Mc 2,1-12). O homem é provavelmente o símbolo do povo de Deus e o evangelista relata, dessa maneira, o reencontro entre Jesus e o antigo povo israelita enfermo no Templo. A enfermidade, que era o sinal de impureza moral, impedia aquele homem de entrar no Templo. Mas graças a Jesus, o homem/povo de Deus, purificado de toda a impureza, tem de novo acesso ao Templo para reencontrar o seu Deus. O doente não agradece e nem fica sabendo quem é seu benfeitor (LÉON-DOUFOUR,1996).

Por consequência do milagre (Jo 5,10-15), mais uma vez, o relato joanino traz a controvérsia sobre a observância do sábado que se exprime primeira em um diálogo entre os judeus e o homem que tinha sido curado (Jo 10-13.15). As autoridades judaicas, responsáveis pela paralisia do povo, reagem com energia contra o que fora curado, pois está violando a lei do descanso sabático. O escândalo é provocado pelo fato de Jesus ter curado em dia de Sábado e ordenado ao paralítico que levasse seu leito. Ora, era proibido carregar peso no dia de Sábado. No entanto, o homem curado dá testemunho de que Jesus põe a lei da vida como norma suprema e insubstituível. E o diz às autoridades. Se a sua saúde respondeu ao comando daquele homem por que ele não deveria obedecer àquele que recuperou a sua saúde? Aqui se reflete, sem dúvida, a polêmica entre a Sinagoga e a comunidade cristã sobre o Sábado, como esclarece Boring (2015):

[...] a questão problemática acerca de “trabalhar no sábado” não é que Jesus viola a lei da Torá, mas que ele “fazia-se igual a Deus” (5,18). O debate se move rapidamente da guarda do sábado para cristologia e escatologia. Não é sua visão do sábado que faz os cristãos joaninos inaceitáveis na sinagoga, mas a sua cristologia. Neste conflito inicial com os judeus, eles entendem o Jesus joanino como se fazendo igual a Deus (BORING, 2015, p.1221, grifo do autor).

Desse modo, o Cristo filho de Deus, que vem a ser a imagem do Pai, não é aceito pelos chefes das sinagogas e os mestres da lei, ou seja, as autoridades judaicas não admitem que o Cristo se faça à imagem do Pai que está no céu. Segundo o testamento antigo, havia um só Deus, era escandaloso o fato de algum homem se colocar no lugar de Deus como interpretavam os judeus ao ouvirem Jesus falar “[...] meu Pai trabalha sempre, e eu também trabalho. Por isso, os judeus

ainda mais procuravam matá-lo, pois, além de violar o sábado, chamava Deus de Pai, fazendo-se assim igual a Deus” (Jo 5,17). A respeito da controvérsia das autoridades judaicas com Jesus, segundo o relato de João (Jo 5,1-18), Léon-Dufour (1996) acrescenta:

[...] o primeiro motivo de queixa é a ruptura do sábado, não fortuita, porém repetida, como mostram o verbo no imperfeito: “ele fazia” (não: “ele havia feito”) e o plural “tais coisas”. Era habitualmente que Jesus transgredia o sábado, ele o “rompia” como dirá o v.18. Poder-se-ia ver aqui uma generalização maldosa a partir do episódio do enfermo, mas a tradição sinótica atesta diversas vezes esta conduta de Jesus, muito chocante para o seu ambiente (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 29, grifos do autor).

A questão da não aceitação da lei rompida no sábado por Jesus se concentrava em aspectos muito maiores. Havia 613 mandamentos no Antigo Testamento que as autoridades judaicas, ao longo do tempo, tinham acrescentado. Eram proibições da lei, como uma cerca viva ao redor dela. Inseridas nelas 39 proibições só para proteger o sábado e, supostamente dentre essas 39, existia o interdito de que não se poderia carregar peso ou levar sua cama no sábado sagrado (Ex 31,13; Jr 17,21-22; Ne 13,19). Na realidade, as proibições do sábado impediam aos praticantes da lei judaica trazer algo de bom a qualquer gênero humano. Jesus, ao contrário da lei, ia trazer vida a esse homem que tinha estado doente durante 38 anos. Já para o homem (Jo 5,13-15), esse nem mesmo sabia quem era Jesus. Esta observação destrói a ideia de que os milagres sempre são a consequência de fé. Só alguns dos milagres foram consequência de fé, por exemplo, a cura da filha de Jairo e da mulher com hemorragias (Lc 8,40-56) e a cura do servo do centurião (Lc 7,1-10).

Em João, a fé vem após o milagre, diferentemente dos Sinópticos, que dispõem a fé como geradora do milagre. Tal questão se afirma na análise do exegeta Léon-Dufour (1996):

Para os sinóticos, assim como para a comunidade primitiva, a fé geralmente precede o milagre, no sentido de que ela pode obtê-lo. Segundo esta narrativa Joanina, como dissemos, a relação se inverte e encontra-se aí um reflexo do pensamento veterotestamentário segundo o qual os sinais operados por Deus têm sobretudo como função levar a aderir ao seu mistério e a praticar o que ele pede (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 313).

Notamos que, no texto de João 5, no versículo 14, Jesus toma a iniciativa em relação àquele que ele havia curado, quando volta ao templo novamente. É aí, apoiado na tradição de que a doença é pecado, que Jesus lhe diz para não mais pecar. Cristo, assim, faz pensar que o pecado provavelmente era a causa da doença daquele enfermo. Esse é o único milagre em que se conta isso. A cura não visa apenas ao corpo, mas também ao coração: “Eis que estás curado; não peques mais, para que não te suceda algo ainda pior” (Jo 5,14). Mas o que poderia ser pior que 38 anos de doença? A impossibilidade da salvação. No versículo seguinte (Jo 5,15) do relato apresentado, o homem vem a saber quem é Jesus e conta para os judeus. Ele devia saber que eles estavam perseguindo a Jesus (LÉON- DUFOUR,1996).

Tratando do argumento invocado por Jesus às autoridades judaicas, “[...] meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho” (Jo 5,17), podemos perceber que demonstra outra vertente de interpretação que contribui para a análise do relato. O posicionamento de Jesus responde exatamente à argumentação bíblica e judaica – ora, Jesus trabalhava como o Pai: sempre. Em outras palavras, o projeto criador de Deus é um processo contínuo, agora manifestado plenamente nas ações de Jesus. Esse projeto criador se traduz em **ressuscitar os mortos**, dos quais o parálítico era o símbolo. Curando-o, Jesus está recriando a humanidade, salvando-a, ou melhor, dando a ela a possibilidade de entrar em comunhão com o Pai. Segundo João, Jesus Cristo assim afirma:

Manifestei o teu nome aos meus irmãos que, do mundo, me destes. Eles eram teus e tu os deste a mim, e eles guardaram a tua palavra. Agora, eles sabem que tudo quanto me deste vem de ti, porque eu lhes dei as palavras que tu me deste, e eles as acolheram; e reconheceram verdadeiramente que eu saí de junto de ti e creram que tu me enviaste (Jo 17,6-8).

Encontrar-se com Jesus, que dá a vida, é encontrar-se com Deus. Rejeitar Jesus que dá a vida é condenar-se. Jesus continuava trabalhando e fazendo aquilo que o Pai queria que fosse feito: reconduzir a humanidade ao projeto inicial de vida e liberdade para todos. O escândalo vivenciado pelas autoridades judaicas está no fato de Jesus se considerar igual ao Pai, o Pai lhe mostra tudo quanto faz, demonstrando, assim, ser Filho de Deus. Jesus faz tudo o que vê o Pai fazer e dessa maneira, por meio dele, a nova humanidade encontra a plenitude da vida (Jo 5,19-20). Só porque Deus descansou no sétimo dia de criação, o tom fixado para o sábado sagrado, não significa que Ele sempre descansa no sábado. Na realidade, a

Bíblia traz a noção de que Deus não descansa, está sempre presente e disposto a atender às pessoas.

Jesus mostra que a tradição era inválida no seu comando para o homem ao ordenar que carregasse a sua cama no sábado. Agindo desse modo, Jesus desafia a tradição que preceituava – violar o sábado e blasfemar mereciam pena de morte (Nm 15,32-36; Lv 24,10-16). Jesus cura no Sábado e blasfema ao igualar-se a Deus, fere ambas as legislações, segundo os judeus. Desse modo, reafirma-se a primazia do projeto do Pai sobre o Filho, no gesto de curar o enfermo no dia de sábado:

Jesus eleva muito o olhar dos ouvintes: a interrupção do trabalho exigida pelos homens no sétimo dia da semana abre simbolicamente todo espaço para aquilo que Deus só Deus pode realizar. A recuperação do enfermo, obra de vida, foi uma manifestação desse agir próprio de Deus (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 30).

É importante notarmos que o confronto de Jesus com as autoridades religiosas torna-se mais agudo nesse sinal, porque gera a incoerência de um pensamento de como um homem pode se tornar Deus. Na continuação do relato aqui analisado (5, 31-37), Jesus afirma que três testemunhas depõem a seu favor, determinando-o como aquele que dá a vida. Em primeiro lugar, João Batista (vv.31-36). Ele dá testemunho da verdade, mas as autoridades religiosas rejeitam seu testemunho. Em segundo lugar, o Pai dá testemunho de Jesus (versículos. 37-38), a prática de Jesus revela ao mesmo tempo quem é Deus e quem é Jesus. As manifestações de Jesus são atividades divinas. Porém, as autoridades religiosas ao recusarem Jesus, recusam também o Pai que o enviou. Em terceiro lugar, as Escrituras dão testemunho de Jesus (versículos. 39-44) se forem entendidas corretamente. Dessa maneira, os testemunhos mostram que Ele desce do céu, é enviado por Deus, fala as palavras de Deus, testemunha o que viu e ouviu. Aceitar estes testemunhos é afirmar a veracidade de Jesus como filho de Deus. Diante disso, as autoridades religiosas decretaram a morte de Jesus.

Esse confronto das autoridades religiosas com Jesus mostrou que elas se posicionaram claramente contra a vida e a favor da morte. Ninguém pode fazer coisa alguma por elas, nem o próprio Jesus. Aquele que não aceitar Jesus, que não confiar nele, terá que colher as consequências da escolha pessoal. É um indivíduo que permanece na escuridão em lugar de ver à Luz (Jo 3,19-21).

Dessa maneira, a forma como Jesus consegue exprimir o sentido primário na relação homem / Deus é justamente o olhar que direciona a busca de uma realidade objetiva. Deus se mostra na história, constitui-se sinal nos passos do Filho e reconstitui o homem, obra de sua criação. Na piscina de Bezata, a água também se torna água viva, que cura e faz germinar o caminho novo: “[...] a água que eu darei se tornará nele uma fonte de água jorrando para vida eterna” (Jo 4,14). Esse há de conhecer o que te guia e alimenta. Sua fonte.

É chegado o tempo do messias que era esperado por todo o povo de Israel. Os profetas anunciam a vinda daquele que será o guia, que saciará a vida do povo: “Ele dará a teu corpo nova vida, e serás um jardim bem irrigado, mina d’água que nunca para de correr” (Is 58,11).

De maneira a encerrarmos a apresentação dessas narrativas de João, as quais constituem parte do *corpus* literário deste trabalho de dissertação, recorreremos, por fim, a Jo 9,1-41, em que é relatada a cura do cego de nascença (Jo 9,1-41).

A narrativa joanina descreve o encontro de Jesus com o cego de nascença, saindo do templo. Os discípulos estando com Jesus perguntaram: “Rabi, quem pecou para que ele nascesse cego, ele ou seus pais?” (Jo 9,2). Jesus, sabendo que, muitas vezes, na história judaica, as doenças eram atribuídas a uma condenação por causa dos pecados cometidos, seja pela própria pessoa ou por sua descendência, diz aos discípulos: “Nem ele, nem seus pais pecaram, mas é uma ocasião para que se manifestem nele as obras daquele que me enviou, enquanto é dia. Vem a noite, quando ninguém poderá trabalhar. Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo” (Jo 9,3-5). Após dizer isso, Jesus mistura sua saliva no barro e coloca nos olhos do cego. Em seguida pede que lave os olhos na piscina de Siloé; lavando-se o cego passa a enxergar.

Muitas pessoas se surpreendem com o feito de Jesus, questionando como seria possível aquele homem ver a luz, já que nascera cego. Os vizinhos, na dúvida, perguntavam se era o mesmo cego que pedia esmolas e o cego confirmava que era ele mesmo. Então, assustados com o fato e sabendo que era um sábado o dia da cura do cego, o levaram aos fariseus. Esses o questionaram de que modo havia recuperado a visão. Dizendo o que Jesus tinha feito, o cego narrou-lhes o episódio. Alguns do grupo começaram a se revoltar pelo feito, sobretudo, por ter-se dado a cura no sábado. Além disso, questionavam o poder que o homem Jesus tinha para fazer tal ação, pois os fariseus o viam pecador como qualquer outro homem.

Tendo interrogado o cego de vários modos, ouvindo o que ele achava daquele homem, levaram-no até sua família confirmando que realmente ele nascera cego. Questionado por diversas vezes pelos fariseus sobre sua relação com Jesus, se era seu discípulo, o cego se põe a questionar os fariseus se eles não queriam ser discípulos de Jesus, devido a tamanha preocupação e lhes dizendo que era de admirar a questão do milagre e como Deus havia agido através de Jesus, o cego exclamou:

[...] isto é de admirar! Vós não sabeis de onde ele é? No entanto, ele me abriu os olhos! Sabemos que Deus não ouve os pecadores, mas se alguém é piedoso e faz sua vontade, a este ele ouve. Se esse homem não fosse de Deus, não conseguiria fazer nada (Jo 9,30-33).

Os fariseus, contrariados com essa afirmação, expulsaram o cego do convívio do templo. Jesus sabendo disso reencontra o cego e inicia um diálogo com ele:

“Tu crês no Filho do Homem?” Ele respondeu: “Quem é, Senhor, para que eu creia nele?” Jesus disse: “Tu o estás vendo; é aquele que está falando contigo”. Ele exclamou: “Eu creio, Senhor! E ajoelhou-se diante de Jesus”. Então, Jesus disse: “Eu vim a este mundo para um julgamento, a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,35-39).

Depois do diálogo, tendo alguns fariseus presenciado o fato, questionaram a Jesus se eles eram cegos e Jesus lhes respondeu que sim, pois a cegueira não estava vinculada à perda da visão, mas ao fato de que vendo e não mudando, não se deixando transformar, os pecados permaneciam, ou seja, continuavam cegos.

O relato do cego de nascença traz algumas semelhanças com a cura do paraplético de Bezata. Jesus encontra o cego e sente necessidade de se dirigir até ele. Segue a controvérsia entre Jesus e Judeus. A condição humana também é mudada, num primeiro caso, pela visão, pelo ato de enxergar, e noutro, no fato de se levantar, o que determina uma mudança de direção quando um novo caminho é estabelecido. Alguns gestos e sinais têm diferenças. A cura do cego de nascença acontece, após um diálogo ente Jesus e os discípulos, a partir do qual fica compreendido que não existia sobre aquele **homem** cego uma sentença de maldição ocasionada pelo pecado. Jesus mais uma vez se mostrou como caminho: “[...] enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo” (Jo 9,5). Na análise do exegeta e teólogo Léon-Dufour (1996), todo o contexto acerca do cego mostra que João quer apontar o sentido simbólico da iluminação realçada nesse homem-cego, para que,

através desse sinal, seja reconhecido pelos discípulos, levando-os a reconhecer e a testemunhar que Jesus é luz do mundo. Desse modo, de acordo com Léon-Dufour (1996),

[...] o simbolismo da luz funciona assim no sentido no oposto, os fariseus clarividentes que, na presença do miraculado, negam o sinal, tornam-se “cegos”. E o cego de nascença passa a enxergar. A perspectiva joanina abrange, assim, o mistério em sua totalidade: vinda ao mundo, a luz ilumina ou ofusca, de acordo com as disposições subjetivas das pessoas (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 227, grifo do autor).

Nessa passagem, a luz ocupa tanto o sentido dos olhos que se abrem, quanto também a possibilidade de recriar no momento proposto. Portanto, é necessário daquele que se deixa interpelar por Jesus, a disposição. Acolher a luz como fonte e caminho, torna-se a profunda abertura para quem deseja abraçar um caminho proposto, como foi o relato da narrativa de João 9. No fim, ao se encontrar com o cego, Jesus pergunta se acredita, se está disposto a aceitar essa luz que ilumina seu caminho (Jo 9,35-37). É, pois, uma identidade a ser descoberta como afirma Léon- Dufour (1996):

Com a ajuda de sua religiosidade Judaica, o cego de nascença, através do sinal, havia reconhecido Jesus como profeta e ser vindo de Deus; agora ele é chamado a crer no Filho do Homem. Sua pergunta mostra que ele não conhece sua identidade, mas mostra seu desejo de descobri-la. Ele pressente que Jesus, após haver-lhe aberto os olhos, lhe propõe uma adesão que é fonte de vida (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 240).

Não se trata apenas da cura pela cura, existe um caminho a que se deve aderir, que se deve tomar para si. Tal direcionamento nem sempre é revelado pelo extraordinário, como a cura de uma cegueira. Ao negar a possibilidade do mistério que está para além dos saberes do homem, Deus se revela na perspectiva de sua própria manifestação: o Filho. Nesse conjunto, a diferença mais acentuada entre a cura do cego de Bezata e a do cego de nascença está na disposição com que esse acolhe o caminho proposto e segue. No segundo ponto, em Jo 9,6-7, o narrador traz como cena o contexto do milagre. Jesus cospe no chão, faz barro, coloca-o sobre os olhos do cego e manda-o ir se lavar na piscina de Siloé. A prática de Jesus faz nascer o homem novo, o barro recorda o gesto divino da criação da humanidade (Gn 2,7). As pessoas nascem de novo quando se lavam na prática de Jesus. De fato, Siloé significa **Enviado**, palavra que recorda Jesus e sua missão.

No capítulo primeiro do chamado Prólogo, encontra-se a afirmação “[...] a vida era a luz dos homens. Essa luz brilha nas trevas, e as trevas não conseguiram apagá-la” (Jo 1,4-5). O capítulo nove do **Evangelho de João** é um aprofundamento daquilo que Jesus afirmou em (Jo 8,12): “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas possuirá a luz da vida”. Em Jerusalém, a luz do mundo entra em conflito com as trevas que são, no texto, representadas pelas lideranças político-religiosas. É revelada a dura situação em que vivia a comunidade de João na época em que foi escrito esse **Evangelho**. De fato, o cego curado é expulso do convívio social (Jo 9,34). Esse fato recorda a decisão que as lideranças político-religiosas tomaram, após a destruição de Jerusalém no ano 70: quem reconhecesse Jesus como Messias deveria ser banido e perseguido (LÉON-DUFOUR, 1996).

No relato da cura do cego de nascença encontramos cenas importantes. Nos vv. 1-5, temos três personagens: Jesus, o cego de nascença e os discípulos. Esses, os discípulos, continuam cheios de preconceitos, pois perguntam a Jesus quem é o responsável pela cegueira, se o próprio cego ou os pais dele. Eles pensam que a cegueira é castigo de Deus. A condição do cego era considerada maldita, principalmente porque jamais aprenderia a ler a Lei, desconhecendo, assim, por toda a vida, a vontade de Deus. Jesus acrescenta: “Nós temos que realizar as obras daquele que me enviou” (Jo 9,4). Desde já, percebemos que Jesus envolve a todos na tarefa de eliminar a cegueira que mantém o povo dominado.

Em continuidade, encontramos a terceira cena nos vv.8-12. Jesus desaparece, mas permanece presente no testemunho do cego curado. Os vizinhos e o povo em geral têm dúvidas sobre a pessoa do cego: Não é ele aquele que ficava sentado, pedindo esmolas? A dúvida é desfeita mediante o testemunho do que foi curado. Esse afirma ser ele mesmo e que Jesus havia o libertado da sua cegueira. Todavia, o povo permanecia cego, condição do mendigo que vivia das esmolas da sociedade. O povo que começa a enxergar terá de se confrontar com as lideranças que não aceitam a luz. Assim, o cego é conduzido aos fariseus e perante eles dá seu testemunho. Mas as lideranças responsáveis pela cegueira do povo tentam desmentir o fato. E o argumento deles é a profanação do dia de sábado. Porém, o testemunho do cego se torna cada vez mais forte, Jesus é aclamado como profeta. O cego curado repete o testemunho da samaritana (Jo 9,13-17).

Nos vv. 18-23, as autoridades mudam de tática. A fim de bloquear o processo do testemunho, chamam os pais daquele que fora cego. Percebem o risco que

correm e se isentam de qualquer responsabilidade. O cego está correndo um grande risco: ter seus laços familiares cortados por causa da adesão a Jesus.

Entre os vv. 24-34, a situação é dramática. Diante das autoridades dos judeus, o cego curado é obrigado a confessar a verdade, seu futuro dependerá do testemunho que der. As autoridades se fecham para continuar mantendo seu domínio sobre o povo. Por isso, afirmam que Jesus é pecador e não sabem de onde ele é. O testemunho do cego curado alcança ponto alto, na narrativa do **Evangelho de João** quando reafirma:

Isso é de admirar. Vocês não sabem de onde ele é. No entanto, ele abriu meus olhos. Sabemos que Deus não ouve os pecadores, mas ouve aquele que o respeita e faz a sua vontade. Nunca se ouviu falar que alguém tenha aberto os olhos de um cego de nascença. Se esse homem não vem de Deus não poderia fazer nada (Jo 9, 30-33).

De acordo com o Antigo Testamento abrir os olhos dos cegos era tarefa do servo de **YHWH**⁵ – personagem que todo o povo de Israel aguardava. O testemunho do cego curado já havia então desmascarado **a cegueira** das autoridades. É esse o ponto alto do testemunho e é também o de maior risco, pois poderia trazer graves consequências. É o que ocorre: as autoridades expulsam o cego curado, Jesus reaparece e se encontra com aquele que foi banido da vida social. Pergunta-lhe se acredita no Homem Jesus. O cego curado se ajoelha diante de Jesus. É a adesão incondicional Àquele que veio trazer vida para o povo. O fato de ajoelhar-se diante de Jesus coroa todo o processo do seu testemunho. Esse testemunho, contudo, não se dá sem passar os riscos que a fé em Jesus pressupõe (Jo 9,35-38).

A última cena é um resumo de todo o capítulo 9. Jesus afirma: “Eu vim para este mundo para um julgamento, a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,41). Os responsáveis pela cegueira do povo reagem: alguns fariseus que estavam perto dele ouviram e disseram: “Será que também somos cegos? Jesus respondeu: se vocês fossem cegos, não teriam nenhum

⁵ Conjunto de quatro consoantes hebraicas que formam o nome de Deus. Assim Aroldo de Costa, na obra “Chave bíblica do antigo testamento” explica o sentido para a utilização do tetragrama sagrado. Os hebreus designavam Deus com diversos nomes, mas não os pronunciavam, por respeito e temor religioso. Assim acontecia com o nome próprio do Deus de Israel, o Deus bíblico, Javé. Quando os chamados “massoretas” inventaram uma vocalização que registrasse a leitura da língua hebraica, vocalizaram o tetragrama YHWH (Javé). Qualquer leitor hebreu, ao encontrar a palavra com tal vocalização, dava conta de que se tratava de um artificialismo propositado para não se pronunciar. A leitura devia substituir-se por qualquer vocábulo que levantasse o pensamento para Deus. Daqui resulta uma leitura materialmente feita em tempos recentes que deu a palavra “Jeová” (COSTA, 1990. p. 58, grifos do autor).

pecado. Mas como vocês dizem: Nós vemos, o pecado de vocês permanecem” (Jo 9,41. O pecado que permanece é não aderir a Jesus, a luz da vida, tornando-se responsáveis por uma sociedade que mantém o povo dominado e explorado (LÉON-DOUFOR,1996).

Abrir os olhos é símbolo de um movimento progressivo para a fé. A libertação proposta pelo **Evangelho** é a libertação pela fé, como Jesus mesmo diz aos judeus: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará [...] Se o Filho vos libertar, sereis, realmente livres” (Jo 8,31-36). Quando a luz do Senhor atinge aqueles que se deixam tocar por ela, como no caso do cego, então adquirem seu essencial valor, brilham com seu resplendor genuíno. Porque só Jesus é a vida verdadeira, o amor verdadeiro.

A partir dessa apresentação específica e pormenorizada das narrativas do **Evangelho de João** selecionadas para integrar, juntamente com **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), o *corpus* literário desta dissertação, chamamos a atenção para uma possível aproximação entre a narrativa bíblica e a narrativa literária, de maneira a nos levar ao desenvolvimento de reflexões acerca do diálogo transdisciplinar entre a Literatura e a Teologia, aspecto a ser abordado na seção que se segue.

3 LITERATURA E TEOLOGIA: UMA RELAÇÃO POSSÍVEL

Cada palavra é uma concha impenetrável que contém uma força explosiva. Para descobrir seu significado, é preciso que queime no seu interior como uma bomba e que libere assim a alma que aprisiona.

(KAZANTIZÁKIS, 1975, p. 95).

Nos caminhos do personagem Severino, a narrativa é marcada pelo trabalho de construção literária, na qual se destacam os aspectos relacionados à ficção, à poesia elaborada segundo as normas e a métrica⁶, mas, para, além disso, há que destacarmos o sentido de busca existencial que João Cabral de Melo Neto imprime ao personagem, a procura de um plano de bem-estar social e de um lugar para estar no mundo.

Podemos afirmar que o ser humano é, também, esse ser peregrino, viajante que, correndo atrás de seus sonhos, percorre seus sertões. Em **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), o dilema que contrasta a fonte, o rio que parece secar e se afortuna em determinados pontos da viagem desse migrante, aponta para o leitor a perspectiva dos diversos lugares que se pode percorrer ao longo das várias migrações do ser humano ao longo da vida, dos desertos que podem ser constituídos de sentido, se se tem em si um norte. O ser antropológico é representado no rosto de Severino que se entrelaça a outras vidas severinas. A partir disso, talvez possamos considerar a possibilidade de analisarmos a relação entre a Literatura e a Teologia, para ao final concluirmos que aquela não se fecha em aspectos que conduzam a algo estanque e definitivo sobre o homem, não se fecha nas certezas absolutas de uma interpretação que se faça acerca de um texto literário, mas tem em sua essência o próprio homem como companhia e como objeto. A Literatura abre ao homem a alternativa do conhecimento de si mesmo. No texto literário, o homem convive com seu interlocutor/personagem a cada narrativa e

⁶ Ao mencionar o seu método de trabalho com a poesia, João Cabral de Melo Neto, em entrevista a Cristiane Serra do Jornal de Letras, **Artes e Ideias**, compilada por Felix de Athayde, na obra **Ideias fixas de João Cabral de Melo Neto** (1998), afirma: “[...] em matéria de criação eu acredito mais no trabalho do que na espontaneidade. Eu não creio que a espontaneidade seja critério de nada. Nem critério moral. Existe certo tipo de autor, certo tipo de leitor, e certo tipo de crítico que erige a espontaneidade como valor. O que eu faço espontaneamente não presta, me dá impressão que é eco de alguma coisa que eu li ou eco de outra pessoa... Eu acho o trabalho essencial na criação artística, e é através do que a pessoa chega a uma expressão autêntica (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 32).

o confronto entre a realidade humana e a ficção se apresenta, ora de forma sutil, ora de modo mais contundente, convidando-nos a mudanças de pensamento e de direções naquilo que fazemos ou deixamos de fazer. Como afirma Villas Boas (2011), a Literatura:

[...] diz não dizendo, não descreve nem interpreta, mas representa a realidade, captando o radicalmente antropológico da experiência vivida da condição humana. Por ser analógica e não somente lógica, permite que a ficção seja figura do real e conter uma “verdade mais profunda e mais verdadeira” que o empírico, porque penetra a raiz do *factum*, ou seja, seu sujeito, pois, mais que a análise do objeto de observação, se porta a analisar o observador, suas predisposições e inquietações, suas expectativas e fracassos, suas esperanças e desesperos (VILLAS-BOAS, 2011, p. 28, grifos do autor).

Assumirmos, por conseguinte, que a condição de diálogo entre o sujeito e a realidade torna mais amplo o estudo entre a Literatura e a Teologia, cabendo-nos destacar que não existe, de nossa parte, neste trabalho de dissertação, uma intenção de afirmar um ponto de vista que julgue qual dos dois campos de conhecimento toma para si a capacidade maior de explorar a realidade humana. Cabe-nos, antes, trazer a experiência global que cada um deles exerce sobre os diversos meios socioculturais e intelectuais, para, assim, formarmos uma linha de raciocínio que seja capaz de abrir novos horizontes para a Literatura, que em si já possui essa dinâmica, e para a Teologia, a qual, atualmente, tem se deixado abrir para novas formas de pensarmos o sentido religioso da existência humana⁷. De acordo com Manzatto (1994), citado por Villas-Boas (2011), para a Literatura, cujo interesse recai basicamente sobre tudo aquilo que respeita ao humano,

[...] a teologia como forma de pensar a vida a partir da experiência de transcendência, do signo de Deus, de demais símbolos, expressões e valores presentes na cultura, é vista com o interesse de uma realidade humana. Do mesmo modo, o que a literatura oferece de pertinente à teologia é seu caráter antropocêntrico, em que se dá a experiência de Deus e a partir de onde se inicia a reflexão teológica (MANZATTO, 1994 apud VILLAS-BOAS, 2011, p. 30).

⁷ Há que ressaltarmos que a Teologia nem sempre esteve aberta a novas formas de se pensar o sentido religioso da existência do homem. Nesse sentido, Waldecy Tenório, em uma entrevista para a revista do Instituto Humanitas Unisinos, ao citar o diálogo entre Literatura e Teologia, afirma que o nascimento de ambas se deu em tempo conjunto. Segundo o autor, porém, é de se notar que: “Com o tempo, a teologia foi se transformando numa senhora sisuda, muito respeitável, uma velhinha que não tira nunca o véu da cabeça, enquanto a outra parece mais jovem, irreverente, a louca da casa, de reputação às vezes duvidosa, e é claro que isso acabou por criar um certo conflito ou uma certa desconfiança entre as duas” (TENÓRIO, 2008, p. 6).

Embora Manzatto (1994) tenha a opinião de que o sentido antropológico é importante para uma aproximação entre as ciências teológicas e a Literatura, não podemos resumir esse contato, esse elemento em comum, ou seja, a ligação com o Humano, não podemos nos ater somente a isso. Segundo nosso entendimento, o sentido de posse de algo que também pertence à Teologia, o caráter de antropológico, parece fazer uma restrição a múltiplas possibilidades de diálogo entre ambos os campos de conhecimento humano, como se a Literatura oferecesse somente um dado de análise, ou seja, a questão sobre o humano, para a Teologia. Notamos que a própria linguagem, o vasto campo de interpretação, as relações sociais, fazem perceber que a Literatura alarga os caminhos para a reflexão e a compreensão acerca de vários assuntos ligados à Teologia, tais como as ciências da religião, a maneira de se vivenciar e interpelar o mistério, a Teologia litúrgica, a própria noção da Cristologia e a forma como percebemos o Cristo descrito pelos literatos. Em razão disso, estreitar o diálogo entre a multiplicidade de riquezas que um e outro campo do conhecimento guardam em si mostra-se como exercício teórico, e porque não afirmar também prático, possível, mas também desafiador e instigante.

É importante nesse momento nos atermos a alguns dos vários métodos que têm auxiliado os pesquisadores no estudo relacionado aos dois campos de conhecimento até então considerados. Desse modo, remontamos a Villas-Boas (2011), segundo o qual, em geral, as aproximações antropológicas entre essas duas áreas

[...] não raro em meio a diversidades de pressupostos escolhidos, desenvolvem-se amalgamando aspectos de outras produções, devido às sensibilidades diferentes de cada autor [...]. Considera-se no Brasil como marcos referenciais a obra de Antônio Manzatto, *Teologia e Literatura* (1994), Waldecy Tenório, *A Bailarina Andaluza* (1996), Antônio Carlos Magalhães, *Deus no espelho das Palavras* (2000), José Carlos Barcellos, *o Drama da Salvação* publicado em 2008 (VILLAS-BOAS, 2011, p. 25).

Verificamos que entre as várias linhas de pensamento e métodos utilizados para as aproximações antropológicas entre a Literatura e a Teologia supracitadas por Villas-Boas (2011), algumas merecem destaque de maneira a tornar mais visível o intuito e a natureza da abordagem que desenvolvemos em relação ao *corpus* literário objeto de análise no presente trabalho dissertativo.

Ao direcionar um elemento chave para iniciar uma relação entre a Teologia e a Literatura, Manzatto (1994) traz em suas obras a marca da categoria de aproximação, utilizando-se do discurso antropológico. O teórico em questão busca caracterizar a forma, as características que situam o humano no tempo e no espaço, assim como seus sentimentos, suas ações, seus pensamentos e experiências. Nessa relação, é construída a base teológica “[...] de modo que a teologia não é somente reflexão sobre a Palavra de Deus, mas também e com uma atenção especial sobre quem e em que condições escuta essa Palavra” (MANZATTO, 1994, p. 40). Dessa maneira, a categoria de aproximação antropológica não tem a pretensão ou a necessidade de que um campo do conhecimento dependa do outro, mas busca somente o contato e o diálogo entre os mesmos, fazendo, assim, as possíveis leituras que enriqueçam o aprimoramento do humano.

Antônio Carlos Magalhães, citado por Villa-Boas (1994), é o caso de outro teórico que desenvolveu um método capaz de orientar os estudos da relação entre a Literatura e a Teologia. Denominado **método de correspondência**, “[...] está sob a influência da ‘Teologia da Cultura’ de Paul Tillich, e do ‘método de análise estrutural’, de ‘correlação’ e de ‘confrontação’, de Kuschel, que procura ‘assumir semelhanças’ (analogia) e ‘definir diferenças’” (VILLAS-BOAS, 2011, p.30, grifos do autor). O objetivo do **método de correspondência** é superar a mera utilização da Literatura como um instrumento, dando base para as respostas já prontas e determinadas de uma Teologia ortodoxa voltada mais para si.

Uma terceira categoria ou método de aproximação entre a Literatura e a Teologia é o chamado **método de encontro**, uma proposta feita pelo teólogo Adilson Schutz, o qual, segundo Villas-Boas (2011), trabalha “[...] três variantes que se encontram, literatura, imaginário religioso e Protestantismo” (VILLAS-BOAS, 2011, p. 44). De acordo com Villas-Boas (2011), sendo a pesquisa voltada para o social e o imaginário religioso, a **categoria do encontro** procura construir sua teoria acerca do imaginário religioso, articulando os pontos que aparecem nas obras literárias.

Por fim, temos o método da Teopoética, que “[...] como proposta de interpretação/criação poética, ‘encarna’ contornos metodológicos diferentes em sensibilidade diferentes” (VILLAS-BOAS, 2011, p. 44). O método tem como objetivo conduzir o leitor a buscar os traços que podem ser lidos à luz da fé nas obras literárias sem afetar seu conteúdo ou imprimir ao teológico um caráter único e

doutrinário, mas de modo a estimular a capacidade de repensar o sentido do sagrado e como a própria Teologia considera o ser humano. Em outras palavras, o método nos leva a compreender a dinâmica do humano por meio da Literatura e o que ela provoca em nós e em nosso modo de pensar as relações que convergem nos campos de nossa análise. A escritora Eliana Yunes salienta que a pesquisa sob o ponto de vista do **método da teopoética** está diretamente ligada ao campo da Literatura, como uma proposta que “[...] provoca o repensar do Verbo Divino” (BINGEMER, 2004 apud VILLAS-BOAS, 2011, p. 45). Salma Ferraz, na obra **Teopoética: os estudos literários sobre Deus** (1998) explicita que;

No princípio era o verbo e o verbo se fez letra, se fez literatura, se fez linguagem, se fez o dom de línguas, se fez morada do ser, se fez letra e espírito, sedução e magia, mito, revelação, palavras inspiradas, paixão e contemplação, travessias muito além da terceira margem do caminho que é certo e (*in*) certo, de veredas tortas e veredas mortas da Teologia e da Literatura (FERRAZ, 2008, p. 28, grifo do autor).

A compreensão da possibilidade de se relacionar Literatura e Teologia não deve ser constituída no fato de que essas possam oferecer um aparato para o conhecimento de Deus. A questão se torna mais profunda porque se baseia e se fundamenta na busca de sentido naquilo que a experiência literária traz como provocação à Teologia acerca de sua própria natureza, o que leva a que a Teologia apure cada vez mais a realidade de Deus na vida humana. Por outro lado “[...] as palavras da literatura permitem que a Revelação nasça como palavra significativa que ilumina a hermenêutica das experiências humanas” (VILLAS-BOAS, 2011, p. 45).

Interpretar o humano em seus diversos contextos não significa oferecer ao homem respostas prontas e programadas com um sentido ortodoxo, mas fazer com que ele encontre em seus caminhos o sentido, ou pelo menos esse humano tome conhecimento das possibilidades de sentido que são colocadas ao seu dispor, levando em consideração as naturezas específicas de cada experiência e o respeito à interpretação que cada uma vai dando à vida no decorrer do tempo.

Se analisarmos bem, o próprio termo *pro-vocare* dimensiona o sentido de resignificação, de modo tal que, como afirmamos, essa resignificação não seja uma imposição dessa dissertação, ou da teoria literária, mas seja uma resultante da aventura da Teologia se colocar diante da obra literária e deixar que ela suscite

novos modos de se fazer Teologia, ou de se pensar sobre ela. O mesmo podemos afirmar sobre a Literatura, a qual rompe com os enquadramentos que lhe são próprios para também repensar seu mister. Waldecy Tenório, na obra **A bailadora andaluza**: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto (1996), instiga o leitor a que faça um caminho no qual se deixe perceber que “[...] a obra [literária] vai aos poucos abrindo-se em mais saídas em direção ao Outro” (TENÓRIO, 1996, p. 48). Tal fator nos auxilia a pensar que **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007) é esse princípio que nos guia em direção a essa reflexão sobre o Outro que nos interpela. Desse modo, conforme consta em Villas-Boas (2011), a teóloga Maria Clara Bingemer afirma que a Literatura,

[...] acentua a relação de alteridade e transcendência do existir, como componente antropológico inerente à identidade da mística cristã, em que o Deus da revelação cristã se revela a partir dessa proximidade e similitude com o profundamente humano, mostrando a sua diferença como “epifania maior sobre o sentido da vida”, na qual a fé em Deus é também fé no humano (BINGEMER, 2004 apud VILLAS BOAS, 2011, p. 45, grifo do autor).

O dado da Revelação Cristã no campo da Teologia é primário, uma vez que a palavra divina, fazendo-se carne, leva em consideração o contexto humano, “[...] **o homem chamado Jesus** fez barro, aplicou nos meus olhos [...]” (Jo 9,11, grifos nossos), ou seja, assumindo uma identidade, um rosto, a Natureza Divina se enraíza na cultura e na História, tomando para si a realidade imanente do ser humano, bem como seus desdobramentos na relação – nesse exato momento interpessoal – entre o Divino e o humano.

Assim, a razão de ser do homem, de seu existir, torna-se um fator que sempre escapa ao entendimento do próprio homem, sendo somente por vezes vislumbrada por diversos campos e ciências. Com a Literatura e a Teologia não seria diferente. É fato, que esta, a Teologia, como qualquer outro campo de reflexão, não consegue abarcar tal questionamento, pois como afirmamos, a questão da existência nos escapa sempre. Apontar, contudo, possibilidades e direções, trazer uma fonte que de algum modo sustente essa existência é algo possível para que o humano tenha em si um direcionamento, o que pode ser feito tanto pela Teologia quanto pela Literatura.

A Literatura, desse modo, tem sua presença na vida da sociedade, trazendo aos diversos âmbitos de vida humana o reflexo de uma experiência profunda do ser.

As paixões, descrenças, a fé, o político, o ético, tudo é ao mesmo tempo verdade e verdades no contexto literário, aberto à pluralidade do saber, à crítica que não destrói de modo definitivo, mas pode inclusive reconstruir. Na obra **Crítica e críticos** (1969), de Afrânio Coutinho, podemos observar que a Literatura, como toda arte,

[...] é uma transfiguração do real, é a realidade recriada através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas, que são os gêneros, e com os quais ela toma corpo e nova realidade. Passa, então, a viver outra vida, autônoma, independente do autor e da experiência de realidade de onde proveio. Os fatos que lhe deram às vezes origem perderam a realidade primitiva e adquiriram outra, graças à imaginação do artista. São agora fatos de outra natureza, diferentes dos fatos naturais objetivados pela ciência ou pela história ou pelo social. [...] O artista literário cria ou recria um mundo de verdades que não são mensuráveis pelos mesmos padrões das verdades fatuais. Os fatos que manipulam não têm comparação com os da realidade concreta. São as verdades humanas gerais, que traduzem antes um sentimento de experiência, uma compreensão e um julgamento das coisas humanas, um sentido da vida, e que fornecem um retrato vivo e insinuante da vida, o qual sugere antes que esgota o quadro (COUTINHO, 1969, p. 9).

Definir, portanto, a Literatura como um conceito é restringi-la a uma única condição formal, empobrecendo a dimensão que as obras literárias ocupam na vida social e humana. É fato que a Literatura como campo de conhecimento tem seus métodos, gêneros, características que reportam ao jogo de interpretações próprias e marcam seu estilo de texto e linguagem. Porém, o que nos toca de maneira mais incisiva é que o contato com as diversas obras e autores, suas construções textuais, nos faz compreender que existe um algo a mais que abre o campo literário e reforça valores humanos que são importantes para o campo subjetivo, social e psíquico do ser. Remontando a Manzatto (1994), temos que:

No ocidente, as noções mais difundidas são as que definem a literatura em relação ao seu caráter de ficção e a estética. Ora, diz Todorov, dizer que a literatura é ficção não constitui uma definição, mas é uma lembrança de uma de suas características, que nem cobre o conjunto dos gêneros literários, já que a poesia, por exemplo, pode não se definir em relação à ficção. Além disso, a definição em relação à estética também não é uma definição do que seja literatura, mas sim do que ela deve fazer (MANZATTO, 1994, p. 15).

O próprio *corpus* literário selecionado para análise nesse trabalho de dissertação provoca um diálogo muito maior do que propriamente uma análise do conteúdo formal em questão na poesia de João Cabral de Melo Neto. Nele também está a **dimensão da experiência** traduzida por Coutinho, experiência essa que

esbarra nas diversas formas do homem se relacionar com o mundo em que vive, tornando-o conhecido. Se no contexto de **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), a dimensão social é lida nos diversos matizes que o autor traça sobre os encontros que o retirante presencia, é estudada também a questão geográfica que grita nas mais variadas paisagens atravessadas ao longo da ribeira do Capibaribe. Estas se abrem ao leitor, **introduzindo-o** na extensa travessia do sertão pernambucano até o Recife ao lado do protagonista Severino. Dentre os diversos aspectos apontados na obra, não passa despercebido o aspecto religioso que ganha contornos nas diversas cenas que se abrem na vida de Severino. Melo Neto (2007), com referências e alusões a essa religiosidade, marca o tempo dessa viagem, cria o espaço que nos abre a possibilidade de propor diálogos que suscitem no leitor o realce de leituras teológicas acerca da obra em estudo. De acordo com Maria Luiza Ramos (1969), citada por Villas-Boas (2011):

A relação da arte com a existência consiste em que o ser humano é afetado por ela, que ao entrar em contato com uma obra acontece uma “reunião” entre artista, arte e realidade, gerando um encantamento diante das possibilidades de ser mais humano, a saber, realizar o modo próprio de ser humano. Nesta relação o artista cria, não porque tem algo a dizer, mas, antes, porque escuta alguma coisa que lhe fala [“penetra surdamente no reino das palavras”] e em seu potencial simbólico se reagrupa, ressignificando novas sínteses dentro de uma atitude de consciência diante da realidade que o afeta (RAMOS, 1969 apud VILLAS-BOAS, 2011, p. 71, grifos do autor).

O teólogo Karl Rahner, em **Teologia e antropologia** (1969), adverte que “[...] a primeira coisa que o teólogo se pergunta é a seguinte: sei eu de fato o que é e quem é o homem?” (RAHNER, 1969, p.162). Partindo, assim, da Revelação Cristã, percorrendo as escrituras sagradas, encontramos grandes fontes da experiência humana, suas relações e possibilidades, mas para um perito em humanidade nunca é suficiente cercar-se somente de experiências que o direcionem a um só olhar. Diante disso, o teólogo conclui que “ensinado pela experiência do último século, evidentemente [ele] terá que concordar que o homem neste nosso tempo da antropologia científica, e não já da simples antropologia mitológico-poética, e também não mais unicamente teológica [...]” não poderá direcionar-se tão somente pela experiência bíblica (RAHNER, 1969, p. 162). Ou seja, a existência humana não está mais colocada sobre um único meio de interpretação. Saber que existem amplas maneiras de se conhecer esse homem faz com que o universo teológico se

amplie e busque, cada vez mais, formas de levar o ser humano a se encontrar na **fonte** que alimenta sua existência. Desse modo, segundo Villas-Boas (2011),

[...] não se deve reduzir Deus a uma espécie de “funcionário do sentido”, como se sentido fosse Deus. Reflete-se sobre os possíveis lugares de sentido (liberdade, identidade, destino, esperança, imaginário) onde a teologia, enquanto modo de pensar pode oferecer um excesso de sentido diante dos limites, convidando o ser humano a novas possibilidades. Esse excesso, que se manifesta por sua beleza, só pode ser percebido em sua força e amplitude pelo *pathos*, pelo *zôon pathêtikon*, dimensão de igual importância à do *zôon logikon* que constitui o ser humano (VILLAS-BOAS, 2011, p. 198, grifos do autor).⁸

Convidada a aprofundar suas maneiras de interpelar o mundo, a Teologia como toda ciência busca esses possíveis lugares de sentido do humano diante do Divino e põe em evidência os caminhos que podem ser trilhados, a partir dali, daí nasce a reflexão no sentido de que, de acordo com Manzatto (1994), “a teologia é ato segundo, sendo a vida cristã o ato primeiro. Não há teologia cristã sem uma experiência de Deus que ama os homens, experiência essa vivida na fé” (MANZATTO, 1994, p. 52).

Se a experiência teológica é baseada primeiramente na condição da vida humana e seus desdobramentos, a experiência de Deus para isso não pode partir de um sentido abstrato, mas de experiências concretas, que levam a pensar a relação entre o humano e o divino. Sendo assim, aproximar-se de uma experiência com Deus é refletir sobre Cristo. “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho unigênito que repousa no seio do Pai é que no-lo deu a conhecer” (Jo 1,18). Desse modo, as relações

[...] entre Deus e o homem na história, à luz da fé, refletida de maneira crítica e atualizada, eis o que a teologia faz. Não sendo antropologia, a teologia tem porém, um discurso antropológico perfeitamente legítimo. No centro da fé cristã se encontra Jesus Cristo, Deus e homem, revelador de Deus e do homem. E se a teologia fala de Deus, ela fala aos homens, e fala sobre um Deus que se fez homem e que ama os homens. Ela está a serviço do humano (MANZATTO, 1994, p. 40-41).

Os modos como esse falar de Deus vão tomando forma na vida humana é que fornecem os conteúdos para serem levados em consideração na construção do

⁸ Entende-se por *pathos*- grego, experiência sofrimento, emoção. Qualidade ou conjunto de circunstâncias que provoca piedade ou tristeza (MOISÉS, 2004, p. 390), ou seja, a gama de emoções vividas pelo ser humano. Ao fazer referência ao *zôon pathêtikon*, dimensão de igual importância à do *zôon logikon*, o autor dimensiona que o ser humano é composto de sentimento e razão.

humano. O ser humano é constituído dessa gama de pensamentos, afetos, crenças, valores e buscas, e estando no mundo, vai se apropriando daquilo que o cerca e se fazendo nele. A Teologia interpela esse modo de ser e o reflete à luz da fé, trazendo a vertente bíblica como uma experiência que move o ser na direção do sagrado, revelando que essa relação traz ao humano reflexões que são capazes de mover o homem na vida social, pessoal e religiosa. Desmerecer o discurso teológico em detrimento de simples crenças e discursos religiosos ortodoxos é diminuir a razão da fé que é capaz de interpelar o tempo presente nas mais variadas formas de vivência. Sabemos que o homem do agora e de outros tempos pode incorrer nas mais variadas experiências desumanas que prejudicam a vida como um todo. A fé não se coloca como fonte de condenação cega que em tudo tem a palavra final, mas como portadora de discernimentos e construções abertas àqueles que se deixam tocar por ela. Na **Carta encíclica do Papa Bento XVI**, sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade (2009), o Pontífice esclarece a posição, seja da Teologia enquanto ciência que tem sua base no caminho da fé cristã, seja da Igreja enquanto magistério. Consta do referido texto que

[...] o diálogo fecundo entre fé e razão não pode deixar de tornar mais eficaz a ação da caridade na sociedade, e constitui o quadro mais apropriado para incentivar a colaboração fraterna entre crentes e não-crentes na perspectiva comum de trabalhar pela justiça e a paz da humanidade. Na constituição pastoral *Gaudium et spes*, os Padres conciliares afirmavam: Tudo o que existe na terra deve ser referido ao homem como seu centro e seu vértice: neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não-crentes. Segundo os crentes, o mundo não é fruto do acaso nem da necessidade, mas de um projeto de Deus. Daqui nasce o dever que os crentes têm de unir os seus esforços com todos os homens e mulheres de boa vontade de outras religiões ou não crentes, para que este nosso mundo corresponda efetivamente ao projeto divino: viver como uma família, sob o olhar do seu Criador (CV 57, tradução nossa)⁹.

Colaborar para que o diálogo entre os diversos campos dos saberes promova valores, seja independente de crenças, verdades e campo de conhecimento, é

⁹ *Il dialogo fecondo tra fede e ragione non può che rendere più efficace l'opera della carità nel sociale e costituisce la cornice più appropriata per incentivare la collaborazione fraterna tra credenti e non credenti nella condivisa prospettiva di lavorare per la giustizia e la pace dell'umanità. Nella Costituzione pastorale Gaudium et spes i Padri conciliari affermavano: "Credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice". Per i credenti, il mondo non è frutto del caso né della necessità, ma di un progetto di Dio. Nasce di qui il dovere che i credenti hanno di unire i loro sforzi con tutti gli uomini e le donne di buona volontà di altre religioni o non credenti, affinché questo nostro mondo corrisponda effettivamente al progetto divino: vivere come una famiglia, sotto lo sguardo del Creatore (CV.57).*

colaborar para um crescimento integral do homem. Oferecer lugares que proporcionem discernimento, tornando fecundo o crescimento nas várias esferas da vida – principalmente enquanto seres capazes de conviver pacificamente, de se ajudarem, de promoverem valores como respeito, liberdade, igualdade –, é primordial a qualquer reflexão que tenha claro para si que sua proposta muitas vezes tem incidência sobre a vida social e política do homem como um todo.

As obras literárias são uma opção que proporciona as mais variadas possibilidades de construção do sujeito. Diferentemente dos textos meramente informativos, que se direcionam a fatos particulares, trazendo ao leitor informações sobre um determinado assunto, os textos literários ampliam os horizontes, viabilizando ao leitor uma nova apreensão do real, ainda que muitas vezes por meio da ficção, ampliando a significação da própria realidade. Sendo assim, a riqueza que a obra literária transmite ao leitor resulta na consciência mais crítica acerca do lugar em que este se instala. Em seu modo plurivocal, o texto literário permite a aproximação das mais variadas correntes e se coloca à disposição do diálogo, comportando questões que se tornam relevantes para a reflexão e as novas formas do homem olhar o mundo e olhar a si mesmo.

De acordo com Manzatto (1994), em sua reflexão sobre o diálogo entre a Teologia e a Literatura, a Literatura é a constante interação entre autor, obra e leitor. Os três vão dando forma àquilo que a identifica. Sem o leitor a letra parece não ter razão de ser, e quando o leitor a descobre é de se esperar que queira saber qual o criador da obra que de algum modo o alcançou. A forma de tocar a realidade pela linguagem simbólica ou metafórica faz do texto literário esse importante instrumento capaz de fazer o ser humano tomar consciência de sua realidade, bem como trazer às diversas áreas um viés de leitura que as torne mais conhecedoras de si mesmas. Seja pelas ambiguidades, críticas, ou pelas posições que o confronto faz exprimir nos discursos, nas instituições e no leitor (MANZZATO, 1994).

Tendo em vista que a Literatura é, pois, dominada por figuras de linguagem como a metáfora, que sabemos relacionada diretamente com o símbolo, o presente trabalho de dissertação passa a se ocupar, na seção seguinte, de algumas reflexões em torno da metáfora e da simbologia da água e do rio, detectáveis tanto na narrativa inscrita nos versos de **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), quanto nos relatos bíblicos de João.

3.1 A METÁFORA E A SIMBOLOGIA DA ÁGUA E DO RIO

Sobre o conceito de metáfora é preciso salientar que não podemos condicioná-lo a um sentido formal, a uma única dimensão. São inúmeros os estudos que ultrapassam o simples fato de que a metáfora esteja ligada ao contexto formal linguístico, como uma simples figura de linguagem, mas sua dinâmica é presenciada no campo da retórica e da poética, desde o tempo dos filósofos antigos. Segundo Francisco Filipak, em **Teoria da metáfora** (1983), o conceito de metáfora na Antiguidade estava ligado tanto ao campo da retórica como ao da poética e ambas se utilizavam do conteúdo para os diversos campos do discurso. Assim, conforme Filipak (1983):

Sob o rótulo da metáfora, Aristóteles designa toda a sorte de transposições, tanto que as que se inspiram nas relações de similaridade como nas de contiguidade. Na Retórica ele identifica a palavra imagem ou comparação à metáfora. Assim, no próprio Aristóteles, encontramos a metáfora como a figura que tem um pé na Retórica e o outro na Poética¹⁰, sob a chancela da lexis (FILIPAK, 1983, p. 8).

Dessa maneira, a metáfora, enquanto utilizada no campo da retórica, se destinava ao discurso denotativo e no campo da poética ao discurso conotativo, ou seja, em um sentido literal, referencial e no outro, em sentido figurado, polissêmico. Massaud Moisés, em seu **Dicionário de termos literários**, registra que a “metáfora é o princípio onipresente da linguagem” (MOISÉS, 2004, p. 325). Além do caráter dessa comunicação verbal em que se inserem os dados conotativos e denotativos nos campos relatados, o conceito de metáfora, segundo o citado estudioso, está vinculado também “ao meio sócio-cultural” (MOISÉS, 2004, p. 324), sendo que tal questão trabalha os empregos da metáfora na dimensão do cotidiano e do estético, estando mais vinculada aos textos literários. De acordo com o teórico,

[...] a linguagem falada recorre ao que se chama de metáforas mortas ou latentes, quer dizer, metáforas petrificadas, estereotipadas, tornadas clichês, vazias de sentido. Assim, por exemplo, ao dizer: “braço de cadeira” está-se usando uma metáfora estereotipada, diversa desta outra: “o teu

¹⁰ Sobre o conceito dos termos enunciados, Retórica e Poética a definição vem do próprio autor citado, Francisco Filipak. “A retórica, nascida em Siracusa, atribuída a Empédocles, norteava e regia a elocução e todos os usos da palavra pública [...] Era a disciplina, na arte de influenciar, de persuadir pelo discurso [...] a poética oferecia um discurso conotativo, emotivo, catártico” (FILIPAK, 1983, p. 8-9).

silêncio é uma nau com todas as velas pandas” (Fernando Pessoa), de nítido recorte estético (MOISÉS, 2004, p. 325, grifos do autor).

No mesmo sentido, Filipak (1983) trabalha essa universalidade das metáforas em duas projeções: uma que ele denomina **metáforas de primeiro grau**, que seriam de ordem objetiva, “[...] como as seguintes metáforas genitivas: olhos de safira (pedra azul = olhos azuis)” (FILIPAK, 1983, p.11) e, outra, que o autor chama de **metáforas de segundo grau**, quais sejam, aquelas que são as ditas do escritor, de ordem estética, “[...] são fruto do gênio criativo, de ordem sincrônica, uma propriedade particular, portanto inalienável [...] e se baseiam numa analogia referencial, de ordem subjetiva, psicológica, externa ao campo das ideias” (FILIPAK, 1983, p.11).

Entendemos, por conseguinte, que os estudos atuais dimensionam a metáfora em sentido mais amplo, ultrapassando o dado da simples comparação ou de transferência Aristotélica, por exemplo, a concepção semântico-metodológica de Francisco Filipak. Algo importante é pensarmos que a questão metodológica, isto é, uma abordagem mais conceitual sobre a metáfora é necessária para o aprofundamento desse conceito e suas variações, o que no presente trabalho de dissertação não abordamos de maneira tão específica. Na presente proposta dissertativa, orientamo-nos, a partir de algumas das conclusões que foram sendo geradas por Massaud Moisés, o qual demonstra em suas pesquisas, a busca de muitos especialistas pela superação da remota conceituação greco-latina que reduz a metáfora a aspectos como transferência, translação, símile, comparação (MOISÉS, 2004).

Por sua vez, ao trabalhar sistematicamente sobre a metáfora e suas incidências textuais, Antonio Luiz Marcuschi, em **A propósito da metáfora** (2014), destaca que a mesma

[...] não é apenas um simples recurso linguístico catalogado entre os tropos ou figuras de linguagem, mas um modo específico de conhecer o mundo, que, ao lado do conhecimento lógico-racional, tem sua razão de ser e instaura uma série de valores de outra maneira perdidos ou não encontrados [...] é essencialmente mais do que uma simples transferência de significado baseado em certos artifícios semanticamente explicáveis, e, muito mais do que uma simples comparação abreviada. Na verdade, ela pode ser tida como ponto de apoio para uma análise de capacidade criativa espontânea do indivíduo, sendo então, apenas do ponto de vista operacional, uma transposição de significado, mas, do ponto de vista genético e psicológico, ela seria a criação de novos universos de

conhecimento. Criaria, pois, uma realidade nova (MARCUSCHI, 2014, p. 43).

Ao nos conduzir para uma dimensão simbólica, a metáfora nos possibilita, dessa maneira, a comunicação do sentir, ou seja, as figuras, histórias, os símbolos com que nos deparamos nas diversas obras literárias não só são lidos e interpretados à luz de sistemas já previstos na teoria literária e na linguística, mas, muitas vezes, nos remetem a experiências e sentimentos que já experimentamos em algum contexto de nossa própria vida. Portanto, “[...] a metáfora é a um tempo mágica e lógica, subjetiva e objetiva, interior e comunicativa e a sua força reside no próprio fato de nela se conciliarem polos diferenciados” (MARCUSCHI, 2014, p. 44).

Superar o modo de interpretar a metáfora como um mecanismo previsto pelo autor para conduzir seu leitor a um determinado contexto ou só pelo simples fato de utilizar-se da figura de linguagem como um aparato de retórica, é dimensionar as possibilidades de crescimento do campo literário se abrindo ao diálogo com os mais diversos campos de conhecimento, pois se a metáfora “[...] é síntese a priori: funda-se na capacidade criadora intuitiva, e não num pensamento analítico ou lógico” (MARCUSCHI, 2014, p. 58). A metáfora é, segundo Goodman (1968), citado por Marcuschi (2014):

Aquele elemento não-previsto a que nos referíamos no início e que evidencia um momento de criatividade. É quase possível dizer que a metáfora, no seu mais legítimo sentido, tem uma finalidade em si e não exige compreensão definida e sim apenas sugerida (GOODMAN, 1968 apud MARCUSCHI, 2014, p. 57).

Não obstante, o poeta Jorge Luís Borges, em sua obra **Esse ofício do verso** (2000), ajuda-nos a compreender que as metáforas fazem parte da experiência vivenciada pelo interlocutor, elas não fazem parte apenas do universo poético, mas entram em contato com o sujeito que muitas vezes é confrontado por meio de simples modelos interpretativos. Segundo Borges (2000),

[...] o importante sobre a metáfora, eu diria, é ser sentida pelo leitor ou pelo ouvinte como uma metáfora [...] gostaria de tomar alguns modelos surrados de metáforas. Uso a palavra "modelo" porque as metáforas que vou citar, ainda que bem diferentes quanto à imaginação, são quase as mesmas para o pensador lógico. De modo que podemos falar delas como equações. Iniciemos com a primeira que me vem à cabeça. Tomemos a comparação batida, a comparação consagrada pelo tempo, de olhos com estrelas, ou, inversamente, de estrelas com olhos (BORGES, 2000, p. 31-32).

A pesquisadora Silvana Maria Calixto de Lima, da Universidade Estadual do Piauí, ao desenvolver sua reflexão sobre o modelo teórico da metáfora conceitual representada na teoria de Lakoff e Johnson¹¹, em sua tese **Entre os domínios da metáfora e da metonímia: um estudo de processos de recategorização** (2009), traz como principal questão a análise do significado que a metáfora produz na tríplice vertente mente-corpo-mundo, sabendo que “nosso sistema conceitual comum, em termos do qual pensamos e agimos, é de natureza fundamentalmente metafórica” (LIMA, 2012, p.110, recurso eletrônico). Isso nos ajuda a compreender certa dimensão que extrapole uma concepção tradicional da metáfora como simplesmente figura de linguagem. Sendo assim, “[...] a metáfora seria como que o foco para se identificar um mundo que a linguagem conceitual apenas tenta reorganizar” (MARCUSCHI, 2014, p. 47).

Um sistema metafórico aberto ao sentido mais amplo não traz prejuízo ao campo semântico do discurso linguístico ou literário, mas há de enriquecê-lo, visto que essa abertura traz consigo uma experiência cultural, social e humana que abarca os diversos campos do conhecimento, trazendo, assim, as múltiplas interpretações e sentidos que esses campos podem oferecer ao utilizar as metáforas para conduzirem uma reflexão sobre determinado assunto. O passo a ser constituído, nesse sentido, é a gama de interpretações que uma metáfora pode produzir (LIMA, 2012, recurso eletrônico). Jorge Luís Borges, ao associar alguns modelos de metáfora, ajuda-nos a compreender as diversas formas com que podemos direcionar a sua abordagem:

[...] O primeiro exemplo de que me lembro vem da Antologia Grega, e penso ter sido Platão quem o escreveu. Os versos (eu não sei grego) dizem mais ou menos assim: "Eu queria ser a noite, de modo a poder velar teu sono com olhos mil". Aqui, é claro, o que sentimos é a ternura do amante; sentimos seu desejo de ser capaz de ver a amada de vários pontos ao mesmo tempo. Sentimos a ternura por trás desses versos. Agora tomemos outro exemplo, menos ilustre: "As estrelas olham do alto". Se levarmos o pensamento lógico a sério, temos aqui a mesma metáfora. Porém o efeito em nossa imaginação é bem diverso. "As estrelas olham do alto" não nos faz lembrar de ternura; antes, passa a ideia de gerações e gerações de homens labutando e as estrelas olhando do alto, com uma espécie de indiferença altiva (BORGES, 2000, p.33, grifos do autor).

Portanto, ao nos determos de maneira geral sobre o conceito de metáfora, temos presente que, em sua constituição, está um movimento cultural, religioso,

¹¹ A referida teoria encontra-se exposta na obra *Metaphors we live by* (1980).

psicológico e formal. Assim sendo, os sentimentos variados assumidos pelo escritor Jorge Luís Borges se apropriam do centro referencial da metáfora utilizada e o ampliam nas diversas relações que o leitor ou mesmo o autor vai tecendo junto ao texto. Entende-se assim o dizer que “[...] metáfora é essencialmente mais do que uma simples transferência de significado baseado em certos artifícios semanticamente explicáveis, e, muito mais do que uma simples comparação abreviada” (MARCUSCHI, 2014, p. 43).

A arte é, dessa maneira, o lugar em que se dá essa dinâmica, uma vez que ela, através dos elementos de ficção, conduz o seu interlocutor a experiências que o façam ressignificar conceitos, valores, seja pelo que diretamente ela afeta naquele que dela se aproxima, seja pelo simples fato de lhe causar um incômodo. A metáfora tende a nos conduzir de maneira a dar forma aos mais variados contextos humanos, trazendo ao crivo da razão o que aparentemente se trata de algo da ficção. Nesse sentido, alguns recursos são utilizados para colaborarem ainda mais com o *modus operandi* na metáfora. Um desses recursos é o discurso simbólico, que imbuído da metáfora, revela-se um fio condutor para nos levar a reflexões que muitas vezes passam despercebidas ou não são trabalhadas em variados textos e obras literárias.

Os símbolos, assim, auxiliam nessa direção. O teólogo Roger Haight, na obra **Jesus, símbolo de Deus** (2003), define o símbolo como aquilo por meio do qual se dá o conhecimento de algo diferente dele mesmo. Segundo o teórico,

[...] um símbolo medeia a percepção de alguma outra coisa. Às vezes, a única forma possível de conhecer esse outro é por meio da mediação simbólica. Por exemplo, as camadas do eu que não se encontram na superfície, disponíveis à nossa própria autoconsciência imediata, mas devem ser revelados mediante outras formas de atividade, como o sonho, a escrita, a pintura ou o comportamento. Imagem, texto, quadro e história podem funcionar como símbolos e mediar o conhecimento de alguma coisa que não seu plano manifesto, ou seja, um estado de consciência oculto à consciência imediata (HAIGHT, 2003, p. 23).

Evidenciar os aspectos que percebemos através da leitura de **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), e o que eles podem suscitar no discurso teológico, a partir de uma abordagem metafórica e simbólica do rio e da água, abre-nos a possibilidade de compreensão de novas formas de reflexão sobre o humano, haja vista que ele é o centro de nossa discussão. Portanto, “[...] as palavras da literatura permitem que a Revelação nasça como palavra significativa que ilumina as hermenêuticas das experiências humanas” (VILLAS-BOAS, 2011,

p.45) e tal fator traz a nós a fonte necessária para, assim, traçarmos sobre esse caminho uma análise que nos faça crescer na fé e na vida como um todo.

A poesia, predominantemente marcada pela metáfora e pelo simbólico, assume esse lugar que proporciona a transposição das diversas experiências que se leem tanto na ficção quanto nos textos teológicos e que trazem os mais variados testemunhos de fé. A poesia, segundo Villas-Boas (2011), mostra-se capaz de se tornar um campo de

[...] pesquisa e conhecimento da realidade, que capta o sentimento do mundo através do *pathos*, aqui entendido como a capacidade humana de ser afetado pela realidade, revelando naquilo que afeta algo de si. A partir dessa(s) apreensão (ões) o ser humano se posiciona diante desse mundo dentro de seu quadro interpretativo, a saber, sua cultura (VILLAS-BOAS, 2011, p. 71, grifos do autor).

Nesse contexto, o caminho das águas é muito significativo para pensarmos e interpretarmos o *corpus* literário deste trabalho dissertativo por nós empreendido. O rio se torna a estrada que o retirante Severino toma por direção: “[...] pensei que seguindo o rio eu jamais me perderia: ele é o caminho mais certo, de todos o melhor guia” (MELO NETO, 2007, p. 98). É, pois, caminho que se torna significativo, porque remete o autor a traduzir a história do povo. Ressaltemos que João Cabral de Melo Neto, no poema **O rio** (2007), já apontara: “[...] os rios que eu encontro vão seguindo comigo. Rios são de água pouca, em que a água sempre está por um fio [...] Rios todos com nome e que abraço como amigo” (MELO NETO, 2007, p. 22). Em uma de suas entrevistas, é notória a forma como o rio Capibaribe ganha ação nas metáforas trazidas por João Cabral de Melo Neto. “Estava fora do Brasil e não sabia os afluentes do Capibaribe todos de cor. Então, tive que ir à biblioteca consultar os mapas geográficos. Foi o poema que me deu mais prazer, por poder voltar àquelas coisas todas da minha infância” (MELO NETO 1975 apud ATHAYDE, 1998, p.105).

Por outro lado, a força deflagradora que a água exerce no contexto das narrativas bíblicas, as quais nos propomos analisar, quais sejam, **As talhas a serem enchidas no casamento em Caná** (Jo 2,1-11), **O poço em Samaria** (Jo 4,1-26), **A piscina a qual os enfermos se banhavam em Bezata** (Jo 5, 1-8), enfim, **o cego de nascença que foi curado e se lava na piscina de Siloé** (Jo 9, 1-34) são metáforas de um caminho – tal qual o rio é acompanhado por Severino em **Morte e vida severina** (2007) – a ser seguido, a partir do momento em que se apresenta. Esses

lugares, até então, poderiam ser interpretados como fonte de cura e felicidade sendo vistos como único sentido para a vida desses personagens, porém, a água se torna o caminho que conduz a força renovadora, ela é meio e não o fim.

Ao nos determos na experiência da reflexão sobre a força simbólica da água e do rio, notamos como esses elementos têm sua influência constituída nas experiências religiosas, sociais e psicológicas humanas. Em seu significado geral, segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, no **Dicionário de símbolos** (2003):

As águas, massa indiferenciada, representando a infinidade dos possíveis, contêm todo o virtual, todo o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas também todas as ameaças de reabsorção. Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se de novo num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2003, p. 15).

O valor simbólico da água é visto na história de muitas religiões, por exemplo, o Hinduísmo, o Cristianismo e o Judaísmo. Demonstra-se nos mais variados ritos e escritos, sendo o sagrado mediado pelas abluções e banhos penitenciais. A água como um dos elementos que constitui a lógica de composição de tudo o que existe é considerado na filosofia dos pré-socráticos, por Tales de Mileto (c.624 – 546 a.c), o princípio de todas as coisas. Na “Ásia, a água é a forma substancial da manifestação, a origem da vida e o elemento da regeneração corporal e espiritual, o símbolo da fertilidade, da pureza, da sabedoria, da graça e da virtude” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2003, p. 15).

Podemos perceber, conforme afirmativa de Chevalier e Gheerbrant (2003), que “[...] as significações simbólicas da água podem reduzir-se a três temas dominantes: **fonte de vida, meio de purificação, centro de regenerescência**” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2003, p.15, grifos nossos). Em consonância com Chevalier e Gheerbrant (2003), o teólogo Marcial Maçaneiro, na obra o **Labirinto do sagrado**: ensaio sobre a religião, psique e cultura (2011), argumenta que as mais variadas significações da água também passam pela forma como o homem interpretou a constituição do universo:

As águas são o fundamento do mundo, a essência da vegetação, o elixir da imortalidade, a força criadora da natureza e princípio de cura. As antigas tradições acreditavam que a água é a substância primordial de onde

nascem às formas de vida e para qual retornam. Na profundidade das águas primordiais, os seres mergulham, se dissolvem e dali renascem (MAÇANEIRO, 2011, p. 60).

Diante das tradições e culturas, segundo Maçaneiro (2011), são apresentados os mais variados modos de se perceber a água como fonte e símbolo ligados à vida humana. Como exemplo, podemos perceber as narrativas que relatam o surgimento do cosmos, o universo. De acordo com o teórico em questão,

a mitologia indiana ensina que no tempo-antes-do- tempo existiam as águas primordiais [...] Venerado pelos hindus e budistas, o lótus é símbolo da ondulação universal; da seiva germinativa [...] A mitologia babilônica, por sua vez, fala de um caos aquático, um oceano original formado pelo casal Apsu (masculino) e Tiamat (feminino) [...] Na Bíblia Judaica, o Gênesis fala da água original agitada pelo Sopro Divino [...] Também o Alcorão registra esta antiga cosmogonia aquática da água ele criou o ser humano (MAÇANEIRO, 2011, p. 61, grifos do autor).

Por outro lado, também temos que dedicar atenção à força simbólica da água na cultura indígena representada na figura feminina da Yara dos tupis-guaranis ou nas lendárias histórias como a do peixe-boi, a da vitória-régia e a do nascimento dos rios Xingu e Amazonas. Ao relatar a história dos rios Xingu e Amazonas, Silvana Salerno, em **Viagem pelo Brasil: qual é o seu Norte?** (2012), obra dedicada a lendas da Amazônia, relata que, segundo a lenda, tais rios surgiram por uma negação da ave Juruti, a qual retinha toda a água que existia em três tambores. Da narrativa, consta que os filhos de Cinaã, que era pajé, foram pedir água à ave guardiã. Ao negar a água a esses, eles voltaram ao pai que lhes recomendou que não insistissem com a ideia, porque era perigoso. Dizia o pai aos três filhos que dentro dos tambores habitava um grande peixe. Não se conformando, voltaram e quebraram os tambores, de onde saiu o grande peixe que começou a persegui-los. O peixe engoliu um dos jovens, que ficou somente com as pernas de fora, e posteriormente continuou perseguindo os outros dois. Dessa perseguição foram nascendo os rios e outras fontes de água. Ao vencer o peixe os filhos voltaram ao pai, dizendo que a água seria sempre abundante (SALERNO, 2012).

Desse modo, a água transgride uma constituição somente física, torna-se a expressão de um povo e de suas raízes, como notamos nas mais variadas tradições. Portanto, de acordo com o que destacam Chevalier e Gheerbrant (2003), “[...] a água é o símbolo das energias inconscientes, das virtudes informes da alma, das motivações secretas e desconhecidas” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2003, p. 22).

Porque justamente ligada às tradições, ritos e mito, ela transcende a simples forma material e, através do simbólico, evoca outras variantes e interpretações. Fonte de fertilidade, destruição, purificação, geradora de sentido, é fonte de vida. Vida esta que condiciona a humanidade a criar ambientes propícios para discutir o valor incondicional da água. Assim, Francisco Taborda, em sua obra **Nas fontes da vida cristã: uma teologia para o Batismo-Crisma** (2001), alerta-nos que

[...] o contato com a água revigora, renova a vida. Por isso, a água é sagrada, habitada por espíritos e deuses, benéfica, fonte de saúde. Conhece-se seu poder curativo, sonha-se com a fonte da eterna juventude ou com a fonte da água da vida. A experiência é corroborada pela aparência de vida que a água tem nas fontes, nas cascatas, nos rios e no mar. Ela se move, tem voz (canta, faz ruído), é poderosa. A água corrente é “água viva” (TABORDA, 2001, p.154).

Para além de todo um sentido arquetípico que a água possui, levando a um imenso campo de reflexões e interpretações, ela se tornou para a vida contemporânea também um lugar de reflexão sobre a própria questão do existir, numa discussão nos campos social, político e ético. Defendida por uma legislação a água potável se tornou, segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), patrimônio de toda a humanidade (MAÇANEIRO, 2011), porque tem em seu princípio esse sentido vital para a continuação da vida no planeta. No campo político, a água se tornou cobiça de muitos poderes e governos; no social, traz a imagem e a expressão de uma indiferença em relação à dignidade humana, pois, quando não tratada, a poluição demonstra que algo está errado. Faz transparecer que alguma situação que a envolve grita e novamente ela desperta ao sentido do caos natural, meio não se revela igualitário a todos. A questão ética, por sua vez, expõe as dimensões que despertam a base do simbolismo em torno do elemento água, fala-se de dignidade humana, de ecossistema, de poluição, de saneamento básico, de saúde e da situação do poder político que está para o serviço do bem comum. Conforme Taborda (2001),

[...] há também a dimensão social da utilização ou não utilização cotidiana da água. Nas periferias urbanas a água não chega ou chega muito mal, devido a todo um processo social de marginalização, discriminação e empobrecimento. Nas palafitas construídas sobre os banhados ou mangues a insalubridade do meio ambiente constitui um constante perigo para a vida para seus habitantes. Nas proximidades de cidades industrializadas, são os dejetos industriais e domésticos que tornam o ar pestilencial e transformam córregos e rios em esgotos ao céu aberto (TABORDA, 2001, p. 156).

Considerarmos o fato social da água é despertarmos para o que o sentido simbólico e metafórico pode dimensionar, quando percebemos que as situações humanas, na maioria das vezes, estão para serem lidas nos mais diversos aspectos e nas feições de elementos básicos do viver que extrapolam a mera exterioridade, atingindo, assim, por sua força o cerne da pessoa. Desse modo, percebemos o que o filósofo Paul Ricoeur demonstra através de sua obra **A metáfora viva** (2000). Partindo de uma análise metodológica e filosófica sobre a retórica da metáfora, Paul Ricoeur argumenta que aquilo que de modo basilar se traduz por uma simples figura de linguagem torna-se um objeto de estudo muito maior, dado que, analisada a metáfora, contendo em si a força do discurso retórico e poético, essa amplia sua significação de modo tal que, segundo o filósofo, configura-se como

[...] o poder de redescrever a realidade, segundo uma pluralidade de modos de discurso que vão da poesia à filosofia. Assim, o funcionamento semântico do símbolo – isto é, em nosso vocabulário, da metáfora, prolonga um dinamismo da significação que se pode discernir até na enunciação mais simples, ou seja, o dinamismo da significação mostra-se aí com um dinamismo duplo e cruzado em que todo avanço na direção do conceito tem como contrapartida uma exploração mais profunda do campo referencial (RICOEUR, 2000, p. 456).

Portanto, ao analisarmos a dimensão simbólica da água e suas incidências na vida humana, reportamo-nos a uma gama de resultantes capazes de nos condicionar a um movimento de entrecruzamentos entre o humano, o percurso da água e a relação teológica que abordamos nas reflexões a seguir desenvolvidas. Redescrever os caminhos de **Morte e vida severina** (2007), na perspectiva de que nessa obra o rio Capibaribe, companheiro de viagem de Severino, é uma fonte que celebra a vida e traz, a partir do barro, da água, do vinho, uma leitura nova da realidade, de forma muito concreta, ao que se somam a abordagem da presença da água nas narrativas do **Evangelho de João** aqui selecionadas, é a resultante de deixarmos transparecer nessas escritas, a força de significação da metáfora.

3.2 DAS LITURGIAS DO RIO E A LITERATURA

No movimento das águas do Rio Capibaribe, João Cabral de Melo Neto encontra a fonte para fazer ressoar a voz do humano, trazendo, por meio de uma

abordagem metaforicamente redentora, a ideia da vida que surge na aridez de sentido. Os caminhos de morte e vida estão permeados pela metáfora do rio, das águas que surgem em dimensões amplas e evidenciam, assim, a capacidade da renovação, nos passos do Severino. Desse modo, o termo liturgia para o presente trabalho de dissertação tem como função conduzir simbolicamente os caminhos de reflexão que nos levam à leitura metafórica da obra **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007). O termo liturgia, segundo José Aldezabal, na obra **Vocabulário básico de liturgia** (2013), vem do grego

[...] *leitourgia*, que por sua vez é composta das palavras *leitos* (popular, do povo) e *ergon* (ação, obra, trabalho). Portanto, referia-se, já desde o seu uso grego, a uma ação, um trabalho, que não visa à utilidade privada, mas à da comunidade, tanto no terreno social como no religioso (ALDEZÁBAL, 2013, p. 207, grifos do autor).

Na liturgia está sinalizada a forma ritual que conduz o humano ao sentido do mistério, nas várias ações, a obra, o trabalho é primeiramente humano. É o humano o primeiro a ser interpelado na ação que o sentido da palavra liturgia traz. Dessa maneira, o sentido simbólico apropriado por nós na leitura de **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007) se refere ao movimento que a força simbólica tem diante da cultura e como essa força passa a ter influência na vida humana, promovendo, assim, discussões, confrontos e uma reflexão ética da condição humana. Aldo Natale Terrin, na obra **Introdução ao estudo comparado das religiões** (2003), considerando o símbolo como a manifestação do sentido cultural do humano, nos faz perceber que o símbolo é lido em várias vertentes. Com efeito, o autor então, assim afirma:

[...] símbolos podem ser considerados os ideais de justiça, de solidariedade, de humanidade: os grandes valores pelos quais as sociedades frequentemente lutaram e sofreram na história; símbolos podem ser considerados os grandes ideais religiosos: a paz, a bondade acima de tudo, o sacrifício, a abnegação, o testemunho cristão. Símbolos podem ser considerados a família, a pátria, a honra, a fidelidade, o amor, as esperanças messiânicas, as utopias (TERRIN, 2003, p. 321).

Dessa forma, a Literatura traz em si uma vertente simbólica, porque a ficção leva ao confronto com o real, mesmo não falando diretamente dele. A Literatura, portanto, toma para si a forma simbólica, reveste-se dela e traz ao sentido humano um “apelo à significação” (MANZATTO, 1994, p. 20), ou seja, o texto literário

expressa em sua forma ficcional os apelos do humano. Assim, Manzatto (1994) compreende a Literatura do seguinte modo:

[...] Sendo simbólica, o é em sua forma e em seu conteúdo, esse simbolismo é variável: ela fala por palavras, imagens, frases que evocam um estado de espírito, uma situação, um comportamento humano, uma sociedade, uma cultura, uma língua (MANZATTO, 1994, p. 20).

O aspecto simbólico ainda se constrói na perspectiva da relação entre realidade e linguagem, pois, segundo a definição de Jacques Gauthier (1989), citado por Manzatto (1994), “o símbolo, como limite extremo da linguagem, toca mais o real do homem. Ele abole a distância que nos colocamos ao falar. O símbolo está sempre em avanço sobre a realidade” (GAUTHIER, 1989 apud MANZATTO, 1994, p. 20). Dando à linguagem essa dimensão que ultrapassa a simples forma textual, segundo Gauthier, o símbolo é capaz de ir ao interior do humano trabalhando, desse modo, sua forma de interpretar a realidade, tornando-se muito mais que um meio para interpretação, um sinal, o símbolo se torna lugar de mediação, assume essa função perante os vários contextos da obra literária (MANZATTO, 1994).

Quando pensamos a questão da obra literária e o seu sentido simbólico, percebemos que ainda há outra vertente, que seria o mundo da obra. Mesmo não sendo manipulada, a obra literária traz àquele que a interpela um sentido, ou seja, ela se completa quando entra em contato com o leitor, adquirindo nesse encontro um sentido. Manzatto (1994), ao afirmar esse entrelace de influências que se convergem entre a obra e o mundo, ajuda-nos a perceber que;

Se a obra é influenciada por seu meio, ela também exerce sobre ele uma influência, mesmo no nível social, pois ela pode criticar os limites da sociedade, denunciar costumes, pregar valores [...] vida e arte não se confundem, não são a mesma coisa; mas existem relações mútuas entre elas de tal forma que há coisas que passam da vida à obra e vice-versa (MANZATTO, 1994, p. 32).

Mesmo que a Literatura seja permeada pelo sentido metafórico ela não deixa de, através dos símbolos e de suas formas textuais, conduzir as experiências humanas e transformá-las de modo que os personagens, os lugares, as paisagens, os momentos vividos pelos personagens em uma obra não sejam vistos somente como uma simples forma textual, mas desenvolvam o sentido criativo naquele que a interpela. Nesse sentido, na leitura da metáfora do rio, o homem Severino nos instiga

a vivenciar as liturgias do tempo, com seus ritos, momentos, desafios, contrastes e esperanças.

Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano (2007) narra, por meio de seus versos, o caminho que o retirante faz do sertão nordestino ao Recife. Inspirado nos antigos autos pastoris e na cultura popular nordestina, o referido auto de Natal cabralino, carregado de uma atmosfera teatral, tem em sua estrutura questões que, segundo Benedito Nunes, na obra crítica intitulada **João Cabral de Melo Neto** (1974), apontam esta obra de João Cabral de Melo Neto como uma particular composição que apresenta interessantes formas em sua escrita. Nunes afirma que “[...] tem ele [o auto] marcante ambivalência de estrutura: narrativo, quanto ao encadeamento e ao caráter episódico das cenas que o compõem, e dramático, quanto ao caráter geral da ação que se desenrola através dessas cenas” (NUNES, 1974, p. 85).

Na **imagem litúrgica de um rio-homem**, o autor traça os caminhos de morte e vida. Em dezoito episódios, a poesia de João Cabral apresenta-nos o personagem Severino, transfigurado em uma multiplicidade de identidades, as quais no percurso severo e desafiador margeado pelo Capibaribe e, realçado pelos aspectos que simbolicamente estão sob esses caminhos de vida e morte, revelam-nos a religiosidade, as desigualdades sociais e a esperança que pontuam a vida do sertanejo. Assim é que percebemos Severino também representado na carpideira, no recém-nascido, nos coveiros, todos igualmente severinos na mesma luta pela sobrevivência.

Outra divisão acerca da obra, segundo a análise crítica de Larissa Walter Tavares de Aguiar, no artigo **Os aspectos sociais de Morte e vida severina, de João Cabral de Melo Neto e suas rupturas** (2015), está no fato de que

[...] tematicamente a peça pode ser dividida exatamente ao meio, tendo em vista que os nove primeiros quadros retratam a viagem de Severino, seguindo o percurso do Rio Capibaribe, e a segunda metade descreve as experiências vividas por Severino em Recife. Por dois também se divide o nome “morte e vida”, e esses dois aspectos são os temas das duas partes que dividem a peça. Na primeira parte, enquanto Severino emigra pelo sertão, seguindo o curso do Rio Capibaribe, a morte é sua fiel companheira, a cada vila que passa, a cada pessoa que encontra, Severino só se depara com as situações de morte. Como pode ser percebido logo no início da obra. Após se apresentar, Severino parte rumo a Recife, no entanto, assim que começou sua jornada Severino se depara com o primeiro de muitos encontros com a morte que terá (AGUIAR, 2015, recurso eletrônico).

A jornada do sertanejo João Cabral de Melo Neto é marcada, segundo Benedito Nunes (1974), por uma ação que tem nuances diferentes no seu desenvolvimento,

[...] seis monólogos de Severino garantem ao curso descontínuo da ação desenvolvimento ascendente, que atinge o clímax na tragédia quando o personagem, desesperançado, decide suicidar-se nas águas do Capibaribe. Esse clímax se aprofunda com o diálogo de Severino e seu José, habitante dos mangues, e se interrompe bruscamente com a interferência de uma mulher, que vem anunciar o nascimento do menino (NUNES, 1974, p. 85).

Desse modo, no diálogo do Severino e seu José, no decorrer das últimas seis cenas da obra, é gerada uma nova ação. Severino passa a contemplar a cena do nascimento de uma criança, ele e o leitor são convidados a observar o momento. Talvez o típico auto de Natal seja formado, não com anjos, pastores, magos, mas com vizinhos, amigos, ciganas e outras figuras simples do povo. As manifestações ganham espaço na voz de outros que representam a vida que irrompe diante da frágil humanidade. Assim, Nunes (1974), analisando o desenvolvimento da obra e a mudança que ocorre após o diálogo entre Severino e seu José, salienta que

[...] é fácil perceber, essa diferença de ritmo, a composição mista, que se perfaz em dois momentos simétricos, nos limites da oposição entre Morte e Vida compreendida pelo título do Auto: o da viagem de Severino até o Recife, pesado e sombrio, que corresponde à morte; o auto natalino, leve e alegre, que corresponde à vida. A cada um desses movimentos ou partes pertence um dado tipo de temporalidade (NUNES, 1974, p. 86).

Ainda segundo Nunes (1974), esses movimentos trazem duas fortes marcas da temporalidade na obra. De maneira geral, percebe-se que não existe um tempo cronológico, porém, o elemento da temporalidade vai mudando no percurso da construção do poema e a narrativa vai revelando ao leitor os espaços que marcam o impulso interior de Severino. Uma vez iniciada a caminhada de Severino, o autor vai trazendo, em vários quadros, marcas que nos ajudam a perceber não somente o dado temporal, como também o espaço que vai mudando com a dinâmica dos diálogos que Severino deflagra ao longo do caminho. Sobre os movimentos da temporalidade Nunes (1974) destaca que

[...] o da primeira é o tempo como desgaste dos seres e das coisas, um tempo destrutivo e não cumulativo, que não se dá como aproximação natural à morte e sim como antecipação dela. O segundo tipo de

temporalidade é a suspensão mítica do tempo no instante festivo de epifania. Aqui o auto dentro do Auto retoma os tradicionais quadros e personagens do pastoril ou pastora (NUNES, 1974, p. 86).

Na incessante busca de um povo por melhores condições de vida, “[...] o pastoril como ato de comemoração religiosa, é também um gesto de consagração da sociedade [...] transfigura a situação social dos indivíduos” (NUNES, 1974, p. 86). Assim, o **homem-rio** que vive as mais diversas situações de morte, tornando-se metáfora de uma vida sofrida, desacreditada, cheia de dores, tem em si **a fonte de renovação, amplidão das águas e fontes que geram a vida**. Conforme podemos observar em Melo Neto (2007):

Todo o céu e terra
 lhe cantam louvor.
 Foi ele que maré
 esta noite não baixou.
 Foi por ele que a maré
 fez parar o seu motor:
 a lama ficou coberta
 e o mau cheiro não voou
 [...] E este rio de água cega,
 ou baça, de comer terra,
 que jamais espelha o céu,
 hoje enfeitou-se de estrelas (MELO-NETO, 2007, p. 124).

Em cada parada e lugar, os espaços são transformados, confrontando as realidades da vivência humana. Segundo Rogéria Magrone, no artigo **Morte e vida Severina: do hipotexto ao hipertexto** (2009),

[...] o personagem Severino retirante do nordestino passa a ter uma dimensão humana, tratando de questões relativas ao sentido da vida. Ele é o homem que sofre e, a partir desse sofrimento, é criada uma simbologia para representar o coletivo, passando a ser, não apenas a representação símbolo nordestino, mas, sim, de todo sofrimento humano (MAGRONE, 2009, p.147, recurso eletrônico).

Por manifestar essa transposição do particular ao coletivo, podemos notar também que, nos primeiros quadros do poema, Severino não é somente uma forma representativa, mas é marcado pela primeira transposição de uma identidade particular para a pluralidade de determinado grupo. Destaca-se tal questão nas primeiras cenas da obra de João Cabral de Melo Neto. O retirante Severino que se apresenta ao leitor é, segundo Djalma Agripino de Melo Filho, no artigo **Ética e condição severina nos mangues do Capibaribe** (2006), o arquétipo dessa

transposição: “[...] A identidade, única não repetível e singular, é transformada, mediante a sinédoque, ou seja, o emprego do singular pelo plural numa identidade ainda substantiva de um grupo social” (MELO FILHO, 2006, p. 78, recurso eletrônico). A condição severina é, pois, marca do seu povo, é constitutiva de modo a levar o personagem a dizer:

O meu nome é Severino,
 não tenho outro de pia.
 Como há muitos Severinos
 que é santo de romaria,
 deram de me chamar
 Severino de Maria;
 Como há muitos Severinos
 Com mães chamadas Maria,
 fiquei sendo o da Maria
 do finado Zacarias.
 [...] Somos muitos Severinos
 iguais em tudo na vida:
 na mesma cabeça grande
 que a custo é que se equilibra,
 no mesmo crescido
 sobre as mesmas pernas finas,
 e iguais também porque o sangue
 que usamos tem pouca tinta (MELO-NETO, 2007, p. 91).

A ideia da vida severina norteada pelas cenas de morte é a todo instante realçada pelo autor no trajeto do retirante. A estrada parece reviver os mesmos fatos, a vida dura, sacrificada. Os homens e mulheres que, no decorrer do caminho do retirante vão sendo interpelados, acabam por completar a identidade plural do Severino. Um sentimento de nostalgia invade as 14 cenas que se sucedem nesse caminho. Para Marlyse Meyer, na obra **Caminhos do imaginário no Brasil** (1993),

[...] a progressão dramática arma-se sobre a cada nova etapa da viagem, e cada etapa vai trazendo ao protagonista uma novidade e uma mesmice. A novidade é a paisagem. Mas esta acaba sendo um pano de fundo móvel, diante do qual se sucedem situações e encontros vários, que não fazem senão repetir o mesmo. Volta sempre, encarnada em uma outra forma, inesperada mesmice que o herói julgara ter deixado para trás: a morte fora de hora (MEYER, 1993, p. 112).

Na amplitude dos vários movimentos gerados por João Cabral de Melo Neto, como a dramaticidade, as paisagens, a temporalidade, colocamo-nos a analisar a questão antropológica que aparece na diversidade dos problemas sociais que a obra realça em cada quadro. A questão dos aspectos sociais, políticos e econômicos é

tocada pela crítica que o próprio autor afirma fazer, como percebemos nos fragmentos citados:

O poema é material de qualquer nordestino, é a reflexão sobre uma realidade, sem outro compromisso que não seja com a verdade. O Vianna Moog publicou uma conferência em que caracterizava a literatura de cada região do Brasil, e a do Nordeste era formada, em sua maioria, por escritores sociais. Não poderia ser de outra forma, porque, se o Nordeste é a região mais pobre do país, é natural a preocupação do escritor com sua região (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 108).

[...] Qual é a obsessão de todo nordestino? O problema dos retirantes. O Recife é depósito da miséria de todo o Nordeste. O paraibano não emigra para João Pessoa, mas para o Recife. Todos esperam melhorar a vida e só encontram coisas desagradáveis (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 109).

Desse modo, os primeiros passos de Severino retratam situações que nos fazem compreender o anseio por melhores condições e a grande adversidade que parece por ora teimar em dizer de uma impossibilidade para tal fator.

E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).
Somos muitos Severinos
iguais em tudo e na sina:
a de abrandar estas pedras
suando-se muito em cima,
a de tentar despertar terra
sempre mais extinta,
a de querer arrancar
algum roçado da cinza
Mas, para que me conheçam
melhor Vossas Senhorias
e melhor possam seguir
a história de minha vida,
passo a ser o Severino
que em vossa presença emigra (MELO NETO, 2007, p. 92).

O primeiro contratempo pode ser retratado na própria situação do deixar tudo e partir, o imigrante que, muitas vezes, não é imigrante por uma opção própria, mas

antes por uma imposição, por uma questão de sobrevivência. Melo Filho (2006) nos ajuda a perceber a realidade verificada mais próxima ao nosso tempo. Nesse ato que nos dimensiona para fora da obra ficcional, percebemos a imagem de uma família da cidade de Petrolina do Sertão Pernambucano, depois de quatro décadas, após a publicação de **Morte e vida severina**, em 1950. Presenciamos a seguinte cena:

Maria Elena dos Santos, 44 anos, passa fome há quatro meses. O marido, o agricultor Francisco Pereira Furtado, 43, perdeu o emprego depois de sofrer [...] um acidente de trabalho. Maria, lavadeira, perdeu a freguesia. Quem sustenta a casa é o filho de 19 anos, renda mensal de R\$ 80. 'No desespero, dou água morna com sal para matar a fome dos meninos'. A mais nova tem 1ano e dois meses, o segundo, três anos (DIÁRIO DE PERNAMBUCO apud MELO FILHO, 2006, p. 79, recurso eletrônico)

Assim, o contraponto entre os dois relatos apresentados, o do Severino de **Morte e vida severina** (2007) e o da família de Petrolina, mostra-se capaz de nos demonstrar as razões que obrigam esses homens e mulheres a deixarem tudo e seguirem em um caminho de incertezas. O ato de se mover, de deixar aquilo que não se tem, porque as condições não deixam que a esperança se desenvolva, traz a realidade severina: morrer onde está ou tentar sobreviver.

Deixar tudo e fazer outro caminho não traz certezas para o Severino, a cada passo o migrante se depara com problemas que parecem tornar a caminhada ainda mais áspera e agonizante. Os quadros até o Recife vão entoar a canção fúnebre que parece soar a todo instante “[...] Finado Severino, quando passares no Jordão e os demônios te atalharem perguntando o que levas...” (MELO NETO, 2007, p.99). A grande rigidez desses campos, a morte que parece rondar, é reportada agora na imagem do encontro entre Severino e os irmãos das almas. A função desses homens era transportar o corpo até o lugar do sepultamento. Na figura do Severino Lavrador, a identidade revelada, segundo os “irmãos das almas” (MELO NETO, 2007, p.97), ao migrante Severino. Destacamos a crítica de João Cabral, por meio do questionamento feito pelo protagonista. Em resposta lhe é dito que o homem não morreu pelas duras penas do cultivo da pouca terra que tinha, essa morte foi fruto da ganância humana. E Severino, refletindo a respeito da morte do defunto e o que a motivou, prossegue:

E o que havia ele feito,
Irmão das almas,
e o que havia ele feito
contra a tal passará?
Ter uns hectares de terra,
Irmão das almas,
De pedra e areia lavada
que cultivava (MELO NETO, 2007, p. 95).

Segundo as análises de Larissa Walter Tavares de Aguiar, em **Os aspectos sociais de Morte e Vida Severina, de João Cabral de Melo Neto, e suas rupturas** (2015), o contexto de todo esse quadro revela um campo conquistado à custa de uma vida que, além de se desgastar na terra, na tentativa de sobreviver, mostra ainda a indiferença humana, que a qualquer preço afortuna o que não lhe pertence.

Cabral é extremamente sutil quando coloca como grande culpa pela morte do Severino Lavrador a bala, “queria espalhar-se”. A bala funciona como uma representação dos donos de terras que matam para expandir seus territórios, e assim como mataram esse Severino, matarão outros também visando a expansão, um lugar a mais para se espalhar (AGUIAR, 2015, recurso eletrônico).

O retirante continua seu caminho. Em meio a uma tensão, Severino perde seu guia. A presença **rio-fonte** é a marca de um caminho de “ladainha, formando um rosário sendo a estrada a linha” (MELO NETO, 2007, p. 97). Planejada a viagem, o monólogo se torna vazio. A cena demonstra o medo de outra morte à solidão. Para onde ir? E o que estou seguindo?

Vejo agora: não é fácil
seguir essa ladainha;
há certas passagens brancas,
de planta e bicho vazias,
vazias até de donos,
e onde o pé se descaminha
Pensei que seguindo o rio
Eu jamais me perderia:
ele é o caminho mais certo,
de todos o melhor guia.
Mas como segui-lo agora
que interrompeu a descida?
Tenho de saber agora
qual a verdadeira via
entre essas que escancaradas
frente a mim se multiplicam (MELO NETO, 2007, p. 98).

Um dos maiores desafios do migrar é o caminho a se conhecer, o que será encontrado: “[...] aquela vida que é menos vivida que defendida, e é ainda mais

severina para o homem que se retira” (MELO NETO,2007, p. 100). As esperanças do homem Severino eram duas: a decisão de sair e o lugar a que devia chegar. Por isso, o medo de se perder, de não conseguir seguir sem a fonte. “[...] Vejo que o Capibaribe, como os rios de lá de cima, é tão pobre que nem sempre pode cumprir sua sina e no verão também corta, com pernas que não caminham” (MELO NETO, 2007, p. 98). O **homem-rio** é metáfora de morte e vida.

Numa canção que retorna, a solidão e o medo são interrompidos pelo cansaço da viagem. O retirante pensa em interromper o caminho, talvez tentar arrumar trabalho. No terceiro diálogo, a morte é novamente ouvida na voz da rezadeira. O sentido da sobrevivência, de uma vida que não é só vivida, mas conquistada, aparece no questionamento que se faz sobre o que se vive nessa terra e o que ela produz. Antonio Carlos Secchin, em **João Cabral: a poesia do menos e outros ensaios cabralinos** (1999), salienta que diferente dos outros dois encontros com a morte, no encontro entre a rezadeira e Severino, a figura morte não é vista, mas somente referida. A morte nesse sentido gera a sobrevivência. De acordo com o teórico,

[...] o confronto entre o protagonista e uma rezadeira é um dos momentos fundamentais no embate dos dois termos que definem a condição severina. O homem se propõe uma produção de vida, enquanto a produtividade da rezadeira se materializa apenas com morte. “Viver da morte” é a única via aberta para sobrevivência na região (SECCHIN, 1999, p. 110, grifo do autor).

Na chegada à zona da mata, “Terra macia, terra doce, rios de água vitalícia” (MELO NETO, 2007, p.107), o contraste entre a terra fértil e a Caatinga é somente aparente. É novamente colocada sob o caminho do retirante a situação de morte, o personagem sai de cena e escuta o testemunho de que a vida ali na mata não é menos Severina que a do Sertão. A construção que João Cabral usa nesse quadro traduz, mais uma vez, uma crítica sutil à exploração do homem e da terra. Quem é o anônimo o qual os amigos retratam? E o que esperava? De certo, um trabalhador, que a duras penas esperava a condição de ser ele mesmo o cultivador de seu chão. A forma contrastante revela os desejos e as lutas desse homem, na figura metafórica da cova que retrata as lutas e modos de se encarar a vida. A cova “[...] parte que cabe do latifúndio [...] terra que querias ver dividida, [...] naquela terra que agora é conquistada é enfim tua roça [...] trabalharás só para ti, não a meias, como

antes em terra alheia” (MELO NETO, 2007, p. 108). Enfim a longa canção é repetida e volta em afirmação de morte e vida severina:

– De tanto te despiu a privação
que escapou de teu peito à viração.
– Tanta coisa despiste em vida
que fugiu de teu peito a brisa.
– E agora, se abre o chão e te abriga,
lençol que não tiveste em vida.
– Se abre o chão e te fecha,
dando-te agora cama e coberta.
– Se abre o chão e te envolve,
como mulher com que se dorme (MELO-NETO, 2007, p.111).

Chegando ao Recife, lugar de destino, o cenário não é de mudança. A frustração de um caminho em vão é colocada sobre a dura cena repetida. Novamente o cenário de morte é contemplado, porém existe nessa cena uma representação do meio urbano, narrada pela conversa de dois coveiros. A conversa tem um enfoque, em nossa interpretação, de apresentação. De modo indireto, o retirante Severino é apresentado à cidade, conhece ainda que perifericamente os desafios e a vida que se cultiva naquele espaço, um ambiente que a todo momento reclama as injustiças sociais. Os cemitérios são as representações das várias classes, esses marcam os ambientes e pessoas que naquela terra sobrevivem. Conforme Secchin (1999) destaca:

A paródia da estratificação social, leva, inclusive a que os cemitérios da cidade sejam passíveis de divisão em “bairros”, correspondentes aos diversos graus de miséria ou riqueza. A pobreza se divide também em subníveis. Assim, se no cemitério de Santo os corpos são comparados a comboios que chegam “à estação dos trens”, a morte se faz ainda mais múltipla na Casa Amarela: “parada de ônibus, com filas de mais de cem”. Em escala maior de miséria, surgem os retirantes severinos: “É a gente dos enterros gratuitos, e dos defuntos ininterruptos” (SECCHIN, 1999, p. 112, grifos do autor).

A dura pirâmide social é apresentada ao Severino retirante, na frieza da análise em que o corpo e a vida são colocados ao valor e dignidade do que se tem e não pelo sentido humano, o retirante se entrega ao caminho de morte. A dramaticidade da obra chega ao seu aparente destino, não há como escapar da morte. “A solução é apressar a morte que se decida e pedir a esse rio, que vem lá de cima, que me faça aquele enterro que o coveiro descrevia” (MELO NETO, 2007, 120).

Quando já prestes a lançar-se no lugar quase demarcado, na sina severina – a morte –, o retirante é interrompido por Seu José Mestre Carpina. Nesse momento, o contexto se abre para uma nova roupagem. Em uma luta da vida sobre a morte o diálogo entre Severino e Seu José parece ter a característica de uma atitude maiêutica¹² manifestada pelos filósofos antigos. Seu José parece buscar retirar de Severino as razões para acreditar na vida que, embora dura, no limiar da descrença, insurge na teimosa forma da esperança.

Seu José, mestre carpina,
 e quando ponte não há?
 quando os vazios da fome
 não se tem com que cruzar?
 quando esses rios sem água
 são grandes braços de mar?
 – Severino, retirante,
 o meu amigo é bem moço;
 sei que a miséria é mar largo,
 não é como qualquer poço:
 mas sei que para cruzá-la
 vale bem qualquer esforço.
 [...] – Severino, retirante,
 sou de Nazaré da Mata,
 mas tanto lá como aqui
 jamais me fiaram nada:
 a vida de cada dia
 cada dia hei de comprá-la.
 [...] – Severino, retirante,
 não sei bem o que lhe diga:
 não é que espere comprar
 em grosso tais partidas,
 mas o que compro a retalho
 é, de qualquer forma, vida (MELO NETO, 2007, p.122).

Na difícil tarefa de trazer de volta o sentido da vida, nos caminhos de tanta morte, eis que a vida se torna uma explosão. No grito de uma mulher, o anúncio de uma nova vida, o filho de José, mestre carpina, nasce e o cenário que até então se via trágico, torna-se de maneira diferente um júbilo. Segundo Nunes (1974), existem dois fatores importantes nas cenas que se abrem após o anúncio da mulher. Primeiro a obra assume seu alto clímax e, em segundo “[...] Severino se retira da ação de que participa, e passa a presenciar outra, a comemoração natalina [...] um

¹² Sobre a palavra Maiêutica entende-se, segundo o dicionário de Filosofia. “MAIÊUTICA (gr. *Moaeimxti xé^vri*; in. *Maieutics*-, fr. *Maícutique*; ai. *Müeittik*; it. *Maieulica*). Arte da parteira; em Teeteto de Platão, Sócrates compara seus ensinamentos a essa arte, porquanto consistem em dar à luz conhecimentos que se formam na mente de seus discípulos: "Tenho isso em comum com as parteiras: sou estéril de sabedoria; e aquilo que há anos muitos censuram em mim, que interrogo os outros, mas nunca respondo por mim porque não tenho pensamentos sábios a expor, é censura justa" Cleet., 15c) (ABBAGNANO, 2007, p. 637, grifos do autor).

auto de Natal dentro do Auto que suprime nesse ritmo a tragédia, substituindo-a pela comédia” (NUNES, 1974, p. 85). Nos personagens, o encadear da vida, a louvação, o oferecimento de presentes, a predição das ciganas, os encantos do recém-nascido, traduzidos nas diversas vozes, são a marca de uma nova ação que, para Meyer (1993), transforma-se em uma virada de sentido. De acordo com a teórica,

[...] o que vai acontecer a partir daí não se apresenta como o milagre da revelação, imposto pelo tema dado, *a priori*, que soaria como *deus ex machina* para um espectador leigo. Milagre talvez, mas que pode ser proposto sem acidente ao desesperado herói e ao espectador incrédulo. Porque se trata tão-somente do cotidiano, banal e sempre renovado milagre que “teimosamente fabrica”, o milagre da vida recomeçada. Não há porque não acolher e festejar o filho do Mestre Carpina, “como em qualquer coisa inaugurando seu dia”, que pode até ser uma “porta abrindo-se em muitas saídas” (MAYER, 1993, p. 130, grifos do autor).

Em signos concretos, a autora ainda salienta que

[...] eliminando toda ênfase cortando qualquer veleidade de adesão sentimental ou apiedada, o olhar irônico permite a denúncia, pela adequada e tranquila simplicidade com que vai questionando a euforia tradicional, ao situá-la atualidade escandalosa do mocambo (MAYER, 1993, p. 130).

O contexto não é fantasioso, há crítica dura a todo tipo de imposição que corrompe e destrói a vida, ao preconceito, ao poder, às desigualdades sociais, processos geradores de morte. Em consonância com a visão de Meyer, Carlos Secchin (1999) salienta que a parte do auto em si, é contraponto diante da realidade.

Novamente, o encantatório cede lugar a uma visão crítica. Louvam-no como símbolo de uma resistência coletiva ao império da morte. A máquina de homem, mesmo sujeita a múltiplas expressões externas, encontra em si própria a dinâmica e a razão que a fazem prosseguir (SECCHIN, 1999, p. 116).

Conforme João Cabral de Melo Neto (2007), “[...] não há melhor resposta que o espetáculo da vida [...] ver a fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica, vê-la brotar como há pouco em nova vida explodida [...] mesmo quando é a explosão de uma vida severina” (MELO NETO, 2007, p. 133). Vemos que, terminada a jornada severina, José Mestre Carpina, após a celebração da vida, em diálogo com Severino retirante, finaliza o processo de trazer à luz o que está dentro do aluno. Com a força

impulsionadora transmite a capacidade da renovação humana, desafiada a mudar, assim, as mortes severinas.

3.3 DAS LITURGIAS DO RIO E A TEOLOGIA

Severino não é somente o retrato de uma condição de miséria, luta e superações. Severino é o constante desafio que ultrapassa os simples limites impostos por questões adversas e externas à vida humana, sejam elas históricas ou sociais. Esse desafio consiste na constante busca de si, no êxodo que nos encoraja ao encontro do conhecimento de nós mesmos, na esperança que se revela em cada segundo de vida e sustenta os passos que se objetiva caminhar. João Cabral traça esse itinerário não só no caminho do homem Severino, mas também no despertar da nova vida. A beleza da criança é retratada em um dos episódios como as diversas possibilidades do existir que se abre na imensidão da esperança renovada. Conforme Melo Neto (2007):

[...]

– De sua formosura
deixai-me que diga:

é tão belo com um sim
numa sala negativa.

– É tão belo como a soca
que o canavial multiplica

– Belo porque é uma porta
abrindo-se em mais saídas.

– É tão belo como a última onda

que o fim do mar sempre adia (MELO NETO, 2007, p. 131).

A água simbolicamente usada no caminho Severino e nas narrativas bíblicas do **Evangelho de João**, marca o diálogo aqui proposto entre a Teologia e a Literatura. Incorporando um texto ao outro, ou melhor, em função de outro nos auxiliando na tarefa de peregrinar nas travessias existenciais aqui demarcadas, nos passos corajosos em busca de uma vida nova, nos encontros que despertam os mais variados sentimentos e experiências capazes de nos recordar que as forças renovadoras das águas trazem em si o humano regenerado. Portanto, severino é o nome de tantos nomes, severina também é a imagem do Cristo peregrino, face de tantas faces, fonte de tantos caminhos. A relação aqui se dá com o outro além de nós mesmos, chave para sentir que a experiência diante do sagrado confere também em nós situações de humanidade. O filósofo Emmanuel Levinas, na obra

Totalidade e infinito (2015), demarca essa ação que transpõe meramente o caminho do crer ou não crer abrindo, assim, a dimensão das possibilidades de se falar de vida. De acordo com o teórico,

[...] ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objecto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a ideia em mim, que ultrapassa aquilo que Descartes chama a sua existência objectiva. Simplesmente conhecida, tematizada, a substância já não é segundo ela própria. O discurso em que ela é ao mesmo tempo estranha e presente suspende a participação e instaura, para além de um conhecimento de objecto, a experiência pura da relação social, em que um ser não tira a sua existência do seu contacto com o outro [...] A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano (LEVINAS, 2015, p. 67).

Desse modo, no campo da convivência humana, o que se estabelece em primeiro lugar é a dimensão do outro que, diante de situações variadas, busca um lugar, a deficiência e a cura, a morte e a vida, a cegueira e a visão, o velho e o novo, a sede e a saciedade. É, através desse campo, que as palavras vão encontrando sua razão de ser, seja criando o espaço através da ficção ou através das mais variadas narrativas. Villas-Boas (2011) nos orienta no sentido de que, no campo da fé, o primeiro dado oportuno para se pensar e se estabelecer as relações com as mais diversas realidades é a superação de uma tendência a olhar os dados da fé somente pelo prisma de uma verdade fechada, legalmente estabelecida e explicada no campo lógico e sistemático. Villas-Boas (2011) afirma:

Uma *intellectus fidei* que não privilegia a inter-relação Deus/realidade do povo, a saber, a condição humana daquilo que é vivido, corre o risco de ser “logologia”, ou seja, “palavras a respeito de palavras”, o que seria um desserviço à vida. Logo, a teologia é “ato segundo”, precedida da experiência de Deus na vida cristã, “ato primeiro”, de modo que a teologia não é somente reflexão sobre a palavra de Deus, mas também e com uma atenção especial sobre quem e em que condições escuta essa Palavra (VILLAS-BOAS, 2011, p. 28, grifos do autor).

No drama das relações humanas, a Literatura traz como marca esse olhar minucioso que multiplica os sentidos não os tornando vazios, mas reorientados, de forma a gerar multiplicidade de experiências e pensamentos. A metáfora, um dos instrumentos dessa fábrica de tecer sentidos, possibilita ao diálogo entre Literatura e Teologia a fascinante maneira de nos apropriarmos das palavras sem correremos o risco de que isso seja uma reflexão acerca de uma palavra morta, sem a vida que vem ao encontro com ela. A palavra é geradora de vida, quando no limiar da

esperança irrompe a um sentido novo e deixa livre o espaço para a reconstrução. Seguindo esse raciocínio, vale-nos considerar as afirmativas do escritor Jorge Amado, citado por Manzatto (1994):

Afinal, digam-me os senhores com suas luzes e sua experiência, onde está a verdade, a completa verdade? Qual a moral a extrair desta história por vezes salafária e suja? Está a verdade naquilo que sucede todos os dias, nos cotidianos acontecimentos, na mesquinhez e chatice da vida da imensa maioria dos homens ou reside a verdade no sonho que nos é dado sonhar para fugir de nossa triste condição? Como se elevou o homem em sua caminhada pelo mundo: através do dia a dia de misérias e futricas, ou pelo livre sonho, sem fronteiras nem limitações? Quem levou Vasco da Gama e Colombo ao convés das caravelas? Quem dirige a mão dos sábios a mover as alavancas na partida dos sputniks, criando novas estrelas e uma lua nova no céu desse subúrbio do universo? Onde está a verdade, respondam-me, por favor: na pequena realidade de cada um ou no imenso sonho humano? (AMADO, 1961 apud MANZATTO, 1994, p. 26).

Não é nosso interesse trazer aqui o sentido pleno de verdade, mas como afirmamos, a partir da reflexão do romancista Jorge Amado, perceber os espaços de reconstrução do humano, nos mais variados questionamentos levantados pelo autor que nos faz atentar para os caminhos já trilhados e o modo como isso nos afeta. A letra se tornando essa palavra não distinta de sentido, mas plena na sua essência, é geradora das mais significativas construções do humano, na difícil tarefa de ser. As narrativas que trazemos para o diálogo entre os campos da Literatura e da Teologia são movidas por esse espaço que se abre àquele que delas se aproxima. Não deixam de ser em sua essência narrativas bíblicas, porém, entrelaçam-se nos fazeres humanos, em meio à “[...] fábrica que ela mesma, teimosamente, se fabrica” (MELO NETO, 2007, p. 132), ou seja, a vida.

Para melhor nos orientarmos em nossa reflexão e apontamentos para o diálogo entre a literatura e a teologia vamos, de maneira geral, apresentar um esquema das quatro narrativas bíblicas, destacando alguns elementos que nortearão o caminho proposto. Não há o intuito de esgotarmos o tema, nem mesmo apresentarmos soluções e argumentos que favoreçam um campo em detrimento do outro. Nossa reflexão tende a mostrar a função deflagradora que o rio- água, Cristo-fonte representa na tarefa de nos abrigar na vida humana e suas mais variadas experiências, de modo muito especial demonstrada na travessia que vivem os personagens de **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007) e das narrativas joaninas selecionadas. O rio que alimenta a travessia do Severino, o Cristo que alimenta a travessia do povo para a Nova Aliança, a passagem da

samaritana em direção à verdadeira fonte e a transmutação do cego e do enfermo para o tempo da cura. Diante disso, observemos o quadro que se segue:

Narrativas	Mediação/ metáfora	Contexto
Bodas de Caná (Jo 2,1-11)	Vinho / Talhas vazias	Maria busca renovar a alegria do amor de Deus, através da aliança, a fonte nova é o próprio Jesus.
Encontro de Jesus e a Samaritana (Jo 4,1-26)	Água / Poço de Jacó	Jesus se coloca como a fonte primeira. A samaritana é o ícone que manifesta a espera do povo pelo Messias salvador.
Cura do enfermo na piscina de Bezata (Jo 5,1-18)	Piscina de Bezata	Situada ao lado de uma das portas de Jerusalém, a porta das ovelhas , na qual o enfermo espera a oportunidade de ser conduzido às águas terapêuticas. Jesus vê a situação do homem e o conduz.
Cura do cego de nascença (Jo 9, 1-34)	Piscina de Siloé, cegueira, luz e escuridão, a transparência.	Jesus, enviado do Pai, cura o cego de nascença, restabelece sua visão. “Vai lavar-te na piscina de Siloé que quer dizer: enviando” (Jo 9,7).

Ao analisarmos as diferentes formas e modos como é conduzida a travessia que as narrativas bíblicas demonstram, percebemos o sentido mediador com que os elementos simbólicos e metafóricos são utilizados: as águas mananciais de duas piscinas, o poço de Jacó e as talhas de pedra. Meios de travessias importantes que

marcam o sentido de territorialidade, no que tange ao lugar em que cada personagem está situado em cada narrativa e o que esses elementos trazem enquanto alimentam o caminho até a fonte.

A falta do vinho, elemento importante na narrativa de Jo 2,1-11, carrega em si o símbolo de uma infertilidade, as talhas vazias revelam que o antigo se distanciara da essência, a fonte parece secar, porque a purificação externa se tornara sinal de morte, solo duro. O vinho, em muitos contextos bíblicos, torna-se símbolo da alegria, do amor que gera a vida, da fertilidade. A bebida traz a marca da celebração de uma travessia necessária que trará a vida nova. O livro do profeta Amós nos auxilia na compreensão do relato das Bodas de Cana, a travessia marcada pelo noivo, o vinho novo, as águas que marcam a fonte renovada. “Mudarei o destino de meu povo Israel, eles reconstruirão as cidades devastadas e as habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho, cultivarão pomares e comerão seus frutos” (Am 9,14).

No decorrer do percurso das águas, podemos observar em Jo 4,23 a prevista aliança, a fonte que se torna o caminho, o poço de Jacó, importante símbolo na tradição bíblica como afirma Konings (2005):

Para entender a fineza da resposta de Jesus é bom saber que, no simbolismo do AT, a água é profunda (Pr 18,5; 20,5), a água viva (Sr 21,13; 24,23-34), representa a Sabedoria e a Lei (cf. também Pr 13,14;16,22; Br 3,12; Sr 24,21; Is 55,1). Mas o símbolo da água pode significar também o Espírito de Deus (Is 32,15; 44,3; Jl 2, 28; Ez 36, 25-27). Jesus é mais que Jacó, mais que a Sabedoria dos livros bíblicos. A comunhão com Jesus, simbolizada pela água do batismo, é uma fonte de vida que não estanca e que nos comunica o Espírito (KONINGS, 2005, p. 126, grifos do autor).

A marca de um povo esquecido, desprezado, ligada à da figura da mulher hostilizada, sem dignidade ganha no sentido da aliança a renovação da vida humana. O diálogo com a mulher que em si traz a marca do desprezo de um povo ou até mesmo do gênero feminino torna-se aqui sinal de passagem da condição de morte para a vida. A fonte de vida eterna, o Messias, é o caminho que traça essa nova vida. O poço de Jacó, tão importante fonte para os habitantes da região de Israel, tem em si, segundo o exegeta Léon- Dufour (1996), um valor simbólico forte devido ao contexto em que ele se inscreve na literatura bíblica patriarcal. Nesse sentido, Léon-Dufour (1996) afirma:

Num país onde é escassa a água, as nascentes são muito naturalmente lugares privilegiados de encontro, conflito e de reconciliação e, por

consequente, de lembranças antigas. Por exemplo, foi junto do poço que Moisés tinha encontrado as filhas de Raquel e que haviam preparado os casamentos de Isaac e de Jacó. A narrativa joanina apresenta, aliás, um contato muito claro com a narrativa-protótipo do encontro no poço (Gn 24); assim que foi pronunciada a última palavra pelo estrangeiro, Rebeca volta para casa correndo e diz aos seus: “Eis de que modo falou aquele homem”; a Samaritana procede da mesma maneira (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 265, grifo do autor).

Desse modo, o poço se torna importante lugar para provocar as mais variadas questões ligadas ao território, à posse da terra, às injustiças sociais e às escravidões, sinais de morte, descaso, preconceito e intolerância. Mas também se torna o caminho de reconciliação, de anúncio e de vida nova. Algo perceptível no caminho do Severino retirante de João Cabral de Melo Neto.

Outro importante ponto que nos faz passar pela travessia experimentada pela mulher samaritana em seu diálogo com Jesus é a leitura simbólica que referencia a aliança a ser restabelecida. O momento em que a mulher – pedindo da água prometida por Jesus que não a deixará mais à mercê da sede, da busca, do constante querer saciar-se – é provocada por Jesus a chamar o marido e ela afirma que na vida não tinha um consorte, pois fora casada com cinco no passado e estava só interior e exteriormente, traz a nós esse importante movimento de uma travessia interior e exterior. A mulher figura aquele que está em constante busca, à procura de vida nova, de ocasiões de dignidade, aqui, do sentido interior do humano. A representação de uma aliança quebrada, as promessas de contentamentos passageiros, o sentido exterior. Segundo Léon-Dufour (1996), não era a intenção de Jesus condenar a mulher, porém, o narrador sinaliza uma situação que salta aos olhos e demonstra uma perda drástica: a não aceitação do outro era uma quebra de aliança. Segundo o teórico em questão,

[...] por esse motivo, e pelo fato de que ter cinco maridos constitui uma situação surreal num ambiente que tolerava quando muito três maridos sucessivos, certos estudiosos veem aqui tão somente uma alegoria. Os cinco “maridos” correspondiam aos cinco deuses introduzidos na Samaria depois da conquista assíria de 721; nesse caso aquele que a mulher tem agora não é o verdadeiro Deus; comprometer-se com os cultos pagãos equivale na bíblia a abandonar a fé. A infidelidade ao Deus da aliança é aí expressa com frequência pelos termos de adultério, e a palavra “marido” (em hebraico *ish*, em grego *anér*) passara finalmente a designar IHWH. Assim num texto de Oséias, o grande profeta do reino do Norte: Nesse dia, tu me chamarás: “meu marido!” e não me chamarás mais: “meu báal” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 277, grifos do autor).

O desafio da travessia é vencer as ocasiões de morte que podem nos aprisionar, seja pelo simples fato de nos determos a elas, ou seja, pelo jugo de uma sociedade que condena, massacra e não confere oportunidades de comunhão e verdadeira aliança. O texto não coloca em evidência somente a figura de uma mulher, de um povoado marcado pelo preconceito e pelo olhar desconfiado, as questões ultrapassam certa evidência e evocam um tema caro à Sagrada escritura, isto é, o cuidado e amor que Deus convida aos seus a seguir. O texto marca a história de duas comunidades, a dos samaritanos e a dos judeus, que são convidadas a restabelecer laços, o sentido simbólico de aliança. No final, a mulher deixa o cântaro (Jo 4, 28) e vai anunciar o messias, a vida nova que nos desafia à esperança. “Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele fonte de água jorrando para a vida eterna” (Jo 4, 14).

Como terceiro ponto a destacar, o contexto da narrativa da cura do paralisado nos remete a três figuras que dão movimento à cena, o paralisado, Jesus e os judeus. A piscina de Bezata, símbolo mediador, estava localizada perto de umas das portas de Jerusalém, chamada “Porta das Ovelhas” (Jo 5,2), a piscina era dividida em cinco lados, para que mais pessoas a pudessem utilizar. Era lugar de constantes buscas segundo o narrador: “[...] muitos doentes, cegos, coxos e paralisados ficavam ali deitados” (Jo 5,3). Existia ali uma condição para a cura, o anjo que agitava as águas de tempos em tempos. Segundo as notas que compõem o texto da **Bíblia de Jerusalém**, referentes ao relato que retrata a cena em que ocorreu a cura do paralisado, ou seja, a descrição do lugar fica assim explicitado:

Esta descrição é apenas aproximativa. Um muro espesso cortava o quadrilátero em duas piscinas, mas as escavações não encontraram nenhum vestígio das colunas que constituíam um “pórtico” antigo. A leste das duas piscinas, com treze metros de profundidade, encontravam-se outras piscinas menores, que atestavam a presença de um santuário pagão de cura. Enquanto os deuses do paganismo só curavam o corpo (a realidade dessas curas não é posta em dúvida), Jesus pode curar “o homem inteiro” (7,23; cf. 5, 14) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1853).

Desse modo, evidenciamos que a fonte estava condicionada a duas outras questões, primeiramente ao anjo que a movimentava e, em segundo plano, sua forma estática, pois era necessário que outros conduzissem a ela. O sentido de uma travessia, para esse paralisado, é vazio. Esse indivíduo é símbolo também de uma tradição que não consegue mais inspirar a busca. A lei que será novamente

contemplada posteriormente a essa cena era uma fonte que causava dependência e não liberdade. Assim, o exegeta Charles Harold Dood, no livro: **A interpretação do quarto evangelho** (1977), afirma:

Lá estava a água que cura, mas o parálítico continua sem cura: assim a Torah prometeu vida aos homens, mas a tradição evangélica conhece os “publicanos e pecadores” para os quais ela nada fez: os doentes necessitavam de médico (Mc 2,16-17). O parálítico de Betesda pode servir como representante deles. Mas como – pode-se perguntar – poderia a Torah, por mais benéfica que fosse, fazer bem àqueles que recusavam fazer uso do meio de graça? Aquele homem poderia ter sido curado bem antes, talvez, se tivesse descido dentro da piscina. Justamente; é por isso que a primeira palavra de Jesus é: “*Queres ficar curado?*” A resposta é frágil desculpa. Aquele homem não tem vontade. A lei podia mostrar o caminho da vida; mas era impotente para criar a vontade de viver. A vontade de viver, juntamente com o poder de viver, é dado na palavra de Cristo (DODD, 1977, p. 423, grifos do autor).

O desfecho da narrativa encontra seu ápice justamente pelo fechamento e imposição da Lei, não era permitida a cura no sábado, as águas tinham os fluxos estancados, não poderiam despertar a vida, conduzir à passagem, novamente a aliança é dada pelas talhas vazias, a fonte de vida foi condicionada à escolha de quem poderia ter acesso à vida. Portanto, a fonte segura é aquela que nos deixa livre, que nos aponta o caminho, não nos obriga a seguir, apenas aponta. Severino, agora parálítico condicionado a uma fonte, não se alimenta, não mais motiva a busca, contradição à verdadeira capacidade de seguir a fonte que leva a encontrar, para aqueles que permanecem na habitação de um solo que não é capaz não mais traz em si o desejo e o sabor de viver, a morte é certa. O sábado não era a prisão do criador à criatura, não era a medida de uma condição. A fonte Jesus sabia que na verdade seu lugar era de fato apontar o verdadeiro manancial gerador de vida. “Meu Pai trabalha sempre, e eu também trabalho” (Jo 5,18).

Como último ponto de nosso caminho de travessia, temos que ressaltar que a água serve de elemento espelho. No reflexo de sua transparência, conduz o homem à purificação verdadeira, o espelho d’água reflete o rosto. No curso do rio em **Morte e vida severina** (2007), a água também é esse refletir, homens, mulheres, paisagens e nova vida, a luz da vida nova que dissipa os sinais de morte, enxergar uma vida nova é necessário. A contradição entre permanecer no caminho da morte, ou se deixar conduzir pela luz.

Novamente a cena de Jo 9,1 é demarcada por um movimento que é de passagem. O próprio relato traz essa dinâmica, o tom dramático se mistura às situações de vida e de morte, entre a luz e as sombras, entre a cegueira e a visão. Segundo Dodd (1977), a vida novamente é tema de um caminho conduzido pelas águas.

[...] o tema é ligado de modo sutil, segundo o estilo do autor, aos discursos sobre a vida, pelo reaparecimento do símbolo da água. Assim, como os homens ingressam na vida verdadeira através do nascimento pela água, assim recebem eles a verdadeira luz lavando-se com água. Mas, precisamente como água da “purificação dos judeus” se muda em vinho, e como água do poço de Jacó é suplantada pela água que Cristo dá, assim a água da piscina produz a luz somente se se trata do verdadeiro “Siloé”, a *Apestalmenos*, o Filho que o Pai enviou (DODD, 1977, p. 472, grifos do autor).

Ao contrário do parálítico (Jo 5) o homem cego reconhece o poder daquele que o curou, crê nele. Existem aqui, no sentido textual, duas ações do homem cego que contam com detalhes o caminho de sua travessia das sombras à luz e do narrador que mostra a clareza do desenvolvimento, através de ações concretas. Um paradoxo que reforça as situações de morte e vida, da terra “cuspiu no chão” (Jo 9, 6). Move-se a vida, sinal da fertilidade “fez barro com saliva” (Jo 9,6), unguendo os olhos do homem (Jo 9,6), as mãos se tornam instrumento e a água mais uma vez sinal deflagrador. Nesse sentido, Konings (2005) destaca que enquanto o cego passa a ser testemunha da luz, os vizinhos, outras pessoas, os fariseus e os pais veem o feito, mas não conseguem enxergar, uma negação à luz, ao novo. Estranhamento, interrogações, controvérsias entre si, julgamentos são os principais fatores que simbolizam, na narrativa, o impedimento para contemplação à fonte que gera a vida. Não conseguem contemplar, só enxergam:

O cego torna-se sempre mais clarividente, enxerga sempre melhor quem é o “homem chamado Jesus” (v.11): um profeta (v.17), um enviado de Deus (v. 33), o Filho do Homem (v.37). Entretanto, os “judeus” evoluem no sentido contrário, tornam-se sempre mais cegos. Primeiro são os vizinhos que duvidam da identidade do cego (v.9). Depois os fariseus procuram desacreditar Jesus (v. 16). Não querendo ver o óbvio (v.18), pressionam os pais para que neguem os fatos (v. 19), buscam provocar uma renegação sob julgamento (v.24), partem para ignorância e insultam e expulsam aquele que foi curado por Jesus (v.34) (KONINGS, 2005, p. 196, grifos do autor).

A dura Lei, mais uma vez traçada por um sentido estéril, impede a luz de nascer, a morte, às vezes é imposta pelo medo que se instaura diante do maior.

Aqui não é somente a morte do corpo, mas a morte de tudo aquilo que é próprio do humano, o trabalho, o direito de viver, a alegria da fé, o amor por seus semelhantes. Muitas vezes o humano é o convite à desesperança, porque não é capaz de enxergar suas próprias cegueiras. O relato Joanino nos desperta justamente ao desafio de primeiramente saber que nossas cegueiras, por vezes, impedem os outros de caminharem e de terem a possibilidade de ver. “Jesus ia passando quando viu um cego de nascença” (Jo 9,1). Não bastou ver por fora, era preciso estar dentro, fazer-se travessia.

As leituras aqui apresentadas nos convidam a uma grande celebração da vida. As mais variadas fontes são um processo de passagem do Antigo para o Novo testamento, da Lei à vida, do poder à liberdade, das trevas à luz. Celebrar não é somente um campo ritual em que se prescrevem ritos, orações e preces. A liturgia é o lugar de falar a vida, rezar a vida e reconhecer que nascemos para luz. Na literatura, as palavras nos libertam, perdoam-nos, fazem-nos atravessar pelo humano, não é porque existem pessoas qualificadas para tal lugar, mas existem sim aquelas que não acreditam em histórias, acham-nas vazias. Porém, a teologia sempre aprendeu que as histórias nos tornavam mais divinos. “Por isso eu lhes falo em parábolas: porque olhando não enxergam e ouvindo não escutam, nem entendem” (Mt 13,13). Sons, imagens, personagens, espaços, formas, símbolos, todos nos conduzem ao eterno encontro com nossas humanidades.

4 DAS LITURGIAS DO RIO EM MORTE E VIDA SEVERINA E NAS NARRATIVAS DO DISCÍPULO AMADO

– O rio me ensinou a escutar– Vaseduva disse a Sidarta.

– O rio sabe todas as coisas. Dele podem aprender todas as coisas. As vozes de todas as criaturas vivas podem ser ouvidas na sua voz.

E assim eles se assentavam juntos, no tronco das árvores, ao cair da noite. Ouviam a água em silêncio, água que para eles não era só água, mas a voz da vida, voz do Ser, da Transformação eterna...

(BACHELARD, 2008, apud ALVES, 2017, p. 228).

No momento do batismo cristão a pessoa passa, em sentido simbólico, da morte para a vida, mediada pelo movimento das águas. É assumida uma nova condição, a fonte da vida nova passa a ser na pessoa a água viva e em toda a sua vida o cristão será chamado a seguir essa fonte sem se perder do caminho. Uma travessia, um êxodo que tem sua finalidade, a união divina. A principal questão que a liturgia celebra é a vida em sua totalidade. A morte se torna vida, é ressurreição, tarefa difícil é sustentar a fé pela esperança. Encontramos, na força das águas, esse movimento. Os vários acenos religiosos que vão aparecendo na obra de João Cabral de Melo Neto fazem referência às diversas formas de o povo celebrar a esperança renovada em Cristo. O convite das águas do rio Capibaribe nos faz trazer à memória elementos importantes que nos impulsionam a tornar célebre a vida.

Na liturgia se misturam sons, cores, danças, histórias, homens, mulheres, crianças, jovens, anciãos. Há o drama da vida contado pelas parábolas, as mais variadas formas literárias, o trágico, a poesia, a prosa e a narrativa. O rio envolve pacientemente lugares, pessoas, belezas e desencantos, ele é como um afluente de uma grande fonte que serve para ligar os homens a algo bem maior. Quando nos deparamos com a força simbólica da água, percebemos o quanto “[...] somos tão cambiantes e evanescentes quanto o rio” (BORGES, 2000, p. 23), pois “[...] a princípio pensamos o rio como algo que flui nas gotas de água sendo diversas. E então somos levados a sentir que nós somos o rio, que somos fugidios como o rio” (BORGES, 2000, p. 34).

Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano (2007) é a celebração de uma memória, questão essencial na liturgia cristã. Na obra está contida parte da

identidade de seu próprio autor, uma vez que o rio Capibaribe, retratado minuciosamente no poema **O rio** (1953), é novamente objeto de abordagem no auto cabralino em questão. A memória desse rio é a celebração de um existir “[...] foi o poema que me deu mais prazer, por poder voltar àquelas coisas todas da minha infância” (MELO NETO apud ATHAYDE, 1998, p. 105). As marcas de um tempo, de pessoas e suas histórias, lutas e sofrimentos predominam por todo o auto cabralino. A força da água se torna o reflexo do olhar do autor que não passa despercebido, mas que traça com detalhes a mistura do humano feito de chão. Por muitos momentos a terra é a imagem do homem severino “[...] vivendo na mesma serra magra e ossuda em que eu vivia” (MELO NETO, 2007, p. 92).

Por memória compreendemos essa dimensão que une, de alguma maneira, o passado e o presente. Segundo o historiador Jaques Le Goff, na obra **História e memória** (2003), memória, dentre seus inúmeros significados, corresponde ao “[...] elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades” (LE GOFF, 2003, p. 476). Conservando ideias e imagens, por meio das lembranças e recordações, permite ao ser humano uma correlação entre o passado e o presente. Nesse sentido, por sua vez, o filósofo Aristóteles na obra **Parva naturalia** (2002), afirma que

[...] a memória, então, não é nem sensação nem julgamento, mas é um *estado ou qualidade* (afeição, afeto) de um deles, quando o tempo já passou... Toda memória, então, *implica a passagem do tempo*. Portanto, só as criaturas vivas que são conscientes do tempo podem lembrar, e elas fazem isso com aquela parte que é consciente do tempo (ARISTÓTELES, 2002, p. 64, grifos do autor).

Ao destacar em sua abordagem as sensações, os afetos, a imaginação e o tempo, o filósofo nos auxilia na construção desse caminho memorial e celebrativo, em que os sinais dentro de uma ação ritual do Rio, do Cristo, do Severino de João Cabral e de João, o evangelista nos favorecem a entrelaçar as experiências e memórias contidas nos campos da Literatura e da Teologia. Celebramos a liturgia da vida, revitalizada no convite das águas.

O rio Capibaribe, fonte e caminho para o Severino, é o espelho d’água em que se veem refletidos os dramas da vida humana, os problemas que trazem uma identidade desfigurada não só pelas marcas duras de uma sobrevivência, na luta

com o solo, mas também por problemas sociais, envolvendo a luta por terras, exploração do trabalho, o caminho migratório, os enfiamentos da vida urbana. Realça também os problemas naturais como a poluição, a seca, a má utilização dos solos. Quando todas essas situações são configuradas em um plano celebrativo em que cada situação nos convida a entrar de maneira mais profunda no mistério celebrado, nós nos deparamos com a própria vida e somos, então, capazes de ousar por mudanças significativas que consigam criar espaços de respeito, de proteção, de direitos e de solidariedade.

4.1 O RIO QUE SE APRESENTA NO CAMINHO SEVERINO

Ao iniciarmos nossa reflexão sobre as nuances do rio no caminho de Severino, vale darmos destaque a uma importante marca que o Capibaribe tem nas obras de João Cabral de Melo Neto. **Morte e vida severina** (2007) é uma entre outras muitas obras de João Cabral que utilizam do rio para traduzir sua poesia. O **Cão sem plumas** (1950), **Pedra do sono** (1942), **O engenheiro** (1945), **Psicologia da composição** (1947), **Paisagens com figura** (1956) e, por fim, **Uma faca só lâmina** (1956) marcam uma primeira trajetória do autor que, na opinião da crítica literária, tornou-se importante, pois trouxe para sua poesia uma participação poética e um alargamento de sua comunicabilidade. Efetivamente, quando trouxemos a apresentação do autor nas primeiras linhas deste trabalho, realçávamos a forma de escrita mais elaborada de João Cabral, a qual poderia criar certa dificuldade de compreensão por parte de seus leitores, rendendo ao poeta alguns títulos como: poeta engenheiro, poeta arquiteto, poeta do concreto.

As obras citadas representam, assim, uma primeira marca dessa trajetória do rio na escrita cabralina. Numa segunda análise, os poemas **O rio** (1954), **Morte e vida severina** (originalmente publicado em 1956) e **Os três mal-amados** (1943) dão forma a um traço poético mais simples, no desejo de levar às comunidades ribeirinhas um pouco de sua história. Isso se destaca pelo próprio caráter de **Morte e vida severina** (2007), que tem como fundo as tradições populares do Nordeste, os autos natalinos. Desse modo, as duas fases foram tão marcantes que João Cabral as intitula **Duas águas** (1956), uma obra que reúne essa diversidade poética com que o rio marca sua trajetória. Ao comentar esse percurso das águas em João Cabral de Melo Neto, Waltencir Alves de Oliveira, na obra **O gosto dos extremos**

(2012), realça o comentário, por sua vez apresentado pelo crítico e também poeta Haroldo de Campos, em **O geômetro engajado** (1992):

Duas águas (1956) é o título da antologia de seus poemas reunidos. “Poesia de concentração reflexiva e poesia para auditórios mais largos”. Poesia crítica e poesia que põe o seu instrumento, passado pelo crivo dessa crítica, a serviço da comunidade. Da primeira água, é o admirável “Uma Faca só Lâmina” (1955), onde a psicologia vira fenomenologia da composição, onde no “estilo das facas”, assistimos ao implacável descascamento do objeto poemático; da segunda o auto de Natal Morte e Vida Severina (1954 – 1955), sua menos consumada e mais diluída nessa vertente participativa, embora interessante como experiência dramática (CAMPOS, 1992 apud OLIVEIRA, 2012, p. 21, grifos do autor).

Assim, o tracejar do rio é a carga expressiva de uma vida a ser evidenciada não só para o lavrador Severino em seu percurso migratório, mas também na poética cabralina, tendo em vista que, quando nos referimos à memória celebrada, ao abrirmos essa subsecção, evidenciamos justamente esse movimento em que a vida humana, principalmente a do povo nordestino, é colocada sob a forma de algumas figuras nas obras de João Cabral que causam estranheza pela crueza da palavra sem muitos encantos: faca, cão sem plumas, usinas que urinam, os magros lábios de areia etc.. Esses são elementos concretos que ultrapassam o simples sentido funcional da palavra para **dar voz ao homem todo**. Conforme ressalta Antônio Candido, em **Poesia ao norte** (2002):

A tendência, vamos dizer, construtivista do Sr. Cabral de Melo se mostra na sua capacidade de fazer poemas em que não haja um número maior ou menor de suas imagens materiais. As suas emoções se organizam em torno de objetos precisos que servem de sinais significativos do poema, cada imagem tendo de fato, em si, um valor que a torna centro de sua poesia, esqueleto que é de poema. O verso vive exclusivamente dela (CANDIDO, 2002, p.237).

O rio Capibaribe é o grito de uma constante metamorfose, é a partilha da desgraça, da transformação e da sede marcadas pela esperança de uma vida melhor, ou de uma nova vida. Nele se passa a paisagem humana, é a voz mediadora do eu-poético que comunica ao seu leitor não só a história de um povo, ou região, como também dimensiona essa territorialidade para os campos do humano, quando cada um se torna lugar de encontro e hospitalidade. O dilema muitas vezes vivido por aquele que emigra é se acaso terá lugar. Segundo escreve Melo Neto (2007):

Na paisagem do rio,
 difícil é saber
 onde começa o rio;
 onde a lama
 começa o rio;
 onde a terra
 começa a lama;
 onde começa o homem
 naquele homem (MELO NETO, 2007, p. 144).

Na paisagem de morte e vida, as imagens trazem para nós o questionamento sobre como elas vão influenciando em nossa subjetividade, uma vez que funcionam como representação por semelhança, ou seja, algo que representa a própria coisa em si. É nesse passo que o leitor se deixa encharcar pelas águas do Capibaribe, aquele que conhece seus dilemas mais interiores. Podemos presenciar, até de forma muito real, a questão ligada à imagem trazida pelo próprio autor nos versos seguintes:

Como todo real
 é espesso.
 Aquele rio
 é espesso e real.
 Como uma maçã
 é espessa.
 Como um cachorro
 é mais espesso que uma maçã.
 Como é mais espesso
 o sangue do cachorro
 do que o próprio cachorro.

como é mais espesso
 um homem
 do que o sangue de um cachorro.
 como é muito mais espesso
 o sangue de um homem
 do que o sonho de um homem (MELO NETO, 1995, p. 115).

As imagens desse sangue espesso são retratadas em diversas cenas do caminho de Severino, reforçando a pesada vida do nordestino. Aqui vale realçarmos a presença de sinais corporais evidenciados pelo autor: “a cabeça grande [...] as pernas finas [...] sangue de pouca tinta” (MELO NETO, 2007, p. 92). Essas são as marcas do corpo que, segundo o filósofo Emanuel Levinas (2015), “[...] é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de ‘emprestar sentido’ a todas as coisas” (LEVINAS, 2015, p. 121). Dessa maneira, a expressão da vida que luta por si mesma nas suas inúmeras possibilidades, através das imagens do homem que caminha, que busca, que refugia-se e que compõe histórias,

elucidado pelos textos literários, marca, segundo o sociólogo Stuart Hall, na obra **Identidade em questão** (2006), uma identidade social que aos poucos em nós vai despertando o sentido e o olhar sobre a totalidade do humano.

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizamos seus significados e valores, tornando os “parte de nós” contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, “sutura”) o sujeito à estrutura (HALL, 2006, p.11, grifos do autor).

O rio também fornece a imagem do homem pedra que, mesmo diante da seca, da dor, da desolação, consegue encontrar um fértil solo para viver. Retratado na imagem dos **irmãos das almas**, cujo ofício é o transporte dos defuntos, que se dá não somente de um corpo, mas da sina já prevista. “E foi morrida essa morte [...] Até que não foi morrida, irmão das almas, esta foi morte matada, numa emboscada” (MELO NETO, 2007, p. 95). Essa figura do homem pedra ganha também lugar de forma ainda mais intensa no diálogo de Severino com uma mulher que tem por ofício a encomendação dos defuntos.

Agora se me permite
minha vez de perguntar:
como a senhora, comadre,
pode manter o seu lar?
Vou explicar rapidamente,
logo compreenderá:
como aqui a morte é tanta,
vivo de a morte ajudar.
[...] Só os roçados da morte
compensam aqui cultivar (MELO NETO, 2007, p. 106).

No fluxo do rio, também é retratado o homem religioso, assim como a fé que muitas vezes é identidade: “meu nome é Severino não tenho outro de pia” (MELO NETO, 2007, p. 91); é marca temporalidade; “[...] Será novena de santo, será algum mês de Maria” (Melo Neto, 2007, p. 99), fé essa que, por ora se faz caminho, cultura de uma gente:

Antes de sair de casa
aprendi a ladainha
das vilas que vou passar
[...] todas formando um rosário
cujas as contas fossem vilas,

todas formando um rosário
de que a estrada fosse a linha.
Devo rezar tal rosário
até o mar onde termina (MELO NETO, 2007, p. 97).

A ganância, os sinais de exploração, a diferença de classes, são, pois, evidenciadas na aparente fertilidade das terras da Zona da Mata: “os rios água vitalícia” (MELO NETO, 2007, p. 106) não revelam por certo a razão pela falta de gente. No poema **O rio** (1953), é possível encontrarmos uma resposta ao retirante que pergunta: “Por onde andarás a gente que tantas canas cultiva? (MELO NETO, 2007, p.107). No olhar do próprio Capibaribe a resposta é clara;

Na vila da Usina
é que fui descobrir a gente
que as canas expulsaram
das ribanceiras e vazantes;
e que essa gente mesma
na boca da Usina são os dentes
que mastigam a cana
que a mastigou enquanto gente;
que mastigam a cana
que mastigou anteriormente
as moendas dos engenhos
que mastigavam antes outra gente;
que nessa gente mesma,
nos dentes fracos que ela arrenda,
as moendas estrangeiras
sua força melhor assentam (MELO NETO, 2007, p 35).

A imagem que o rio desperta, quase como de um oásis, não esconde por muito tempo a outra face ligada às situações recorrentes de morte. A vegetação, diferente da que se encontra presente na Caatinga do agreste, não corresponde ao fértil anseio de uma nova vida, ou seja, conforme nos afirma Hermide Menquini Braga, em sua obra **O sagrado e o profano em Morte e vida severina** (2002):

[...] as perspectivas de melhoria das condições de vida são ainda mais deploráveis em Recife do que aquelas da serra da Costela, pois não havendo mais nem chão para tentar frutificar, a situação dos retirantes se agravam com os inúmeros problemas metropolitanos (BRAGA, 2002, p. 63)

No diálogo de dois coveiros, já na tão esperada Recife, as águas não refletem outro sinal que não o da vida severina. “[...] A natureza desmente o projeto de viver bem onde não falta água e o apresenta como ilusão, pois não há mais caminho para retirada alguma, e as condições desejadas não existem também ali. A identidade

provisória de retirante é perdida” (BRAGA, 2002, p. 63). No entrelaçar de identidades, o sentido da territorialidade se desfaz novamente na condição do concreto, do lugar, para alcançar novamente o periférico. Uma nova realidade marca a trajetória de Severino que mantém, todavia, uma mesma condição de estrangeiro. Quem é Severino?: “Severino, da Maria do Zacarias, lá da serra da Costela, limites da Paraíba” (MELO NETO, 2007, p. 91). O personagem ganha outros adjetivos; “o pobre, o indigente, o retirante, gente sem instituto, gente de enterros gratuitos” (MELO NETO, 2007, p. 117). Sob o olhar do rio advém a dura constatação de Severino “[...] do Recife contado em Guias. Nela deságua a gente (como no mar deságuam os rios) [...] nela deságua a gente de existência imprecisa, no seu chão de lama entre água e terra indecisa” (MELO NETO, 2007, p. 43).

O desequilíbrio social e suas desigualdades, a pobreza hospedada no leito do rio, mostram, no fim da viagem, rio e homens contaminados por elementos que impedem a vida. O rio: “[...] Um menino bastante guenzo de tarde olhava o rio como se filme de cinema; via-me, rio, passar com meu variado cortejo de coisas vivas, mortas, coisas de lixo e de despejo” (MELO NETO, 2007, p. 42). O homem: “E chegando, aprendo que, nessa viagem que eu fazia, sem saber desde o Sertão, meu próprio enterro eu seguia” (MELO NETO, 2007, p. 120).

Desnudo de toda a sua esperança, o humano parece não conseguir se manter diante do trágico caminho, porém, duas constantes ainda parecem indagar o retirante sobre as possibilidades de vida, a travessia sempre aberta simbolizada pela ponte e o próprio rio que de modos diversos é sustento, abrigo e vida: “A gente da cidade que há no avesso do Recife tem em mim um amigo, seu companheiro mais íntimo [...] é que eu sou mais que amigo: sou o amante que abraça [...] o leito de lama dividido (MELO NETO, 2007, 46).

O tom dramático que acompanhava Severino em sua trajetória é interrompido por um forte grito, marca de um novo tom na narrativa. Uma vida nova que se estabelece. Nesse novo tom a narrativa nos convida a desafiar a própria vida no desembaraçar de suas tramas. Então, o rio se tornou claro, refletiu o céu, abandonar-se ao percurso, reavivar em cada parte o sentido profundo da existência humana é algo que se fez preciso para que a travessia seja concluída, “e este rio de água cega, ou baça, de comer terra, que jamais espelha o céu, hoje enfeitou-se de estrelas” (MELO NETO, 2007, p. 125). Na renovação das águas, mediada pela vida que abriga, a água é sinal de regeneração, é a força reparadora. O rio, que sempre

nutriu a vida mesmo em meio às mais adversas situações, mostra a Severino que homem e rio sempre terão seu ancho mar. Nesse sentido, cumpre destacarmos o que a teórica Susana Vernieri, em **O Capibaribe de João Cabral, em O cão sem plumas e O rio: duas águas?** (1999), afirma, ao considerar a tensão entre a vida e a morte que se faz presente no poema de João Cabral de Melo Neto:

[...] o símbolo chinês da filosofia *yin* e *yang* são imagem desse tear de João Cabral em Morte e Vida Severina. Símbolos representantes de dois contrários, nele, entretanto, jamais os contrários se opõem de modo absoluto, pois entre eles há um período de mutação que permite uma continuidade; tudo, homem, espaço, tempo, ora é *yin*, ora é *yang*; tudo tem a ver com sua dupla possibilidade de evolução e involução (VERNIERI, 1999, p. 67, grifos do autor).

O que insurge com o nascimento do filho de José Mestre Carpina são as manifestações vivas, assumindo o caráter dinâmico e renovador da própria vida. No contraste, o que era miséria se torna fartura: “Minha pobreza é tal que coisa não posso ofertar, que não tenho presente melhor, que não tenho presente caro, que grande coisa não trago, que minha oferta não é rica, que pouco tenho o que dar” (MELO NETO, 2007, p. 126). Contudo, ofertado o leite que tenho para o meu filho, o papel de jornal para servir de cobertor e nova fonte: a água de Olinda. O rio mostra a grandeza do equilíbrio, miséria e sobrevivência. Mostra ainda, que é com os meios que possuem é que sobrevivem, dado que, no rio, as águas tendem a ser transformadas. Para o filósofo Friedrich Nietzsche, na obra **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém (1996), a questão existencial representa, assim, o sentido de

Aion, do vir a ser. Transformando-se em água e terra, faz como a criança, montes de areia à borda do mar, faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade faz o artista criar (NIETZSCHE, 1996, p. 258, grifo do autor).

O rio traz em si, no final do percurso Severino, uma atividade de reelaboração da vida. A criança é a matéria para esse sentido simbólico do reelaborar. As ciganas anunciam o futuro, um caminho, as portas que se abrem na travessia de uma caminhada: “enxergo daqui a planura que é a vida do homem de ofício [...] vejo-o dentro de uma fábrica, vejo coisa que o trabalho talvez até lhe conquiste: que é de mudar dos mangues daqui do Capibaribe para um mocambo melhor nos mangues

do Beberibe”. Assim, no fim de sua jornada, o rio é mar aberto. Conforme Vernieri (1999):

Na composição desse magma repleto de contrários, João Cabral irá propor mais um elemento para enriquecer o universo do Capibaribe. Ponto limite da trajetória do rio, em primeiro momento o oceano poderia ser lido como símbolo do fim de uma jornada: morte. Porém, o mar também, simboliza um estado transitório entre duas possibilidades ainda informes e as realidades configuradas, uma situação de ambivalência que é a de incerteza, dúvida, da indecisão, que pode concluir bem ou mal. Vem daí que o mar é ao mesmo tempo imagem da vida, imagem da extensa amplidão (VERNIERI, 1999, p. 117).

Na amplidão do mar, é presenciado o tom de reconstrução, o belo é imagem que traz a marca da fortaleza, desse modo, é que a poesia de Leonardo Boff, em sua obra **Direitos do coração** (2015), ganha espaço para reafirmar que “no deserto há também vida e flores” (BOFF, 2015, p. 103). Da pequena e frágil imagem, do recém-nascido, rescende a força da esperança que marca a renovada travessia do Severino retirante. É preciso seguir sempre, pois presenciamos aqui uma integração radical entre o deserto e a vida.

De sua formosura deixai-me que eu diga: [...] é belo como o coqueiro que vence a areia marinha [...] belo como o avelós contra o Agreste de cinza [...] belo como a palmatória na caatinga sem saliva [...] é tão belo como um sim numa sala negativa [...] belo porque é uma porta abrindo-se em mais saídas [...] belo como a última onda que o fim sempre adia [...] belo porque tem de novo a surpresa da alegria [...] Belo porque corrompe com sangue novo a anemia. Infeciona a miséria com a vida nova e sadia. Com o oásis, o deserto com ventos, a calmaria (MELO NETO, 2007, p. 132).

O rio, que se apresenta no caminho de morte e vida, convida-nos a uma celebração, a uma junção de tudo o que é o humano, uma vez que como diz o próprio sábio Seu José Mestre Carpina “[...] é difícil defender, só com palavras, a vida” (MELO NETO, 2007, p. 132). Nós a celebramos, tornamos sagrado mistério que exige respeito, contemplação, atividade, envolvimento, silêncio e entrega. Seu José nos ensina, conforme Melo Neto (2007), que

[...] neste rio indigente, sangue-lama que circula entre cimento e esclerose com sua marcha quase nula, e na gente que se estagna nas mucosas deste rio, morrendo de apodrecer vidas inteiras a um fio, podeis aprender que o homem é sempre a melhor medida. Mais: que medida do homem não é morte, mas a vida. (MELO NETO, 2007, p. 57).

Nesse desfecho, também podemos ser levados a pensar que a condição severina não é permanente. Os aspectos ontológicos da dor, da fome, do trabalho, da descrença são todos significantes de uma vida que é movimento de fora para dentro. **Na trama do auto de Natal Morte e vida Severina**, a tragédia é interrompida em seu curso pela comédia, o repentino desfecho em que a morte constante se abre a possibilidade de vida nova, marca essa passagem do inacreditável, do surpreendente que gera o sentido cômico do poema. Algo que não traz uma finalização, deixa o espaço aberto para que cada sujeito seja convidado a assumir por sua decisão sua responsabilidade ética perante o próprio arranjo de seu viver. No olhar de Fernanda Rodrigues Galve, em **Ser (Tão) Severino: memórias poéticas de João Cabral de Melo Neto** (2006),

[...] o rio Capibaribe, delicado na nascente, seco no Agreste e grandioso na cidade, corre para o mar e, em seu caminho, produz ou encaminha vidas. O que intriga o retirante é que seu fio condutor, o rio, nunca rotineiro e monótono, sempre está em movimento, assim como a vida e o tempo. Como a grande maioria dos rios do sertão nordestino, o leito do Capibaribe, na época de seca, confunde-se com a paisagem (GALVE, 2006, p. 109).

Ao nos depararmos com os mais variados contextos do humano na fonte que se apresenta no caminho de Severino, podemos perceber que, segundo nos afirma Villas-Boas (2011), “a existência é uma *poésis*, uma tarefa de criação. Nela o ser nasce para nela se encontrar e vir-a-ser” (VILLAS-BOAS, 2011, p. 64). Nesse sentido é que podemos trazer à leitura as passagens que marcam a vida do humano, compreendendo os diversos lugares que habitam os caminhos de morte e vida severina. Tais caminhos podem estar no Sertão, na Galileia, na Samaria ou nos encontros entre Deus e o humano, aspecto este que nos remete, uma vez mais, ao **Evangelho de João** e às narrativas dele colecionadas para desenvolvimento do presente trabalho de dissertação.

4.2 RIO E ÁGUA NAS NARRATIVAS DO DISCÍPULO AMADO

Na Literatura são inúmeras as leituras que trazem a água e o rio não só como símbolos de travessia, de fluidez, de morte, de vida, de purificação, de renovação, mas também como símbolos de obstáculo a ser vencido para se chegar a outra margem. Alguns rios tiveram suas margens como espaços fecundados do

nascimento de uma cultura ou, até mesmo, de um indivíduo. Grandes obras como **Grande sertão: veredas** (1969), de João Guimarães Rosa, **A meditação** (1987), de Mário de Andrade, **Evocação do Recife** (1958), de Manuel Bandeira traduziram em suas linhas as mais diversas experiências existenciais do humano, tais como, separação, encontro, caminho de morte e de esperança, sentido do sagrado, opressão, seca, fome, exploração, injustiça, ganância. Carregada assim, desse valor simbólico, tratar de temas ligados à água segundo Maçaneiro (2011):

[...] é quase literalmente, navegar num largo oceano. Há uma multidão de escritos, ritos, mitologias aquáticas, que se conectam entre si e se estendem numa teia de analogias. Quando se pensa nas religiões percebemos que desenvolveram uma relação vital e simbólica com a água (MAÇANEIRO, 2011, p. 55).

As águas se tornaram hierofanias, ou seja, lugar das manifestações do sagrado. Podemos ter como exemplo, segundo Maçaneiro, “[...] o simbolismo das águas diluvianas retratado em várias tradições religiosas. Além do relato bíblico sobre Noé, encontramos o mesmo tema na antiga Mesopotâmia (mito de Ghilmaesh) e também nas diversas culturas indígenas” (MAÇANEIRO, 2011, p. 67).

No caminho das narrativas de João, o rio e a água despertam não só esse sentido do sagrado, como também são marcas desse sagrado as experiências curativas, os lugares de purificação, os lugares de travessia, que incorporam, tomam forma e se tornam lugar de representação, não pelo sentido próprio, mas pelas dimensões que alcançam pelo sentido metafórico.

Desse modo, essa manifestação do sagrado é alcançada no contexto das narrativas das **Bodas de Caná** (Jo 2, 1-11), **Jesus e a Samaritana** (Jo 4, 1-26), **A cura do enfermo de Bezata** (Jo 5, 1-18) e **O cego de nascença** (Jo 9, 1-34) em dois sentidos: i) na vida que é realçada a cada encontro do Cristo fonte, no sofrimento, nas inúmeras possibilidades do dizer não ao egoísmo, à indiferença e ao preconceito; e, ii) na própria fonte que é sustento primordial da vida.

Assim, nas narrativas do **Evangelho de João**, queremos destacar esse sentido do sagrado no contexto da ação celebrativa e ritual. O encontro entre a Literatura e a Teologia, por meio do encontro dos textos joaninos e da obra **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), considerados sob uma óptica litúrgica ritual, nos possibilita realçar essa nova leitura do mistério celebrado na tradição cristã, auxiliando a compreensão ainda mais enraizada na vida do humano

e no seu diálogo com o divino. No caminho das águas evidenciado pelas narrativas joaninas, destacamos três momentos em que os textos evocam a questão litúrgica: primeiro no contexto batismal, passando depois para o caráter profético e encerrando na imagem do rio-fonte como lugar da construção, ou seja, o lugar do novo nascimento .

Para fazer esse caminho de transposição de um rio ao outro, ou seja, do Capibaribe à fonte de água viva relatada por João, ou seja, o próprio Cristo, o teórico Paulo Sérgio Silva Godinho, em sua obra **Bíblia e liturgia** (2013), recorda a função do **método tipológico** utilizado por muitos exegetas e liturgos na relação entre a **Bíblia** e a liturgia, o qual tem a função de trazer ao contexto atual as várias interpretações e ações contidas no texto bíblico, uma vez que

[...] a Tipologia, tal qual ela se vai revelando e fazendo-se visível no âmbito quer da exegese Bíblica quer da Liturgia, é o resultado de um progresso que teve origem no AT e não propriamente com os Padres da Igreja ou com o NT. Etimologicamente Tipologia deriva do grego *túpos* (significa: “modelo”, “arquétipo”, “exemplo”, “reprodução”, “representação antecipada”,) em ligação ao termo *lógos* (significa: “palavra”, “tratado”). Assim, falar de Tipologia é, de grosso modo, falar do estudo sobre algo que se assume como base ou chave de leitura para entender outra realidade. Aplicada à Bíblia, representa um método de leitura da Palavra, ao passo que aplicada à Liturgia, representa a forma ideal para percebermos o horizonte para o qual as palavras e os gestos da Igreja de hoje remetem (GODINHO, 2013, p.19, grifos do autor).

Nesse processo da tipologia é que a água como elemento simbólico ganha sentido na leitura teológico-batismal no contexto das narrativas do **Evangelho de João** e aos sinais ligados a cada narrativa, quais sejam, as talhas que são cheias de água (Jo 2,7), o poço como lugar de encontro, de diálogo e iluminação, retratando uma nova fonte de vida (Jo 4, 1- 26), a piscina como fonte de passagem e cura que aponta um caminho e também traz a liberdade (Jo 5, 7-9), enfim, o remodelar a partir da terra passando pelas águas e reabilitando um novo olhar sobre a realidade (Jo 9, 1-8). Esses são, portanto, elementos que incorporam “[...] a riqueza do simbolismo aquático, retomada para explicar o dom de Deus, que é o Espírito dado com a aceitação do novo homem, renascido a partir da água viva” (TABORDA, 2001, p.165).

Para Konings, “[...] essa água simboliza o dom que Jesus comunica” (KONINGS, 2005, p. 179). A “água mudada em vinho” (Jo 2, 9), o gesto realizado pela mulher samaritana que “deixou sua bilha e foi à cidade dizendo às pessoas:

Vinde ver um homem que me disse tudo que eu fiz” (Jo 4, 28-29), a cura realizada pela fonte nova em detrimento da velha fonte de Bezata: “Levanta-te, pega tua maca e anda” (Jo 5, 8) e o gesto da luminosa reparação: “Eu vim ao mundo para um julgamento, a fim de que os que não veem vejam, e os que veem se tornem cegos” (Jo 9,39) trazem a vida em evidência, o que significa que o dom de Deus dado por Jesus é que o ser humano se comprometa com a vida.

Na teologia do batismo desenvolvida por Eva Maria Faber, na obra **Doutrina católica dos Sacramentos** (2008), o compromisso com essa vida se dá no contexto de que “[...] o batismo possibilita crescer entrelaçado com esse cerne, Jesus Cristo, em sua pessoa e com sua história. O batismo é a mudança real de posição com consequências éticas” (FABER, 2008, p. 114). Dessa maneira, esse agir ético é condicionado por um dos elementos importantes para o batismo, o sentido da conversão, uma mudança no agir. Para Taborda (2001):

Como há uma fé antropológica, há também uma conversão antropológica. A existência cristã de conversão não nasce de um positivismo teonômico; ela corresponde a uma estrutura antropológica originária. Todo agir ético só pode ser fruto de conversão e exige a conversão no sentido genérico, antropológico – não necessariamente religioso e cristão – da palavra. A exigência de conversão deriva do simples fato de que agir com ética, seguindo os mandamentos da consciência, pode numa situação dada em que não impera a eticidade, implicar a rejeição do “*status quo*” e empenho na construção de um futuro melhor. Vale dizer: pode exigir que se nade contra a correnteza (TABORDA, 2001, p. 46, grifo do autor).

A mudança no modo de julgar, uma atitude que deixe de se colocar num plano de idealização, para se manifestar em uma verdadeira atividade comprometida e enfim, o renovar constante do movimento de conversão, são três princípios que, segundo Faber (2008), provocam o ser humano a se remodelar diante da concretização do evento profético gerado pelo evento batismal, pois aqui não está em jogo uma relação casual de um indivíduo, mas de um contexto. Trazendo para o campo de reflexão o caminho de Severino, as várias situações de morte manifesta reclamam não por sentido próprio, mas pela consciência de cada indivíduo, um olhar mais apurado sobre a condição do nordestino, as causas de sua emigração, as formas de solucionar os problemas ali vivenciados. A leitura batismal das narrativas, desse modo, leva-nos a rever as estruturas que nos cercam e muitas vezes condicionam o sentido de morte na vida humana. Sobre a dinâmica das estruturas da sociedade, Taborda (2001) assevera que

[...] estruturas são mecanismos que facilitam determinadas ações e dificultam outras. Na medida em que as estruturas sociais facilitam ações justas e dificultam as injustiças, a sociedade é estruturalmente justa, na medida que pelo contrário, facilitam as injustas e dificultam as justas a sociedade é estruturalmente injusta. O caráter estrutural da justiça ou injustiça numa sociedade não nega a vigência do atributo oposto; apenas indica que exigirá um dispêndio maior de energia para po-lo em prática (TABORDA, 2001, p. 78).

Uma estrutura torna-se perigosa enquanto é multiplicadora, e por esse caráter acaba por atuar no ser social, culminando por convencê-lo a aderir às suas finalidades, ideais e objetivos. Muitas vezes, a estrutura influencia as pessoas sem que elas mesmas deem conta de tal mister. A força simbólica da água e do rio, na leitura batismal, entra nessa dinâmica, impulsionando aquele que será batizado, por meio de uma constante conversão social, a

[...] distanciar-se sempre de novo dessas estruturas, dentro das quais se tem inevitavelmente que viver. Estar no mundo sem ser do mundo (1Cor 5,10), eis o desafio da vida de fé, em que o cristão é iniciado pelo batismo. É chamado ao profetismo da vida cristã (TABORDA, 2001, p. 80).

No contexto das narrativas joaninas aqui consideradas, a fonte Cristo, a todo momento, convida aos seus peregrinos a não se deixarem entregar a tal sistema, instaurando um novo modo de compreender a dinâmica do amor de Deus. Ao trazerem à reflexão o sentido da aliança sagrada no fato de transformar a água em vinho, na aproximação com os excluídos, os samaritanos, os deficientes e cegos, a crítica dura ao legalismo judaico, esse retratado no incômodo em que as autoridades judaicas ficaram com a infração da lei do sábado, a fonte-Cristo mostra às pessoas que é preciso lutar contra as estruturas que causam a morte em detrimento de si mesmas. Konings (2005), analisando o contexto da narrativa do cego de nascença e o incômodo dos judeus pela cura realizada por Jesus, ajuda-nos a entender com mais clareza a constante luta contra a estrutura social que oprime, massacra e exclui de forma violenta aqueles que são contra seus ideais. Segundo o teórico,

[...] em que consiste a cegueira dos fariseus, a mancha do pecado que permanece? Essencialmente na autossuficiência apegada ao sistema do qual eles são donos. Vale a pena compará-los com o colega deles, Nicodemos. A este, Jesus sugeriu novo nascimento (Jo3,3), e o simbolismo de água e Espírito (Jo 3,5) nos fez entender que se tratava de mudar de adesão, de aderir à comunidade dos excluídos que – naquele tempo – era a comunidade cristã. Seria uma revolução total em sua vida. Os fariseus do

cap.9 fazem exatamente o contrário. Confrontados com alguém que renasce da água (Siloé) e do Espírito de unção sobre o Enviado, o Cristo recriador, fecham os olhos: não querem saber daquilo que questiona seu sistema de poder e de pretensão saber (KONINGS, 2005, p. 203, grifos do autor).

Para Taborda (2001), “[...] a vida e a obra de Jesus se resumem em sua missão de revelar o reino de Deus e, assim, revelar o Amor” (TABORDA, 2001, p. 98). O sinal profético inserido ao contexto das águas, dimensionado no simbolismo batismal nos ajuda a perceber, segundo argumenta Elza Helena de Abreu, no artigo **Formação litúrgica à luz das instituições de Medellín** (2017), que “[...] celebrada e vivida na fé, a autêntica liturgia está ligada com a vida. Ela impregna de espírito evangélico e comunitário os membros da assembleia levando-os a reconhecer Jesus nos pobres e marginalizados” (ABREU, 2017, p. 47). O simbolismo em torno da água fomenta um dinamismo que precisa ser anunciado, a grande revelação da vida nova é também sinal de libertação e de um constante renovar profético frente ao testemunho do discipulado. De acordo com Konings (2005), no contexto da comunidade Joanina,

João testemunha que tornar-se cristão ou continuar a sê-lo era problemático nas comunidades que ele representava, pois, aos olhos da comunidade joanina, o judaísmo restaurador tentava restituir na forma de “santuário do estudo da Lei”, o Templo destruído. A alternativa da comunidade joanina (e de todas as comunidades genuinamente cristãs), pelo contrário, vê no novo santuário na prática de Jesus: amor filial ao Pai e dom da vida pelos irmãos. Aí está a presença permanente de Jesus e do Pai (KONINGS, 2005, p. 69, grifos do autor).

Nesse sentido, se a prática de Jesus nos condiciona a uma passagem entre a escravidão e a libertação, o poder e o amor, a cegueira e a visão, a fonte nos traz a alternativa que nos ajuda a compreender a dinâmica desse amor. “Se fosseis cegos não teríeis culpa; mas como dizeis: ‘nós vemos, o vosso pecado permanece’” (Jo 9, 41).

O último sinal, após recordarmos o sentido batismal e profético que a água e rio sinalizam no contexto das narrativas joaninas, é o da compaixão. “Eles não têm mais vinho” (Jo 2, 3). O relato das bodas de Caná dimensiona que a aliança restabelecida pela água-vinho surge de uma sensibilidade, um *pathos* que, segundo a definição de Leonardo Boff, em sua obra **Ethos mundial um consenso mínimo entre os seres humanos** (2009), “[...] é a capacidade de sentir, de ser afetado e de afetar” (BOFF, 2009, p. 83). O caminho que destacamos, por intermédio das

narrativas do **Evangelho de João**, nos recorda que os gestos e símbolos que eram demonstrados por pelo narrador ao realçar as ações que provocam a sensibilidade do leitor¹³ nos fazem compreender, de acordo com Boff (2015), que

[...] o *pathos* não opõe ao logos. O sentimento também é uma forma de conhecimento, mas de natureza diversa. Engloba dentro de si a razão, transbordando-a por todos os lados. Quem viu genialmente esta dimensão foi Blaise Pascal, um dos fundadores do cálculo de probabilidades e construtor de máquinas de calcular, ao afirmar que os primeiros axiomas do pensamento vêm intuídos pelo coração e que cabe ao coração apresentar as premissas de todo o conhecimento possível do real. Nos tempos atuais, Daniel Goleman, com seu estudo já clássico Inteligência emocional, comprovou empiricamente a tese filosófica do sentimento e da afetividade (*phatos*) como dimensão básica do ser humano. Primeiro sente o coração, somente após reage o pensamento (BOFF, 2015, p. 83, grifo do autor).

Essa identificação com a realidade que o cerca é que faz o ser humano tornar concreto a ligação com o ambiente, pois, de acordo com as reflexões teóricas de Levinas (2015),

[...] a transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado ou de proletário. A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria (LEVINAS, 2015, p. 60).

Reconhecer o Outro passa pela consideração de suas misérias, sua fome, sua penúria, ou seja, pela doação daquilo que ele necessita. A dimensão das narrativas de João ganha esse espaço, pois nos ajuda a perceber “[...] a importância da razão cordial, que respeita e venera o mistério que se vela e re-vela em cada ser do universo e da terra” (BOFF, 2015, p. 87). Esse reconhecer passa pelo simples valor de saber que não possuímos as verdades concretas de tudo na vida e que a miséria do Outro em sua pobreza, as destruições naturais, as várias injustiças, fazem-nos tão deficitários quanto aquele que é desprovido de dignidade. Para aqueles que possuem verdades absolutas, vale o alerta apresentado pelo escritor

¹³ Referimo-nos, por exemplo, às seguintes passagens: o mestre sala que “provou a água transformada em vinho” (Jo 2, 9), o pedido de Jesus à mulher samaritana “Dá-me de Beber” (Jo 4, 7), o gesto que Jesus tem ao ver e saber da história daquele homem enfermo na piscina de Betzata (Jo 5, 5), bem como, na resposta do enfermo “Senhor, não tenho ninguém que me coloque na piscina” (Jo 5, 7), e a coerção praticada pelos Judeus, segundo a lei do sábado, “Hoje é sábado; não podes transportar teu leito” (Jo 5, 10), enfim, a atitude de Jesus em tocar o homem cego, ungir com lama os seus olhos, ser próximo a este, em contramão com o não conhecimento dos outros que todos os dias estavam com aquele cego, com os judeus que não acreditavam em sua cegueira e a conduta do cego que reluta frente à descrença desses homens (Jo 9, 6; 8 - 34).

Rubem Alves (2017), no livro **A eternidade numa hora**: “[...] os que pensam possuir a verdade estão condenados à intolerância” (ALVES, 2017, p. 105).

O caminho das narrativas do discípulo amado, pelo rio da água viva que é a fonte- Cristo, auxilia-nos a ressignificar a compreensão da vida que está diante da aliança sagrada. É um pacto de amor que interfere de modo singular na vida dos homens. No poema **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), as ciganas profetizam uma vida não só marcada pela miséria, mas também pelas inúmeras possibilidades de vida ao recém-nascido. Os vizinhos oferecem presentes, sinais de uma realidade que sempre se faz criativa quando se trata de sobrevivência. Por outro lado, as narrativas de João não são o contrário de tal fator. No fim de cada relato, cada uma delas nos traz esse sentido da passagem marcado pelo propósito estabelecido. No relato das bodas de Caná, temos que “Jesus fez este primeiro sinal, manifestou a sua glória e os discípulos creram nele” (Jo 2, 11). Na aldeia em Samaria, verificamos que “já não cremos pelo o que nos contaste, pois nós mesmos escutamos e sabemos que este é realmente o salvador do mundo” (Jo 4, 42); na cura do enfermo em Bezata há a revelação: “Vê: Estás curado. Não voltes a pecar, para que não te aconteça coisa pior” (Jo 5, 15). No episódio do cego de nascença, está inscrito: “Creio Senhor” (Jo 9, 38). Tais sinais são a manifestação do novo caminho, do humano que nasce para uma vida nova. Na reflexão de Boff (2015), vemos que

[...] o decisivo não são fatos, mas o que os fatos produzem lições e significações, capazes de nos transformar. Aqui surge a dimensão do valor, daquilo que conta, pesa e definitivamente nos interessa. O valor transforma os fatos em símbolos e em sacramentos. Deixam de ser fatos simplesmente ocorridos e passados, mas tornam portadores de evocação, de significação e memória (BOFF, 2015, p. 173).

A memória e os símbolos, os quais foram resultado desse caminho feito pelo rio e pela água nas narrativas do discípulo amado, impulsionaram-nos a nos aprofundar no mistério que celebra a vida humana. As situações de desprezo, de um povo subjugado pelo legalismo farisaico, a libertação que fez coxos andarem e cegos enxergarem, acompanham essa fonte rio que conduz sempre à vida. Para Levinas (2015),

[...] colocar o transcendente como estranho e pobre é impedir uma relação metafísica com Deus e se realizar na ignorância dos homens e das coisas. A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação Transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do Transcendente – é uma relação social. É aí que o Transcendente, infinitamente Outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade do Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da relação, de uma presença absoluta (isto é, liberdade de toda a relação) que se exprime. A sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão (LEVINAS, 2015, p. 67, grifo do autor).

No momento em que somos chamados a celebrar a vida, somos também impelidos a nos comprometer com um olhar mais apurado sobre os referenciais que nos trazem vida “[...] o holismo permite ver e apreciar tanto a árvore que, soberana, se eleva sobre a paisagem quanto a floresta luxuriante da qual ela faz parte. Elas se pertencem mutuamente e pertencem ao mesmo todo” (BOFF, 2015, p. 99). Assim, no mundo das manobras humanas e seus desleixos a teimosa esperança jorra tal qual fonte de vida.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poeta se põe em trânsito, mas não quer se apressar para não chegar despreparado, e se põe a ruminar o tempo.

(VILLAS-BOAS, 2011, p. 101).

Morte e vida, encontro de duas realidades que, por ora, nos parece despertar a sensação do instável, do risco e das mais impotentes certezas. Frente ao humano cheio de verdades, isso parece no mínimo assustador. Tiraram-nos o suporte, alguns podem pensar, mas sempre iremos percorrer entre essas duas variantes, um dia se vive e, no outro, morre-se. Morrem as certezas tomadas por absolutas e programadas, as angústias, os devaneios, os sentimentos de pertença, as mazelas para um existir perfeito. Morrem essas coisas para dar vida a outras. O que nos torna inseguros não é o oco que se aloja entre essas duas faces; o que nos torna inseguros é a travessia. Qual a fonte? Quem e como nos guiará?

Utilizando-nos, assim, de duas fontes paralelas aqui representadas pelo rio Capibaribe, estrada-guia no caminho do migrante Severino, na obra **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano (2007), de João Cabra de Melo Neto, bem como pela água na forma de símbolo revelador que remete ao Cristo-fonte nas narrativas bíblicas do **Evangelho de João**, quais sejam: **Bodas de Caná**, **Diálogo de Jesus e a Samaritana**, **A cura do enfermo de Bezata** e **O cego de nascença**, propusemos o diálogo entre os campos da Literatura e da Teologia, que não esteve alicerçado sobre uma busca de direitos ou certezas de cada área de conhecimento, senão simplesmente no movimento deflagrador que a força das águas em sentido metafórico nos fizeram alcançar, por meio do trabalho de dissertação aqui desenvolvido.

Dessa maneira, as fontes em questão – esse movimento das águas – realçaram, por intermédio do sentido metafórico e simbólico, os vários lugares de morte que ainda ocupam o caminhar de muitas civilizações: preconceito, recusas, divisão social, indiferença, autoritarismo, dentre outros. Enfim, questões que ao virem à nossa lembrança deviam suscitar em nós o desejo pela travessia. Buscarmos uma fonte segura – um caminho pronto e determinado – é talvez rebaixarmo-nos a um tipo de morte da esperança, é deixarmos de experimentar a beleza que pode gerar o sentido de fazermos uma travessia sabendo o que

buscamos. O novo nascimento realçado por João Cabral é a lembrança de que o humano é capaz de reconstituir-se e reinventar-se diante dos mais pavorosos sinais de desalento e fracasso.

Nas narrativas do **Evangelho de João**, percebemos que a fonte-Cristo, tendo como elemento sinalizador da revelação a água, ressalta esse movimento de travessia, que tem como apelo essa reconstituição do ser humano frente aos lugares de morte. Existe ainda, um profundo apelo ao valor intrínseco que Deus dá ao homem por intermédio do amor que se faz doação. A aliança restabelecida nas bodas de Caná, o diálogo entre as diferentes posições e gêneros no contexto da narrativa da Samaritana e Jesus, a cura do parálítico e do cego de nascença que fazem oposição a um sistema legalista que privilegia um determinado grupo, em detrimento da vida no seu mais profundo valor, trazem o símbolo da vida nova restabelecida pelo complexo sentido da travessia humana.

Valendo-nos da construção poética de João Cabral de Melo Neto, pudemos notar que a poesia, quando se refere ao mundo, torna suspensa a simples descrição das coisas, fazendo-nos perceber que a nossa pertença ao mundo, nas mais variadas maneiras, bem como nossa relação com ele, estão marcadas por esse transpor das palavras e das coisas, pois muitas vezes a poesia é um instrumento de libertação que ultrapassa a simples forma da composição poética para dar lugar ao ser pessoal, moral e social que age no mundo e o influencia.

A comunicação estabelecida aqui pela obra **Morte e vida severina** (2007) e pelas narrativas joaninas renova os sons, as cores, as convivências, os lugares, transpõe o interior, pois que, a linguagem poética se torna esse aporte que ao se dirigir ao interior do humano procura trazer novas possibilidades de estar-no-mundo, de confrontá-lo, de conviver com suas mais densas afirmações. A poesia aqui se faz experiência de vida. Coloca-nos, por isso, em diálogo direto com a realidade, realçando valores culturais, questionando os mesmos valores, para assim nos colocar no trabalho intenso que dinamiza a vida e os fatos, os sonhos e a realidade. Tal dinâmica, verificada durante a elaboração desse trabalho de dissertação, revelou -nos duas formas para pensarmos a vida e a morte: a primeira é a singularidade de cada ser, cada movimento que o homem e a mulher fazem no exercício de sobreviver; a segunda forma é a vida celebrada, a dimensão de memória e esperança que cada movimento suscitou em nós.

Ao nos permitir o movimento de transcender as simples coesões racionais que poderíamos ter sobre o poema **Morte e vida severina** (2007), buscamos extrair da riqueza de símbolos e experiências do humano uma leitura simbólico-ritual entre o caminho do rio na obra cabralina em questão e a metáfora de Cristo como fonte da vida nas narrativas colacionadas no **Evangelho de João**. A linguagem poética, sob o enfoque da transdisciplinaridade, possibilitou-nos realçar uma pedagogia litúrgica, na qual podemos ser despertados ao mistério e, assim, cada vez mais, tornarmo-nos parte dele.

A partir do desenvolvimento de uma leitura crítica de **Morte e vida severina: auto de Natal pernambucano** (2007), os vários temas tratados, dentre os quais, a condição da água como travessia, fazem-nos, primeiramente pensar a questão batismal cristã que tem esse sentido de passagem para uma vida nova em Cristo, uma vez que será Ele mesmo a fonte a nos alimentar em todo nosso caminho. Cada travessia ou êxodo tem como guia essa fonte.

Nesse sentido, o diálogo entre a Literatura e a Teologia nos ajuda a tomar consciência do mistério celebrado na liturgia cristã, em seu sentido simbólico e metafórico, por meio dos gestos, ritos, iconografias, palavras e cantos, danças. Essa liturgia e também marcada pelo drama da vida humana, nos gestos e ritos que comporta, sendo a vida de cada um de nós representada no mistério celebrado.

Enfim, nesse movimento dialético entre as metáforas do rio e da água, percebemos que nossa travessia ainda está em curso. Significa afirmarmos que as representações, pesquisas, teorias e conceitos aqui apresentados não nos levam a um fechamento concreto do pensamento lógico os temas, mas alcançam o objetivo de – pensando o diálogo entre Literatura e Teologia e, norteados por uma perspectiva teórica transdisciplinar – aproximar a riqueza inscrita na literatura produzida por João Cabral de Melo, aqui representada por **Morte e vida severina** (2007), e as quatro narrativas escolhidas dentre as que fazem parte do **Evangelho de João**, o Discípulo amado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Niccolò. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABREU, Elza Helena de. Formação litúrgica à luz das instituições de Medellín. In. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Liturgia e Profecia: 50 anos de Medellin**. Brasília: Edições CNBB, 2017.
- AGUIAR, Larissa Walter Tavares de. Os aspectos sociais de Morte e Vida Severina, de João Cabral de Melo Neto, e suas rupturas. **Scripta Alumni**. Curitiba, PR, n. 14, p. 1-18, 2015. Disponível em: <https://mail.uniandrade.br/revistauniandrade/index.php/ScriptaAlumni/article/view/257/186>. Acesso em: 07 jun. 2020.
- ALVES, RUBEM. Bolhas de Sabão. In: ALVES, RUBEM. **A eternidade numa hora**. São Paulo: Planeta, 2017.
- ATHAYDE, Félix de. **A viagem, ou, itinerário intelectual que fez João Cabral de Melo Neto do racionalismo ao materialismo dialético**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2000.
- ATHAYDE, Félix de. **Ideias fixas de João Cabral de Melo Neto**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 1998.
- ARISTÓTELES. **Parva Naturalia**. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edison BINI. São Paulo: Edipro, 2012.
- BRAGA, Hermide Menquini. **O sagrado e o profano em Morte e vida severina**. São Paulo: Zouk, 2002.
- BENTO XVI. **Lettera enciclica caritas in veritate**. Vaticano: 2009. Não paginado; CV 57. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 30 abr. 2021.
- BÍBLIA. Português. 2002. **Bíblia de Jerusalém**. 1. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA. Português. 2006. **Bíblia Sagrada**. Tradução da CNBB. 4. ed. São Paulo: Canção Nova, 2006.
- BOFF, Leonardo. **Direitos do coração: como reverdecer o deserto**. São Paulo: Paulus, 2015.
- BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os homens**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BORGES, Jorge Luis; MIHAILESCU, Carlin-Andrei (org.). **Esse ofício do verso**. Tradução de José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BORING, M. Eugene. **Introdução ao novo testamento**: história, literatura, teologia. Tradução de Adenilton Tavares Aguiar São Paulo: Paulus, 2015.

CASTELLO, José. João Cabral de Melo Neto: **O homem sem alma & diário de tudo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CARVALHO, Ricardo Souza de. **João Cabral de Melo Neto**: um autor em perspectiva. São Paulo: Global, 2013.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). 18. ed. Tradução de Vera da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Olympio, 2003. p. 15-22.

COELHO, Cláudia. João Cabral de Melo Neto: o erudito versus o popular severino. **Crioula USP**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 1-15, nov. 2007. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/53574>>. Acesso em: 20 maio 2019.

COUTINHO, Afrânio. **Crítica e críticos**. Rio de Janeiro: Simões.1969.

DOOD, Charles Harold. **A interpretação do quarto evangelho**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1977.

EVANGELHO segundo João. Português. *In*: **Bíblia Sagrada**. Tradução da CNBB. 4. ed. São Paulo: Canção Nova, 2006, p. 1250-1279.

FABER, Eva Maria. **Doutrina católica dos sacramentos**. São Paulo: Loyola, 2008.

FERRAZ, Salma. Teopoética: os estudos literários sobre Deus. *In*: FERRAZ, Salma. **No princípio era Deus e Ele se fez poesia**. Rio Branco: Edufac, 2008. p. 19-34

FILIPAK, Francisco. **Teoria da metáfora**. Curitiba: HDV, 1983.

GALVE, Fernanda Rodrigues. **Ser (tão) Severino**: memórias poéticas de João Cabral de Melo Neto (1950- 1960). 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. 188 f.

GODINHO, Paulo Sérgio Silva. **Bíblia e liturgia**: a tipologia ao serviço da mesa da palavra. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Universidade Católica Portuguesa. Porto, 2013. 129 f.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do novo testamento**. Tradução de Martin Dreher. Petrópolis: Vozes, 1976.

HAIGHT, Roger. **Jesus o símbolo de Deus**. Tradução de Jonas P. dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003.

HALL, Stuart. Identidade em questão. *In*: **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARRINGTON, Wilfred John. **Chave para leitura da bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

KAZANTZÁKIS, Nikos. **Testamento para el greco**. Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

KONINGS, Johan. **Evangelho Segundo João**: amor e fidelidade. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do evangelho de João II**. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

LE GOFF, Jaques. **História e memória**. 5. ed. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2015.

LIMA, Maria Calixto de. As metáforas da morte na poesia brasileira: um estudo à luz da linguística cognitiva. **Revista de letras**, Curitiba, PR, v. 1/2, n. 31, p. 109-115, jan./dez. 2012. Disponível em:

<http://www.revistadeletras.ufc.br/revista30_arquivos/16_Artigo%2014_Rev_Letras_31_1_2_20123.pdf>. Acesso em: 05. jun. 2020.

MAÇANEIRO, Marcial. **O labirinto do sagrado**: ensaios sobre religião, psique e

MAGRONE, Rogéria. Morte e vida severina: do hipotexto ao hipertexto. **CES Revista**, Juiz de Fora, v. 23, n. 1, p. 147-156, jul. 2009. Disponível em: <<https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/issue/view/44/showToc>>. Acesso em: 02. jun. 2020.

MANZATTO, Antônio. **Teologia e literatura**: reflexão antropológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MARCUSCHI, Antônio Luiz. A propósito da metáfora. *In*: Lima, Aldo de (org.). **A propósito da metáfora**. Recife: UFPE, 2014, p. 39-63.

MARGUERAT, Daniel. **Novo testamento**: história, escritura e teologia. Tradução de Margarida Olivia. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MELO FILHO, Djalma Agripino de. Ética e condição severina nos mangues do Capibaribe. **História, ciências, saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p.77-90, jan./mar. 2006. Disponível em:

<https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-59702006000100005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 10 jul. 2020.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e vida severina**: auto de Natal pernambucano. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1993.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Obra completa**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres. 3. ed. São Paulo: Nova Cultura, 2005.

NUNES, Benedito. **João Cabral de Melo Neto**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1974.

OLIVEIRA, Waltencir Alves de. **O gosto dos extremos**: Tensão e dualidade na poesia de João Cabral de Melo Neto, de Pedra do Sono a Andando Servilha. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

RAHNER, Karl. **Teologia e antropologia**. Tradução de Pe. Hugo Assmann. São Paulo: Edições Paulinas, 1969.

RICOUER, Paul. **A metáfora viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SALERNO, Silvana. **Viagem pelo Brasil**: qual é o seu Norte? São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2012.

SAINT-EXUPERY, Antoine de. **O pequeno príncipe**. Tradução de Dom Marcos Barbosa. Rio de Janeiro: Agir, 2016.

SECCHIN, Antonio Carlos. **João Cabral**: a poesia do menos e outros ensaios cabralianos. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

TABORDA, Francisco. **Nas fontes da vida cristã**: uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.

TENÓRIO, Waldecy. **A bailadora andaluza**: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral. São Paulo: Ateliê editorial, 1996.

THEISSEN, Gerd. **O novo testamento**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

VERNIERI, Susana. **O Capibaribe de João Cabral em o Cão sem plumas e o rio**: Duas águas? São Paulo: Annablume, 1999.

VILLAS-BOAS, Alex. **Teologia e poesia**: a busca de sentido em meio às paixões em Carlos Drummond de Andrade como possibilidade de um pensamento poético teológico. São Paulo: Create, 2011.