

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA E LITERATURA

COSME ROGÉRIO FERREIRA

**O *HABITUS* BÍBLICO NA CONSTRUÇÃO ROMANESCA DE
GRACILIANO RAMOS:
UMA ANÁLISE DE *CAETÉS* E *VIDAS SECAS*, EM DIÁLOGO COM O
ECLESIASTES E O *CORPUS IOHANNEUM***

Maceió
2023

COSME ROGÉRIO FERREIRA

**O *HABITUS* BÍBLICO NA CONSTRUÇÃO ROMANESCA DE
GRACILIANO RAMOS:
UMA ANÁLISE DE *CAETÉS* E *VIDAS SECAS*, EM DIÁLOGO COM O
ECLESIASTES E O *CORPUS IOHANNEUM***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Linguística e Literatura da Universidade Federal de
Alagoas (UFAL), como requisito necessário à obtenção
do título de doutor em Estudos Literários.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Edileuza da Costa.

Maceió
2023

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico
Bibliotecária: Girlaine da Silva Santos – CRB-4 – 1127

F383h Ferreira, Cosme Rogério.

O habitus bíblico na construção romanesca de Graciliano Ramos: uma análise de caetés e vidas secas, em diálogo com o Eclesiastes e o corpus iohanneum / Cosme Rogério Ferreira. – 2023.

112 f. : il. color.

Orientadora: Maria Edileuza da Costa.

Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Alagoas. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 105-112.

1. Graciliano Ramos. 2. Bíblia. 3. Dialogismo (Análise literária). 4. Habitus. I. Título.

CDU: 82.091

DEDICATÓRIA

Para Maria Vicência Ferreira,
a primeira filósofa e teóloga que conheci,
que rezava em silêncio o ofício de Nossa Senhora,
que não sabia escrever e dizia só saber ler as figuras,
e que me ensinou a pedir a *bença* à Lua Nova.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Marcos Serafim, pela conversa que acendeu em mim a flama de realizar esta pesquisa;

Ao professor Thiago Mio Salla, que abriu, com seu trabalho, os caminhos para demonstrar empiricamente a nossa hipótese;

Ao monsenhor Odilon Amador dos Santos (*in memoriam*), meu primeiro mentor intelectual, pela doação do acervo de sua biblioteca de filosofia, teologia e literatura à minha pessoa;

Às/Aos docentes e colegas discentes do Programa de Pós-Graduação em Linguística e Literatura da Universidade Federal de Alagoas – Ufal, pelo que aprendi convosco, pela paciência para comigo, pela acolhida no momento mais difícil desta caminhada;

Às professoras Maria Francisca e Maria Edileuza, pelo abraço materno nesta quadra de distanciamentos que tivemos de atravessar;

Ao professor Pedro Vasconcellos, pelos diálogos fecundos durante as aulas da disciplina sobre a literatura conselheirista, que iluminaram os caminhos tomados por mim durante a execução deste trabalho;

Às professoras Karen L. King e Sarah Griffis, instrutoras do curso sobre as escrituras sagradas do cristianismo, oferecido pela Universidade de Harvard, por me ajudarem a ampliar a compreensão da história da literatura bíblica;

Às professoras Belmira Magalhães e Larissa Lopes, pelas gentis e valiosas contribuições críticas dadas durante o exame de qualificação;

Às/Aos colegas docentes e discentes do Instituto Federal de Alagoas – Ifal/*Campus* Batalha, pelos sacrifícios e perdas, mas sobretudo pelas exponenciais alegrias e conquistas;

A Silvaneide Freitas, parceira em formas e maneiras diversas em diferentes momentos na caminhada da vida;

A Bruna Alves, reconfortante presença no momento mais decisivo da redação deste trabalho;

A minha gratidão.

“O que senti nessa época, diante das Escrituras, foi bem diferente do que agora afirmo. Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero. Meu orgulho não podia suportar aquela simplicidade de estilo. Por outro lado, a agudeza de minha inteligência não conseguia penetrar-lhe o íntimo. Tal obra foi feita para acompanhar o crescimento dos pequenos, mas eu desdenhava fazer-me pequeno, e, no meu orgulho, sentia-me grande.”

SANTO AGOSTINHO DE HIPONA
(354-430)

“É um livro que fez um povo. Sem ele, os judeus não mais existiriam hoje. Basta lembrar o que sucedeu aos moabitas, aos fenícios e a outros mais: desapareceram. Ficou o judeu, porque tinha um monumento escrito.”

GRACILIANO RAMOS
(1892-1953)

RESUMO

Este trabalho tem por objeto as relações dialógicas entre textos graciliânicos e textos bíblicos, investigando de que modo o estudo do livro sagrado do cristianismo influenciou a formação de um intelectual descrente, considerado um dos mais importantes escritores brasileiros. Apesar de se declarar ateu desde a juventude, é conhecida a irônica predileção de Graciliano Ramos pela leitura da Bíblia, bem como é notável a referenciação a passagens bíblicas em sua obra. Por meio de uma análise que combina diferentes proposições teórico-metodológicas, como as de Bourdieu (1996; 2003) e de Bakhtin (2015; 2016; 2017; 2018; 2019), utilizamos o conceito operacional de *habitus* bíblico para nos referirmos às disposições consciente ou inconscientemente incorporadas pelo autor no processo de construção de seu monumento literário, e o conceito de dialogismo, para analisar comparativamente os romances *Caetés* e *Vidas secas* em relação, respectivamente, ao *Eclesiastes* e ao *Corpus Iohanneum*.

Palavras-chave: Bíblia; *habitus*; dialogismo; Graciliano Ramos.

ABSTRACT

The object of this work is the dialogical relations between gracilianic texts and biblical texts, investigating how the study of the sacred book of Christianity influenced the formation of an unbelieving intellectual, considered one of the most important Brazilian writers. Despite declaring himself an atheist since his youth, Graciliano Ramos' ironic predilection for reading the Bible is well known, as well as the references to biblical passages in his work. Through an analysis that combines different theoretical-methodological propositions, such as those of Bourdieu (1996; 2003) and Bakhtin (2015; 2016; 2017; 2018; 2019), we use the operational concept of biblical habitus to refer to conscious dispositions or unconsciously incorporated by the author in the construction process of his literary monument, and the concept of dialogism, to comparatively analyze the novels *Caetés* and *Vidas secas* in relation, respectively, to *Ecclesiastes* and *Corpus Iohanneum*.

Keywords: Bible; *habitus*; dialogism; Graciliano Ramos.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Contracapa e lombada da Bíblia Sagrada (Rio de Janeiro, Garnier, t. 2, 1864)

Figura 2 – Mapa de interjeições de reparo aberto iniciado por outro em trinta e um idiomas, similares na forma e na função

Figura 3 – Palavras interrogativas (“o quê?”) e interjeições (“hein?”) para iniciar o reparo em dez idiomas

Figura 4 – Estatueta do Pastor Crióforo, datada do início do século IV d.C., confeccionada em mármore branco, nas dimensões 92 x 50 x 29 cm

Figura 5 – Cena do filme *Vidas secas* (1963), adaptação do romance homônimo, em que se reproduz a cena descrita em G. RAMOS, 2019d, p. 8-9

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Passagens bíblicas e comentários de Graciliano Ramos

Quadro 2 – Comparação entre trechos da narrativa da fome em *Vidas secas* e no *Gênesis*

Quadro 3 – Amostras de comentários críticos sobre *Caetés*, à época de sua publicação

Quadro 4 – Comparação temática entre trechos de *Caetés* e do *Eclesiastes*

Quadro 5 – Espelho de recorrências de vocábulos comuns entre os quatro evangelhos canônicos

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	GÊNESE E ESTRUTURAÇÃO DO <i>HABITUS</i> BÍBLICO GRACILIÂNICO	18
2.1	Da incorporação ao adormecimento das disposições literárias	18
2.2	O (re) despertar das disposições literárias e a elaboração do trabalho romanesco	26
3	DIALOGISMO E PARODIZAÇÃO DA BÍBLIA EM <i>CAETÉS</i>	33
3.1	A contribuição teórica de Bakhtin	33
3.2	Dialogismos entre a obra romanesca de Graciliano Ramos e a Bíblia	40
3.3	A parodização do <i>Eclesiastes</i> em <i>Caetés</i>	45
3.3.1	Uma crítica à sabedoria tradicional: o contexto histórico-literário do <i>Eclesiastes</i> ...	48
3.3.2	João Valério como paródia de Coélet.....	54
4	LOGOS E ÁGAPE: DO <i>CORPUS IOHANNEUM</i> A <i>VIDAS SECAS</i>	58
4.1	A palavra criadora (<i>Logos</i>) e o banquete afetuoso (<i>Ágape</i>) na literatura efésio-cristã	58
4.1.1	O <i>corpus iohanneum</i> como experiência comunitária de produção literária.....	58
4.1.2	O debate sobre o <i>Logos</i> entre os efésios: de Heráclito à comunidade joanina.....	66
4.1.3	“Deus é amor”: a assombrosa revelação da teologia joanina.....	71
4.2	A fuga do <i>Logos</i> em <i>Vidas secas</i>	74
4.2.1	A família de retirantes como <i>verbum incarnatum</i> da utopia graciliânica.....	74
4.2.2	“No mundo tereis tribulações”: bichos em fuga do mundo da palavra.....	82
4.2.3	<i>Hem?</i> – O grunhido ancestral como expressão da palavra universal.....	85
4.3	A família retirante de <i>Vidas secas</i> como comunidade de afeto (<i>Ágape</i>)	89
4.3.1	O vaqueiro Fabiano como imagem sertaneja do “bom pastor”	92
4.3.2	Os meninos sem nome e a esperança apocalíptica.....	100
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
	REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objeto as relações dialógicas entre textos graciliânicos e textos bíblicos, investigando de que modo o estudo da Bíblia – do grego: τα βιβλία (*ta Bíblia*), que significa “os livros” – influenciou a formação de um intelectual descrente, canonizado em vida como um dos mais importantes escritores brasileiros. Num conciso e bem conhecido autorretrato feito aos 56 anos, Graciliano Ramos (1892-1953) afirmou dois dados curiosos sobre a sua personalidade no tocante à religião: 1) ter a Bíblia como leitura predileta e 2) ser ateu. Na mesma época, o consagrado romancista disse em entrevista que o livro de maior valor artístico não era um livro estrito de literatura, mas o livro sagrado da cultura judaico-cristã.

O fato, aparentemente contraditório, de Graciliano Ramos ser ateu e leitor da Bíblia foi lembrado na mesa *Graciliano Ramos: políticas da escrita*, realizada na Festa Literária de Paraty (Flip) de 2013, edição em que o escritor alagoano foi o homenageado oficial. A uma questão feita a esse respeito, o professor Lourival Holanda, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), respondeu que “Não tem como um intelectual possibilitado entender literatura sem passar pela Bíblia, como uma (*sic*) livro que congrega toda a cultura do ocidente. É um livro fundamental para a inteligência das nossas culturas.”¹ Diante disso, formulamos a seguinte indagação: como a formação bíblica de Graciliano, em meio ao conflito entre a formação católica e a postura individual de ateu, impactou a sua arte literária?

A busca por responder a essa formulação nos fez encontrar nos trabalhos de Salla (2014), em seu artigo sobre a leitura e a glosa do texto bíblico feitas por Graciliano, e de Silveira e Almeida (2015), que escreveram sobre as semelhanças entre as narrativas do *Gênesis-Êxodo* e de *Vidas secas*, dados fundamentais ao desenvolvimento da ideia de que houve, no processo de elaboração ficcional graciliânico, ainda que de modo inconsciente, a disposição para se construir uma obra romanesca fortemente marcada pelo estilo e pelas questões suscitadas pelos escritores e editores bíblicos. Um exemplo disso é que podemos classificar os três primeiros romances da tetralogia romanesco-graciliânica, *Caetés* (1933), *S. Bernardo* (1934) e *Angústia* (1936), como *sinóticos*, isto é, da mesma maneira que são canonicamente classificados os três evangelhos de *Mateus*, *Marcos* e *Lucas* desde o século XVIII. Tanto para esses evangelhos quanto para os romances graciliânicos narrados em primeira pessoa vale a compreensão de que

¹ UMA dose diária de Graciliano Ramos na escrita politizada. **O Globo**, Rio de Janeiro, 07 de julho de 2013. Disponível em: <<https://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/uma-dose-diaria-de-graciliano-ramos-na-escrita-politizada-502684.html>>. Acesso em: 28 abr. 2020.

sinótico não significa que as obras concordem entre si substancialmente, com apenas algumas diferenças entre uns e outros (pois seriam três cópias de mesmo teor), ou que substanciais sejam as suas discordâncias, com alguns avizinhamentos nos textos, pois aí eles teriam sido mutuamente influenciados. Por sinóticos, deve-se compreender que os três, em cada caso, mesmo mantendo semelhanças e divergências, transmitem o mesmo material literário (cf. MARCONCINI, 2012, p. 10). No caso dos evangelhos, transmite-se a sucessão dos fatos da vida de Jesus: o ministério iniciado na Galileia, passando pela Samaria e chegando a Jerusalém, onde padece como mártir na cruz. No caso dos romances graciliânicos, transmite-se o drama de homens de aspirações literárias, atormentados em busca de uma “Terra Prometida” – para usar uma metáfora bíblica. *Vidas secas* e o evangelho joanino coincidem, além de serem os derradeiros de cada tetralogia, por serem também obras à parte nesse modo de classificar evangelhos canônicos e romances graciliânicos. Elas são distintas de suas contrapartes tetratológicas por serem, cada uma a seu modo, uma reflexão sobre *Eros* e o *Logos* – sobre o *afeto* e a *palavra*.

Para a demonstração dessas relações, o *corpus* literário aqui analisado envolve especificamente o primeiro e o último romance de Graciliano: *Caetés* (1933) e *Vidas secas* (1938), publicados durante o surto nordestino que impactou o mercado editorial brasileiro, quando os romancistas modernistas se estabeleceram como uma geração dotada de uma estrutura de sentimentos “tecida a partir do testemunho da seca, do cangaço, do cordel, etc.” e que “forjou para si uma auto-imagem (*sic*) de luta e enfrentamento” (ALVES, 2012, p. 77). *Caetés*, escrito entre 1925 e 1930, em meio a uma crise depressiva do autor, e somente publicado em 1933, após três anos em que os originais estiveram supostamente perdidos, é um romance moderno construído em dois planos distintos: a tentativa do protagonista João Valério de escrever uma novela histórica acerca dos caetés – indígenas de vários povos do território que viria a ser o Estado de Alagoas, aos quais se atribui a morte de D. Pero Fernandes Sardinha (1496-1556), primeiro bispo do Brasil. Nota-se de pronto que Graciliano se utiliza em *Caetés* da técnica de “construção em abismo” (*mise en abyme*), ou seja, de um “romance dentro do romance” ou de uma “narrativa dentro da narrativa”, configuração “que permite, entre outros objetivos, revelar os bastidores da produção literária e, em particular, o momento da criação” (CORVACHO, 2016, p. 17). O segundo plano, que ocupa a maior parte das páginas do romance, envolve a relação de adultério entre Valério e Luísa, casada com seu patrão Adrião. *Vidas secas* – que só não foi chamado de *O mundo coberto de penas* por interferência de Daniel Olympio, irmão e braço-direito do editor José Olympio, que rebatizou a obra com o nome com o qual ficou imortalizado (SOARES, 2006) – é, conforme Rubem Braga, um “romance

desmontável”, em que “Cada capítulo desse pequeno livro dispõe de uma certa autonomia, e é capaz de viver por si mesmo” (BRAGA, 2001, p. 127). Publicado como unidade romanesca em 1938, mas produzido e originalmente publicado aos pedaços a partir de 1937, como contos em páginas de jornais, *Vidas secas* é o único da tetralogia romanesca de Graciliano que é narrado em terceira pessoa, e nos apresenta a saga de uma família de retirantes sertanejos em meio às asperezas da vida catingueira e às opressões da vida citadina. Sem esquecer de outras influências, o *corpus* será posto em respectivo diálogo com os livros bíblicos do *Eclesiastes* – que critica as vãs vaidade e busca do lucro, temáticas abordadas no romance de estreia de Graciliano – e da literatura joanina (*corpus iohanneum*) – que traz no prólogo poético-teológico do Quarto Evangelho uma reflexão sobre a Palavra, consubstancial a Deus e criadora do mundo, enquanto o quarto romance de Graciliano representa a fuga do mundo da palavra, que é o mundo do sofrimento para Fabiano, sinhá Vitória e sua família – depósito do afeto que mantém aquelas pessoas unidas, como exorta tanto o mencionado evangelho quanto a primeira epístola joanina.

A aproximação dos teóricos da literatura para com a Bíblia e a superação do ceticismo dos biblistas para com a teoria da literatura são possibilidades abertas para esse tipo de análise comparativa entre textos de importância literária. O precursor dessa aproximação foi Erich Auerbach (2011), que publicou, em 1946, a obra *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Nos dois primeiros capítulos do livro, Auerbach comparou, respectivamente, a literatura atribuída a Homero e o livro do *Gênesis*, evidenciando como, apesar de a narrativa homérica ter personagens mais contornadas que a segunda, ela não apresenta conflitos internos tão intensos quanto a bíblica; e descreveu realisticamente, ao contrário do estilo retórico clássico, figuras cotidianas dos evangelhos. Ressalte-se que Auerbach utilizou a teoria literária para a análise da Bíblia não apenas para criticá-la (como fazia a antiga abordagem do criticismo literário), mas também para entender a sua mensagem através da atenção às estratégias pelas quais é construído o sentido do texto, contribuindo para com os biblistas ao demonstrar que seu modelo seria útil ao trabalho exegético (ZABATIERO e LEONEL, 2011, p. 28-37). São os casos, por exemplo, dos trabalhos de Bingemer (2015), que trata da “irmandade ancestral” da teologia com a poesia, e Villas Boas (2016), que espousa com essa ideia e explicita que a teologia sempre teve presente em seu labor, de modo constitutivo, a μίμησις (*mimesis*), o λόγος (*logos*) e a ποίησις (*poiesis*).

Com o fim de se construir um modelo de análise adequado para responder à questão proposta, a pesquisa, de caráter bibliográfico, combinou distintas noções teórico-metodológicas. Para pensar a relação dialógica entre textos bíblicos e graciliânicos, utilizamos o conceito de dialogismo, conforme exposto na teoria do romance de Mikhail Bakhtin, para

quem todo enunciado é dialógico, por mor de que se constitui a partir de outros enunciados. Bakhtin também nos auxilia a pensar o romance como um *heterodiscurso* (do russo: *разноречие/raznorétchie*), isto é, “*uma diversidade de linguagens e uma dissonância individual*” (BAKHTIN, 2015, p. 29) que penetram no romance, constituindo-se numa peculiaridade do gênero romanesco, cuja estilística adequada é a *estilística sociológica* (*Ibid.*, p. 77). Coerentemente com essa natureza do gênero, lançamos mão de uma abordagem sociológica para falar das disposições de Graciliano Ramos para construir obras que não apenas dialogam, no sentido bakhtiniano, com obras bíblicas, mas que também é construída numa organização similar à dos primeiros livros do Novo Testamento. Trata-se do conceito operacional que neste trabalho chamamos de *habitus* bíblico, apoiado na teoria disposicional da ação de Pierre Bourdieu (1996; 2003).

Mencionado por Bakhtin, dentre outros, mas desenvolvido por Bourdieu – que provocou com isso uma profunda renovação na sociologia contemporânea da cultura a partir dos anos 1960 (cf. MICELI, 2003) – o *habitus* – noção que remete ao antigo conceito aristotélico de ἕξις (*hexis*), convertido à forma latina (particípio passado do verbo *habere* = “ter”, “possuir”) pela tradição escolástica medieval e presente na sociologia desde que esta surgiu como ciência, com Durkheim (cf. WACQUANT, 2007) – nomeia a incorporação das complexas estruturas objetivas pelos agentes sociais através de disposições para pensar, falar, sentir e agir, ajustados às solicitações e aos constrangimentos de seus espaços sociais, também chamados de *campos*, isto é, os nichos da atividade humana onde ocorrem as lutas pela detenção do *poder simbólico*, que atribui e confirma sentidos às ações e aos agentes (cf. BOURDIEU, 1989). Ainda de acordo com essa teoria, as *posições* ocupadas nos campos sociais – que também são *campos de forças* e *campos de lutas* – são definidas pela posse de dois tipos de *capital*: o *econômico* e o *cultural*. Dependendo da *posição* ocupada, o campo de posição se retraduz em um campo de *tomadas-de-posição* (escolhas), mediado pelo campo de disposições firmes, duradouras, mas porosas, transponíveis e inconscientemente incorporadas – os *habiti* (ou os *gostos*). Desse modo, por *habitus bíblico* de Graciliano Ramos entendemos um tipo particular de disposição do escritor à adesão às regras do jogo do campo lítero-religioso (definido pela atividade jornalística patrocinada pela Igreja católica em Alagoas nas primeiras décadas do século XX), constituído nas relações de força que implicam tendências e probabilidades condicionadas aos mecanismos que regulam os campos cultural, político e econômico. Esse *habitus* específico carrega consigo heranças históricas depositadas em corpos-disposições na forma de esquemas corpóreo-mentais de percepção, apreciação e ação (cf. MOREIRA in MARTELETO e PIMENTA, 2017), tendo as escrituras bíblicas como um norte.

As chaves analíticas fornecidas pelas teorias de Bakhtin e Bourdieu, e outras que com elas guardam similitude e substanciam nossa argumentação, estão espraiadas e discutidas ao longo do trabalho. Primeiramente, sob o título *Gênese e estrutura do habitus bíblico graciliânico*, traçamos a trajetória biobibliográfica de Graciliano Ramos, cotejando os aspectos inerentes à sua formação bíblico-religiosa, com o fim de objetivar a constituição de seu *habitus*, isto é, das estruturas sociais incorporadas em processos cruzados de *psicogênese* – a construção da personalidade do indivíduo – e de *sociogênese* – a construção da rede de sociabilidade na qual esse indivíduo está inserido (ELIAS, 1995). Significa dizer que será recolhido e analisado o acervo de questões políticas, econômicas, culturais e religiosas (portanto socioantropológicas) que influíram na formação do escritor, ser expressivo e falante que “nunca coincide consigo mesmo e por isso é inesgotável em seu sentido e significado” (BAKHTIN, 2017, p. 59). O procedimento metodológico realizado nesta parte consistirá numa análise tríplice baseada na proposição de Bourdieu (1996) à constituição de uma ciência das obras culturais: a) a análise da posição de Graciliano Ramos em relação à Igreja como instituição da classe dirigente, ou seja, no interior da estrutura do campo de poder; b) a análise da concorrência interna entre membros do campo lítero-religioso alagoano em torno da legitimidade cultural; e c) a análise da construção do *habitus* “como sistema de disposições socialmente constituídas de um grupo de agentes” (MICELI, *op. cit.*, p. 65).

No capítulo terceiro abordaremos, a partir das contribuições de Bakhtin (2015; 2016; 2018; 2019), as relações que envolvem o *dialogismo* e a *parodização* da Bíblia em *Caetés*. Analisaremos o contexto sócio-histórico de produção do *Eclesiastes*, opúsculo poético-sapiencial que tem uma vasta e bimilenar influência na cultura do Ocidente (CHRISTIANSON, 2007), e com o qual o romance-*début* de Graciliano tem, em vários aspectos, uma profunda ligação, desde a caracterização do livro bíblico como o cofre de um protagonista de inclinações niilistas e, portanto, como metáfora da sacralização do dinheiro e da acumulação a troco de nada – atitude vã duramente criticada pelo livro veterotestamentário –, passando pela citação de partes do texto até a uma reflexão sobre o tema que atravessa todo o discurso de Coélet, a quem se atribui a autoria da obra: a vaidade, ou melhor, a “vaidade das vaidades”. Nesse percurso, contaremos com as contribuições exegéticas de Lorenzin (2013), Bazaglia (2020) e Balancin (2002). Estes dois últimos traduziram e comentaram o *Eclesiastes* respectivamente para as edições da *Nova Bíblia Pastoral*, de linguagem popular e mais acessível, e da *Bíblia de*

Jerusalém, mais utilizada academicamente e fonte das citações bíblicas presentes neste trabalho.²

O derradeiro capítulo, sempre supondo as disposições bíblico-literárias de Graciliano na construção romanesca, traz a análise do dialogismo entre *Vidas secas* e o *Corpus Iohanneum* (literatura joanina), discutindo o lugar da palavra e do afeto em cada obra. Serão trazidas, para ampliar o horizonte de possibilidades dessa análise e reforçá-la, as contribuições de Schnelle (2004) e de Egger (2015) quanto aos métodos hermenêutico e histórico de estudo do Novo Testamento. Especificamente sobre a literatura joanina, trazemos também das já referidas traduções da Bíblia as exegeses de Vasconcellos (2014) e Zamith (2002), assim como os comentários de Doglio (2020) e Malzoni (2018).

Tendo em vista que os estudos dessas relações ainda são incipientes, praticamente reduzidos aos trabalhos de Salla (*op. cit.*), Silveira e Almeida (*op. cit.*) e de Marques (2016), este trabalho adquire importância na medida em que revela uma faceta pouco explorada da complexa personalidade do escritor Graciliano Ramos. Ao articular os conceitos de *habitus* bíblico no estudo de sua trajetória e de *dialogismo* na análise interna às obras *Caetés* e *Vidas secas*, reconhecendo a importância que teve a Bíblia a ponto de se tornar a leitura predileta de um escritor declaradamente ateu, sustentamos a hipótese de que Graciliano Ramos, “cidadão que viveu seu tempo e sobre ele opinou de maneira tão particular” (H. RAMOS, in G. RAMOS, 2011, p. 5), construiu o seu monumento literário abordando questões filosófico-existenciais influenciado, entre outras leituras, pelo encontro e confronto com as escrituras sagradas do cristianismo.

² A propósito, nossa opção por uma tradução católica da Bíblia se deve ao fato de ter sido também uma Bíblia católica a utilizada por Graciliano Ramos em seus estudos literários. Pelo mesmo motivo se deveu a escolha de exegetas igualmente católicos entre as nossas principais referências.

2 GÊNESE E ESTRUTURAÇÃO DO *HABITUS* BÍBLICO GRACILIÂNICO

“Os dados biográficos é que não posso arranjar, porque não tenho biografia. Nunca fui literato, até pouco tempo vivia na roça e negociava. Por infelicidade, virei prefeito no interior de Alagoas e escrevi uns relatórios que me desgraçaram. Veja o senhor como coisas aparentemente inofensivas inutilizam um cidadão. Depois que redigi esses infames relatórios, os jornais e o governo resolveram não me deixar em paz. Houve uma série de desastres: mudanças, intrigas, cargos públicos, hospital, coisas piores e três romances fabricados em situações horríveis – Caetés, publicado em 1933, S. Bernardo, em 1934, e Angústia, em 1936. Evidentemente, isso não dá uma biografia. Que hei de fazer? Eu devia enfeitar-me com algumas mentiras, mas talvez seja melhor deixá-las para romances.”

GRACILIANO RAMOS

2.1 Da incorporação ao adormecimento das disposições literárias

A gênese do processo de formação bíblico-religiosa de Graciliano Ramos se confunde com o começo de sua formação intelectual. Nascido em uma família de tradição católica, filho de um antigo senhor de engenho arruinado que passara a comerciar entre os estertores do Império e o estabelecimento da República, o menino Graciliano aprendeu as primeiras letras com o pai a duras penas, amenizadas pela intervenção de uma agradável e paciente prima, Emília, que lhe estimulou o gosto pela leitura. Assim como a escola, as aulas do catecismo eram um martírio para o menino. Mesmo com repulsa, ele foi introduzido na carreira eclesiástica apulso, como coroinha da Matriz de Viçosa, cidade próxima à sua cidade natal, para onde a família havia se mudado: “Uma catástrofe. Desengonçado dentro das vestes, ficou a ver navios com a língua enrolada do padre – desconhecia o que fosse o latim. Respiraria aliviado ao ser dispensado da tarefa” (D. MORAES, 2012, p. 30).

O incentivo mais forte à leitura e à escrita literária lhe veio de Mário Venâncio, funcionário do correio e seu professor de geografia no Internato Alagoano. Foi este o criador do jornalzinho escolar *O Dilúculo*, onde o pré-adolescente Graciliano publicou um conto-*début* sob o título *Pequeno pedinte*. A proximidade com Venâncio fez Graciliano, com dinheiro surrupiado da loja do pai, adquirir, por via postal, publicações dos catálogos das livrarias Garnier e Francisco Alves. Desse modo, o menino comprou as obras de Aluísio de Azevedo, Victor Hugo, Daniel Defoe e Miguel de Cervantes. Leitor voraz, passou a frequentar a sociedade Instrutora Viçosense, que “dispunha de duas estantes de livros e uma mesa comprida com jornais e revistas que recebia gratuitamente, inclusive da França, da Inglaterra, da Itália,

de Portugal e da Argentina” (*Ibid.*, p. 32). Foi o seu mentor intelectual quem lhe presenteou com uma Bíblia, com a seguinte dedicatória: “Ao amigo Graciliano Ramos Oliveira oferece M. Venâncio” (cf. SALLA, 2014, p. 101). Essa Bíblia foi encontrada durante o processo de recatologação do Arquivo Graciliano Ramos, pertencente ao Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP), e estudada pelo gracilianista Thiago Mio Salla, cujo trabalho é fundamental como reforço à nossa argumentação acerca do *habitus* bíblico de Graciliano. Após dizer que Mário Venâncio via em seu discípulo sinais de Aluísio Azevedo e Coelho Neto, citando inclusive o trecho inicial de um texto elogiado por Graciliano em que seu professor descreve Jerusalém como “a deícida”, o pesquisador comenta o seguinte:

É irônico observar que o jovem Graciliano tenha sido presenteado com uma Bíblia por um suicida³, explicitamente interessado pela temática religiosa, tal como se pode perceber pela passagem supracitada, na qual Venâncio se vale de lugares bíblicos para valorizar a narrativa. Além disso, esse primeiro mestre do futuro autor de *Angústia* declarava-se grande admirador de Coelho Neto, escritor conhecido por tomar as *Sagradas Escrituras* como livro de sua alma, fonte para “sua sede de verdades” e “bálsamo para as dores de suas agonias” (*Ibid.*, p. 102).

A Bíblia que pertenceu a Graciliano, hoje preservada no acervo do IEB/USP, é composta de dois tomos de edições distintas publicadas no Brasil pela Garnier no século XIX: a primeira data de 1864, e a segunda, de 1881. Salla conjectura que Graciliano tenha ganhado de seu mentor os dois tomos da segunda edição, mas, como o segundo tomo se deteriorou, pode ele ter adquirido posteriormente em um alfarrábio carioca, entre 1914 e 1915, um exemplar novo desse tomo, integrante da primeira edição (cf. *Ibid.*, p. 99-100). Trata-se de uma obra luxuosa, traduzida para o português pelo padre lusitano Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797), a partir da *Vulgata Latina*⁴.

Além de contar com notas produzidas pelo cônego Delaunay (cura de Saint-Étienne-du-Mont) e rico conteúdo pré-textual (prefácios e apresentações) e pós-textual (dicionários geográfico, histórico e onomástico), o livro, encadernado em Paris, destaca-se pela beleza das ilustrações: mais especificamente, gravuras sobre aço realizadas por Ed. Willmann, a partir de obras de Rafael, Leonardo da Vinci, Ticiano, Poussin, entre outros grandes artistas que representaram cenas bíblicas (*Ibid.*, p. 98-99).

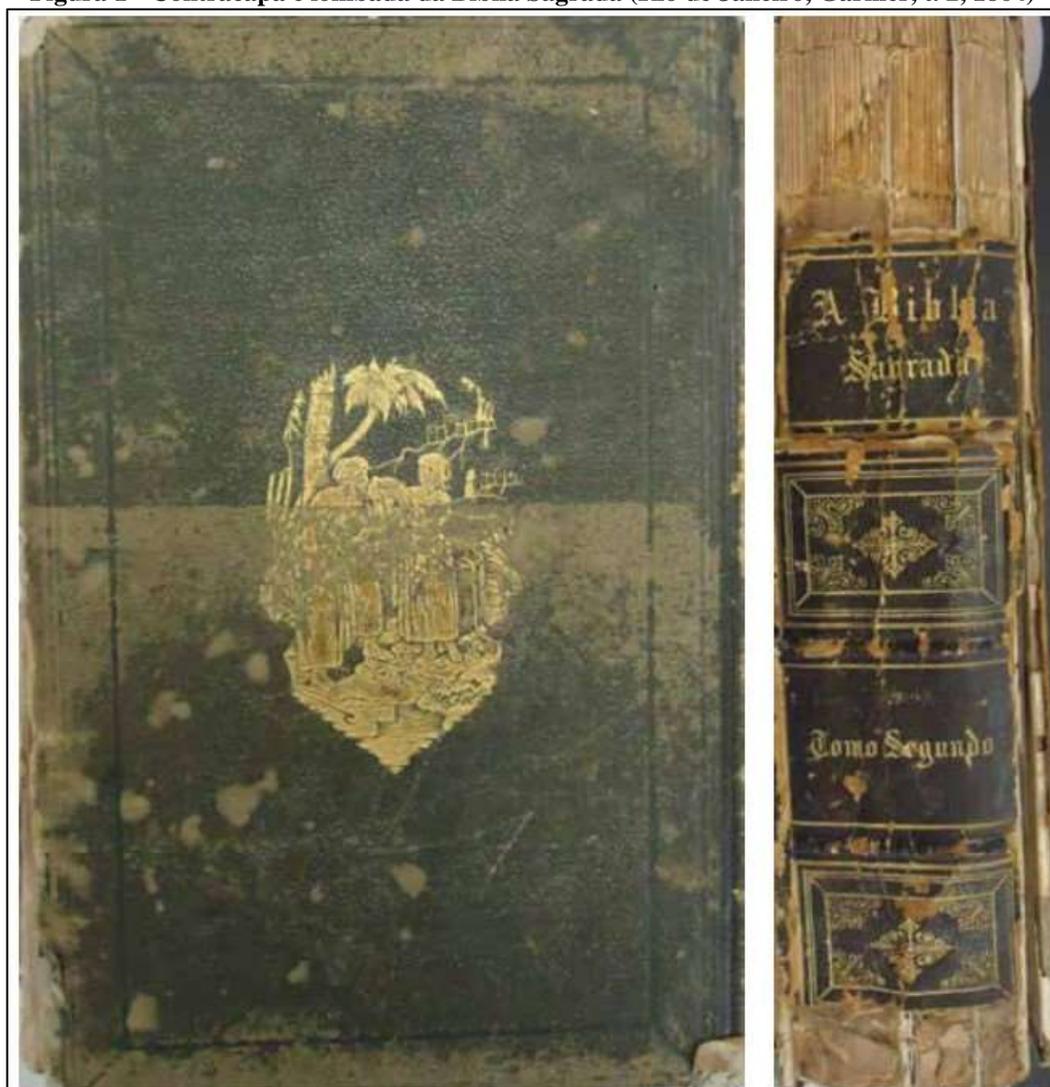
³ Salla menciona aqui o trágico fim de Mário Venâncio, que deu cabo de sua vida tomando ácido fênico, fato que abalou o jovem Graciliano, também impactando, mais tarde, a construção de sua obra.

⁴ A *Vulgata*, tradução para o latim, feita por São Jerônimo de Estridão entre o final do século IV e o início do século V, foi por muito tempo a Bíblia oficial da Igreja Católica Apostólica Romana.

Os escritores Ricardo e Clara Ramos, filhos de Graciliano, atestaram que o pai tinha a Bíblia como livro de cabeceira, sabendo passagens “de cor e salteado”. Mas ressaltaram que Graciliano era movido somente por interesses literários, tomando a Bíblia como objeto de estudo e não de devoção religiosa, diferentemente do que fazia, por exemplo, o poeta Coelho Neto, fervoroso católico. Salla identifica, a partir das anotações na marginália do exemplar da Bíblia de Graciliano, três vertentes da leitura que o escritor fazia:

1. revisão e análise gramatical das construções linguísticas presentes, sobretudo, nos livros do Antigo Testamento;
2. estabelecimento de relações intertextuais entre trechos do Evangelho de São Mateus e algumas obras que lia por volta de 1915, mais especificamente o romance *A Relíquia*, de Eça de Queiroz, e o estudo *A Loucura de Jesus*, do Dr. Binet-Sanglé;
3. base para tiradas irônicas em que procurava escarnecer certos dogmas e ensinamentos, sem deixar de apontar incoerências internas e externas que marcariam diversas passagens da Bíblia (*Ibid.*, 103).

Figura 1 - Contracapa e lombada da Bíblia Sagrada (Rio de Janeiro, Garnier, t. 2, 1864)



Fonte: Salla, *op. cit.*, p. 98

O quadro a seguir, elaborado pelo estudioso uspiano, mapeia as anotações de Graciliano comentando passagens bíblicas diversas, sendo duas do Gênesis, catorze do Evangelho de Mateus e uma do Evangelho de João, servindo-nos para expor a terceira vertente de leitura bíblica enumerada no excerto anterior, ou seja, as tiradas irônicas.

Quadro 1 – Passagens bíblicas e comentários de Graciliano Ramos

PASSAGENS BÍBLICAS	Comentários de Graciliano na margem de sua <i>Bíblia</i>
Gên., 1, 24-25. Trecho que trata da criação de toda sorte de animais, entre eles os animais domésticos, como penúltima etapa da criação operada por Deus. Em seguida, viria o homem.	“Animais domésticos feitos antes de existir o homem...”
Gên., 29, 21. Fala em que Jacob diz a Labão: “Dá-me minha mulher, pois que já o tempo está completo, para eu entrar nela.”	“Franqueza(?)...”
Mat., 1, 25. Trecho em que se comenta o fato de José não ter “conhecido” Maria antes do nascimento de Jesus.	“Assim, a virgindade não continuou depois do nascimento de Jesus.”
Mat., 5, 22. Passagem sobre as punições para aquele que se voltasse contra seu irmão e o xingasse de “raca” (idiota).	“Estão todos no inferno.”
Mat., 5, 27-30. Trecho sobre como evitar o adultério e a cobiça à mulher do próximo. Antes de pecar seria melhor arrancar os próprios olhos e as próprias mãos.	“Ficaria t[o]do maneta e cego.”
Mat., 6, 25-34. Pregação na qual Jesus defende que a busca do reino de Deus deveria vir antes de tudo, pois “o dia de amanhã a si mesmo trará seu cuidado”.	“Elogio da preguiça.”
Mat., 7, 1-2. Sermão em que Jesus aconselha: “Não queirais julgar, para que não sejais julgados, pois com o juízo com que julgardes sereis julgados, e com a medida com que medirdes vos medirão também a vós.”	“E a crítica literária, santo Deus!”
Mat., 7, 15-17. Passagem em que Jesus pede para que todos se guardem de falsos profetas.	“Pequeno reclamo a seu próprio valor”.
Mat., 9, 29-31. Jesus faz com que dois cegos tornem a enxergar. Apesar de pedir, severo, para que guardassem segredo do milagre, eles saem espalhando a fama de Cristo pela região.	“Magnífico reclamo.”
Mat., 12, 6-8. Jesus fala da supremacia da misericórdia ante o sacrifício.	“Incoerência?”
Mat., 12, 30. Fala de Cristo: “O que não é comigo é contra mim, e o que não ajunta comigo desperdiça.”	“Incoerência?”
Mat., 12, 41-43. Jesus se coloca acima de Jonas e de Salomão, contrariando o ditado de que elogio em boca própria seria vitupério.	“Modéstia.”
Mat., 13, 54-56. Enumeração dos irmãos de Jesus.	“Nunca vi uma virgem parir tanto.”
Mat., 15, 19. Sermão em que Jesus lista os males que saem do coração: maus pensamentos, homicídios, adultérios, fornicções, furtos, falsos testemunhos, blasfêmias.	“Protesto... Adultério não.”

Mat., 14, 20-21. Trecho referente ao milagre da multiplicação dos pães.	“Vá pregar esta ao diabo.”
Mat., 20, 1-15. Parábola dos operários da vinha em que se afirma: “os últimos serão os primeiros.”	“Bonita equidade”.
Jo., 9, 9. Dúvida em relação a um milagre divino assinalada por Graciliano: “Não é; mas é outro que se parece com ele” (em referência a um mendigo que teria recuperado a visão).	“Fraude?...”

Fonte: Salla, 2014, p. 119.

Antes de partir para o Rio – então capital federal e centro gravitacional da atividade literária nacional – na tentativa de seguir carreira jornalística, o jovem Graciliano, que esmerava-se na leitura de clássicos diversos da literatura, da filosofia e das ciências no balcão da loja do pai em Palmeira dos Índios, atividade na qual trabalhava a contragosto, limitado pelas posições objetivas de carreira existentes no campo profissional da provinciana cidade em que vivia, confidenciou em carta ao amigo J. Pinto da Mota Lima Filho o desejo de seguir a carreira eclesiástica:

Finalmente, parece-me que, com a chegada da Paulista aqui, *seu* Sebastião Ramos resolve-se a procurar outro meio de vida. Tenho a vaga esperança de abandonar essa *porcaria*. E pergunto a mim mesmo que é que vou fazer. Tenho pensado em ser padre. (Seriamente, tenho pensado em ser padre.) Parece-me que é a única profissão compatível com meu gênio (G. RAMOS, 2011, p. 35).

Na mesma carta, ele decidiu-se pela aventura de arribar para as bandas cariocas, desejo que se realizou no mês seguinte, em agosto de 1914. As correspondências destinadas aos familiares durante a primeira temporada passada no Rio, na qual viveu a experiência de trabalhar como jornalista na imprensa carioca-nacional, externam o diálogo (e vale lembrar que a acepção de diálogo que aqui se utiliza, de matriz bakhtiniana, não se liga somente às noções de convergência e concordância, mas admite também o embate e a divergência) entre a formação religiosa internalizada desde a infância e as leituras que realizava em paralelo com o estudo da Bíblia. A carta dirigida à sua mãe, Maria Amélia Ferro Ramos, datada de 2 de abril de 1915, um feriado de sexta-feira santa, traz o seguinte relato:

Grande dia. Dia que a cristandade chora alegremente a morte de seu Deus e a d. Helena nos obriga o jejum, surrupiando-nos piedosamente o almoço e o jantar. Temos de procurar comida fora, por causa da econômica devoção dos outros. Uma maçada. Ontem e hoje tenho vivido mergulhado na leitura da *Relíquia* de Eça de Queiroz, da *Loucura de Jesus* e do *Evangelho de S. Mateus* – coisas muito sérias narram circunstancialmente o suplício de N. S. Jesus Cristo. Tenho jejuado sempre, segundo os preceitos da Santa Madre Igreja. Apenas o regime do peixe não vai, porque o peixe aqui é ruim como o diabo. Mas, em falta de coisa melhor, jejua-se a carne, muita

carne, feijão, arroz, verdura, etc., etc. Enfim o divino mártir aqui não é tão exigente como lá (G. RAMOS, 2011, p. 68).

Ao que parece, o pai de Graciliano deve ter estranhado os argumentos do filho que o respondeu em outra missiva, fazendo, desta vez, clara menção às ideias de Nietzsche, o filósofo que anunciou *a morte de Deus* como metáfora do declínio universal da religião em geral e, particularmente, do cristianismo, como central na civilização ocidental⁵ (cf. NIETZSCHE, 2001). Na carta, datada de 24 de maio de 1915, Graciliano diz o seguinte:

Aqui não sou propriamente um santo, mas vou em caminho do céu, apesar de o senhor pensar que sou um bocado ateu. Essa suposição do senhor não quer dizer nada. Eu não me pareço ateu, como está em sua carta. Sempre o fui, graças a Deus, como dizia o saloio.

Mas o simples fato de um animal ser ateu não prova que ele não possa ser um santo. Eu penso sempre que entre os milhares de sujeitos que a igreja canonizou devia haver muito ateu, muito ímpio esperto que preferia o céu ao inferno por uma simples questão de bem-estar cá na terra. Na Espanha, na Idade Média, houve homens sensatos que não acreditavam em Deus, mas que, por medo das grelhas do Santo Ofício, se meteram em conventos e por lá viveram santamente. É que eles preferiram “queimar a ser queimados”, como disse um moderno escritor socialista. Naturalmente alguns deles hoje são santos e fazem milagres. Oh! Eu respeito muito a religião que tem o poder de, acendendo algumas piedosas fogueiras com azeite humano, chamar ao seu grêmio os mais encarniçados inimigos...

É verdade que ela hoje não tem a força de outrora. O Deus está morto, coitado! Anda insepulto, mas morto a valer, como os infernais hereges da atualidade afirmam. Mas eu respeito essa velha forjadora de embustes daqueles bons tempos em que a humanidade, para andar, precisava de freio na boca e sela no dorso... (Ibid., p. 70-71).

Das memórias do homem acerca do menino que esse homem foi, narradas no livro *Infância*, de 1945, no qual Graciliano revisita a formação inicial no contexto de transição, como já dissemos, do regime imperial escravocrata para o regime republicano racista e de molde capitalista, quando ainda residia na cidade alagoana de Viçosa. Segundo Magalhães e Silva (2011, p. 87), que estudaram as interfaces entre gênero, trabalho e ação política no setor agrícola alagoano,

A inferiorização social das mulheres não surgiu com o capitalismo, mas subsidia a intensa prática de exploração das trabalhadoras a fim de desvalorizar a sua força de trabalho. Dessa forma, a mais-valia extraída dessa população é maior, assim como é maior a mais-valia extraída de outras camadas vulneráveis socialmente, como imigrantes, negros e homossexuais.

⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Tendo isso em mente, e considerando o espaço de vivência e produção do memorialista, isto é, a zona da mata açucareira alagoana, voltamos nossa atenção para um capítulo desse livro memorialístico em que o moleque José chama o curioso menino Graciliano, que até então nunca havia visto um cadáver, para assistir a umas das mais aterrorizantes cenas vividas e posteriormente relatadas pelo escritor: a morte de uma mulher negra durante um incêndio numa cabana de palha, que poderia ter escapado a tempo, caso não quisesse salvar do fogo a imagem de Nossa Senhora que ficou na casa entre as poucas coisas que tinha. A imagem dos restos mortais carbonizados traumatizou o menino, que descreveu nervosamente a cena em casa, recebendo como consolo familiar uma explicação racista que relativizava o valor da vida humana, disfarçada de desígnio divino e, portanto, de graça celestial:

Não havia motivo para a gente se aperrear. Fora uma infelicidade, sem dúvida. Mas era a vontade de Deus, estava escrito. E podia ser pior, muito pior. Se se tivesse queimado a igreja, ou a loja de seu Quinca Epifânio, a mais importante da vila, o dano seria tremendo. Deus era misericordioso: contentava-se com uma habitação miserável, situada longe da rua, e com o sacrifício de uma preta anônima. Não me convenci. A loja de seu Quinca Epifânio e a igreja não tinham nada com o negócio (G. RAMOS, 2020, p. 71).

A visão horripilante atormentou o menino no decurso daquele dia, e na forma de pesadelo, quando conseguiu dormir após um tempo insone, à noite. No dia seguinte, voltando a mencionar o acontecimento, procurou um culpado, e julgou ser Nossa Senhora, pois, se a mulher não houvesse tentado, além dos primeiros e poucos bens que já havia conseguido, salvar a imagem benta da santa, talvez estivesse viva àquela hora, ajuntando palha para fazer outro barraco.

As pessoas grandes, porém, refutaram o meu juízo de modo singular. A Virgem Maria tinha sido generosa. Escolhera a negra porque a julgava digna de salvação. Impusera-lhe algumas dores e em troca lhe oferecia o paraíso, sem o estágio do purgatório. O fogo do purgatório, horroroso, não se comparava aos lumes terrestres, e todos nós, cedo ou tarde, nos frigiríamos nele. A negra tivera sorte. Provavelmente já estava no céu, diante de Jesus, misturada aos serafins.

Essa esquisita benevolência deixou-me perplexo. Calei-me, prudente, mas achei o comentário duvidoso e embrulhado. Não me parecia que o purgatório fosse indispensável. E a negra, incompleta e imunda, não estava no céu. Que ia fazer lá? Estragaria as delícias eternas, mancharia as asas dos anjos (G. RAMOS, 2020, p. 72-73).

A validação da morte daquele corpo de mulher negra provocou-lhe, portanto, duas perturbações: a primeira, imediata e de fundo existencial, adveio da dificuldade para reconhecer humanidade em restos mortais reduzidos a cinzas, tal qual um estupecido Hamlet segurando nas

mãos o crânio de Yorick.⁶ A segunda, posterior, era produto do racismo estrutural do espaço social que ele habitava, que reduzia pessoas negras a uma posição de importância inferior ao de certas coisas, como uma bodega ou uma capela. A morte da mulher negra anônima no incêndio converteu-se em sacrifício ritualístico, justo e necessário à salvação dela mesma, que certamente iria para o céu sem pedir licença, igual à Irene preta e boa do poema de Manuel Bandeira,⁷ e à salvação daqueles que ainda dependeriam da venda, para comprar comida, e da igreja, para garantir um passe, ao menos, para o purgatório.

O respeito que Graciliano disse ter pela Igreja não foi ironia: ele foi demonstrado na relação que o escritor manteve com a paróquia de Nossa Senhora do Amparo, em Palmeira dos Índios, para onde voltou naquele mesmo ano, após um surto de peste bubônica abater a cidade e ceifar a vida de quatro familiares seus: três irmãos e um sobrinho. Graciliano retomou a vida de comerciante na Loja Sincera e se casou com Maria Augusta de Barros, costureira, filha de lavradores, membro da Pia União das Filhas de Maria, associação leiga ligada à Paróquia de Nossa Senhora do Amparo, onde, fazendo o gosto dela, celebraram o sacramento do matrimônio, tendo já havido o casal se unido apenas civilmente. Maria Augusta morreu quatro anos depois, por complicações durante o nascimento da quarta filha do casal. Seguiu-se um período de muito sofrimento para Graciliano, no qual ele teve de lidar com a viuvez, a responsabilidade como pai solo de quatro crianças, a frustração por não seguir a carreira literária e estar preso à província numa atividade profissional que abominava. Dentre os anos de 1922 e 1925 são desconhecidos textos de qualquer gênero que sejam de sua autoria. As disposições de Graciliano para a literatura adormeceram nesse período.

⁶ “Pobre Yorick! Conheci-o, Horacio (*sic*), era uma mina inesgotavel (*sic*) de ditos engraçados ; tinha uma imaginação viva e fecunda! quantas vezes me levou aos ombros (*sic*) agora ao pensal-o (*sic*) annuvia-se-me (*sic*) o coração. Aqui estavam os seus labios (*sic*), em que tantos ósculos (*sic*) depuz (*sic*). Onde estão agora os teus sarcasmos, as tuas replicas (*sic*), as tuas canções, esses rasgos de alegria que promoviam a hilaridade de todos os convivas? Que! pois ninguem (*sic*) já póde (*sic*) rir com as tuas facecias. Descarnadas estão as faces. Vae (*sic*), entra como agora estás, na alcova de alguma beldade da moda; dize-lhe então que arrebique e enfeites nada lhe valem, porque um dia será igual a ti” (SHAKESPEARE, William. **Hamlet**: drama em cinco actos. Lisboa: Imprensa Nacional, 1877).

⁷ “Irene preta

Irene boa

Irene sempre de bom humor.

Imagino Irene entrando no céu:

- Licença, meu branco!

E São Pedro bonachão:

- Entra, Irene. Você não precisa pedir licença” (BANDEIRA, Manuel. Irene no céu. In: **Estrela da Vida Inteira**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. p. 125).

2.2 O (re) despertar das disposições literárias e a elaboração do trabalho romanesco

No começo da década de 1920, vivendo tal situação, Graciliano se aproximou do novo pároco da cidade, o padre Francisco Xavier de Macedo, que lhe fez o convite para participar de seu projeto jornalístico: o hebdomadário *O Índio*, fundado em 1921 e com o qual colaborou, esconso sob o pseudônimo J. Calisto na coluna *Traços a esmo*, entre janeiro e abril daquele ano. Das doze “crônicas palmeirenses” – para usar uma expressão de Vasconcelos (2010, p. 52) –, merece, pelo seu teor, especial atenção a crônica sobre a Semana Santa, data móvel do Ano Litúrgico⁸ que começa no Domingo de Ramos e termina no Domingo de Páscoa e durante a qual se faz memória da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, sendo o período sagrado mais dedicado à penitência, ao jejum e à oração da cultura católica.

Na crônica em tela, J. Calisto – que, assim como R.O. (*persona* de Graciliano nas páginas do *Jornal de Alagoas*), é um homem urbano e inteligente, mas, em relação àquele, é também “um observador mais arguto”, que “fala de Palmeiras (sic) dos Índios para Palmeiras (sic) dos Índios, muito embora não trate apenas de aspectos localizados e suas reflexões/provocações se estendam para além dos limites da pequena cidade” (VASCONCELOS, 2010, p. 11) – faz uma reflexão dividida em duas partes sobre as “semanas santas” que ocorrem simultaneamente: a externa e a interna. Na primeira parte, à qual o cronista dedica o primeiro parágrafo apenas, ele descreve os aspectos ritualísticos que tradicionalmente envolvem a semana santa externa, visíveis nos templos e exibíveis nas ruas, na qual a ascese, o silêncio e a tristeza atravessam as vivências publicamente mostráveis:

Semana santa. Tempo de vestidos escuros, de escapulários vermelhos, de cataduras sombrias. Enchem-se as ruas de vultos negros macambúzios solitários, aos grupos, que lá vão chorar algumas horas o drama da Paixão. Há em tudo uma expressão de tristeza muito característica. Sente-se um cheiro esquisito, que vem das roupas desenterradas do fundo de arcas antigas, odor indeterminado, complicada combinação de mofo, cânfora, naftalina e rapé. Macróbios soturnos passam, trôpegos, trêmulos, na morna calma das tardes abrasadoras. A voz dos sinos emudeceu. Ao grito áspero e irritante da matraca, sombras acorrem, pesarosas, compungidas, a vista baixa, o rosário entre os dedos, como convêm a criaturas que sabem sofrer quando o tempo é de pranto. Procissões vagarosas desfilam, lúgubres, envoltas na poeira tênue que o sol doira. Dentre o negror pesado dos trajes avultam as manchas rubras das opas. As imagens, no altar, cobriram-se de crepe. As naves dos templos enchem-se, esvaziam-se, num vaivém contínuo. À luz oscilante dos círios, surgem rostos bisonhos, meio

⁸ No calendário católico, o Ano Litúrgico começa no primeiro domingo do Advento, e termina no domingo da Festa de Cristo Rei, dividido nos ciclos do Advento, do Natal, da Quaresma, da Páscoa e o Tempo Comum. Cada Ano Litúrgico traz como evangelho dominical um dos três sinóticos: Mateus (Ano A), Marcos (Ano B) e Lucas (Ano C), revezados de três em três anos. Ao longo do Ano Litúrgico, o Evangelho de João é lido nas festas solenes, como em *Corpus Christi* e a Missa do Natal (cf. TEMPESTA, Cardeal João Orani. O Ano Litúrgico. CNBB, Rio de Janeiro, 1 dez. 2020. Disponível em: < <https://www.cnbb.org.br/o-ano-liturgico> >. Acesso em: 4 jun. 2022).

velados, em que se estampa não sei que de funesto. Num doce rumor, ouve-se o ciciar de preces apressadas. Por vezes as ruas estão ermas, lóbregas, num silêncio que aflige. Cerraram-se as portas. Dir-se-ia que a vida desertara a cidade (G. RAMOS, 2005, p. 101).

Na segunda parte, o cronista analisa internamente o período no qual a quaresma culmina, ironizando o fato de que esse – que deveria ser um período de recusa à fartura, de renúncia aos “prazeres da carne” –, se tornou uma festa gastronômica no espaço privado, contrastando radicalmente com a “cara de fome” que se exhibe nos templos:

É a época das indigestões. Não se espantem. É durante a quaresma que mais se come. E com razão – a quaresma é tempo de jejum. Sabem os senhores hereges, que nunca fizeram penitência, a terrível coisa que é o jejum?

Não sabem. Pois eu digo. Levanta-se uma alma piedosa pela manhã, executa uma razoável quantidade de rezas, limpa os dentes, se tem este costume, lava os olhos, senta-se à mesa e ingere uma certa porção de café, uma porção regular, pois isto de jejuar sem café está banido, que ninguém é de ferro.

Às onze horas o penitente almoça um quilo de bacalhau, três pratos de arroz com feijão, uma travessa de folhas de bredo, algumas dezenas de banana, mangas e outras frutas, café e... só.

Alguns engolem também uma traíra do açude, mas isto não é obrigatório. Mesmo sem ela, fica-se bem jejuado.

Devora-se tudo com fé.

Para que a cerimônia tenha valor é preciso haver uma firme intenção no ânimo de quem a pratica.

Depois do almoço, que finda às duas horas da tarde, dorme-se. Enquanto se ronca, proibição completa de mastigar qualquer coisa.

Às sete da noite acorda-se e ceia-se. A ceia, em qualidade e quantidade, é igual ao almoço. Come-se tudo, menos os pratos, que são de louça e necessário se tornam para o serviço do dia seguinte. Faz-se o sacrifício de não jantar, por dois motivos: primeiro porque o jantar quebra o jejum; segundo porque seria difícil encontrar onde colocá-lo.

Dura coisa é o jejum. Quem nunca o experimentou pensa, talvez, que ele seja fácil. Engano. Não é todo estômago devoto que resiste impunemente a quatro pratadas de feijão com coco e uma banda de curimã assada. Nem toda alma carente tem capacidade para ingerir uma ingente bacalhauzada gordurosa, com meio quilograma de cebolas e profusas rodadas de batatas (*Ibid.*, p. 101-102).

Prosseguindo a análise, ele começa a distinguir o jejum tradicional, “em que nada se come”, penitência que remete aos primórdios do cristianismo e com a qual seria, ironicamente, mais fácil de lidar, e o jejum praticado no *modus vivendi* moderno, “em que se come de tudo”, e que, sempre pela lupa da ironia, seria um sacrifício mais intenso a suportar:

“A carne é fraca”. É dos evangelhos. Pelo menos foi o que me disseram, e eu não tenho motivo para duvidar. Ora, é inegável que o estômago seja feito de carne. Como exigir, pois, da fraqueza deste pobre órgão, elasticidade bastante para transformar numa jibóia o mísero bípede religioso que nós somos?

É muito! Não se morre por passar um dia sem comer. Pode-se muito bem rebentar comendo, rezando e dormindo doze horas consecutivas (*Ibid.*, p. 103).

Depois ele cita, para demonstrar a sua tese, o caso de Terence James MacSwiney (1879-1920), prefeito da cidade de Cork durante a Guerra da Independência da Irlanda, morto meses antes, após 74 dias de uma greve de fome que, segundo Hannigan (2012), chamou a atenção internacional para campanha republicana irlandesa:

O prefeito de Cork esteve quase três meses sem alimentar-se, e esticou a canela no dia em que o obrigaram a tomar uma colher de extrato de carne. Donde eu concluo que foi o alimento que o matou e não a abstinência absoluta de comidas em que viveu durante quase um trimestre.

Ora, se uma simples colherada de inofensivo líquido que se enseja no bojo exíguo de um frasco pode matar um homem, conforme o grau de enfraquecimento em que ele tenha o organismo, que pensar de feijoada titânica, da vasta macarronada oleosa, dos monumentos de verdura, das tentadoras pirâmides de frutos que se oferecem à gula quaresmal dos fiéis! (*Ibid.*, p. 103).

A comparação irônica chega ao nível da crítica ácida ao modo de vida moderno, de consumo desenfreado, de endividamento, de ausência de virtude ou de sentido, de sofreguidão:

Comparem um devoto de hoje, repleto, empanzinado, a arfar, a arrotar, ao crente antigo, que fugindo às vaidades do mundo, às tentações fêmeas, à maldade dos homens, penetrava os desertos asiáticos e lá se deixava ficar anos e anos, bebendo a água dos regatos e roendo raízes.

Qual dos dois se sacrifica mais?

Evidentemente, o primeiro. O eremita, todo espírito, entregue aos arroubos místicos, esquecia por completo os acepipes com que se delicia o cristão atual, guloso, com os olhos no altar e as mãos na çaparola.

O primeiro tinha necessidades muito reduzidas e limitava-se a satisfazê-las. O segundo não tem precisão de empanturrar-se e empanturrar-se.

O primeiro vivia um século. O segundo arrisca-se a apanhar um estupor e rebentar antes do tempo.

Demais o anacoreta, dado a vida contemplativa, pouco ou nada trabalhava. Quando chegava a um grau de perfeição que nós, leitor, provavelmente não atingiremos nunca a escassa alimentação que tomava vinha-lhe do céu, por intermédio de um mensageiro em forma de pássaro, que a trazia no bico. Ao crente moderno não sucede o mesmo. Milagres assim já não se fazem. Tem ele que recorrer ao vendeiro, ao padeiro, ao hortelão e, depois de uma penitência de substância, ao farmacêutico.

O místico aperfeiçoava o espírito na solidão e ainda em vida participava da graça celeste. O beato contemporâneo faz despesas, estraga a saúde e não aperfeiçoa coisa nenhuma (*Ibid.*, p. 104).

Vasconcelos (2020, p. 67) sintetiza que o cronista quis destacar o comportamento contraditório do ser humano ao observar, “no plano material e mundano, o jogo, a atitude pantagruélica. Em outro plano, o ambiente triste das igrejas católicas, as orações ciciantes, os cortejos vagarosos, o espírito respeitoso”.

Dos quase cinco anos de existência do semanário *O Índio*, Graciliano colaborou apenas nos meses iniciais. Conforme Clara Ramos, o desligamento do quadro de articulistas veio após

Graciliano se desagradar do fato de que o próprio jornal revelou quem ele era e sua função no jornal:

As matérias para *O Índio* foram suspensas por um incidente que revela a importância atribuída por Mestre Graça ao anonimato: a coluna social da folha cometeu a indiscrição de divulgar o aniversário do coronel Sebastião Ramos com uma referência ao “pai do nosso colaborador” (C. RAMOS, 1979, p. 51).

D. Moraes discorda dessa versão que, segundo Salla (2010, p. 77), é a compartilhada entre os familiares de Graciliano. “Ora, em uma cidade pequena como aquela, quem ignorava que ele escrevia as crônicas?”, indaga o biógrafo. “Esquisitice, diriam logo. O fato é que um herege como aquele não poderia continuar por mais tempo em um semanário católico (e não é demais imaginar: para alívio do vigário)” (D. MORAES, *op. cit.*, p. 53). Fiacoli considera isso pouco convincente, já que o editor do jornal e autoridade eclesiástica local não teria sido intransigente para com Graciliano (cf. BOSI, FACIOLI e GARBUGLIO, 1992, p. 39).

Note-se que o padre Macedo refazia no plano local a experiência da então Diocese de Alagoas (hoje Arquidiocese de Maceió), que fundou o jornal *O Semeador* em 1913, durante o episcopado de Dom Manoel Antônio de Oliveira Lopes, sob a responsabilidade dos padres Antônio José de Cerqueira Valente (Cônego Valente), Luiz Carlos de Oliveira Barbosa e Franklin Casado de Lima (cf. FERRO, RIBEIRO e SILVA, 2014). *O Semeador*, em circulação até os nossos dias, surgiu em meio ao processo de clericalização da Igreja Católica em Alagoas, funcionando inicialmente, e inclusive, como Diário Oficial do Estado (MONTEIRO, 2013). Essa relação umbilical entre Igreja, poder e intelectualidade em Alagoas ajuda a entender a aproximação de Graciliano e a paróquia de Palmeira dos Índios no campo intelectual, mediada por sua amizade com o padre Macedo, embora já tivessem desabado para ele os pilares da crença religiosa, “pelo que representavam de monolitismo de consciência” (D. MORAES, *op. cit.*, p. 44) – reflexo de sua rejeição à ordem constituída – e expressado convictamente o seu ateísmo, filosofando com o *martelo nietzschiano*⁹.

Diante da estranheza que tal amizade entre um padre e um ateu possa ter causado, Denis de Moraes explica que “O dinamismo do vigário despertara a atenção de Graciliano, cuja honestidade de propósitos, por sua vez, seduzira padre Macedo. Ao longo da vida, conservariam a admiração mútua, cada qual com seu ponto de vista” (D. MORAES, *op. cit.*, p. 56). O biógrafo transcreve, mais adiante, o comovido relato do padre Macedo acerca da convivência com

⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Graciliano, colhido por Thiago de Mello, em entrevista para a revista *Manchete*. Observe-se que, dentro da sua visão católica e conservadora sobre o tema do comunismo, o vigário acreditava que as práticas de seu então já falecido amigo seriam condizentes com as de um verdadeiro crente, mesmo tendo sido esse crente militante do Partido Comunista:

Um grande amigo. Sujeito às direitas era aquele. Lembro-me dele sempre com saudade. Não havia noite em que não desse um pulo aqui para conversar. [...] Não admitia que ninguém falasse mal do vigário. Mandava que os filhos me tomassem a bênção. [...] Nunca acreditei que fosse comunista. A vida dele, a sua conduta, eram a negação do comunismo. [...] Graciliano era bom homem, bom amigo, sujeito direito, tinha bom coração e sempre fazia justiça ao vigário. A misericórdia de Nosso Senhor é muito grande. Desconfio, sim, que Graciliano foi para o céu (MACEDO *apud* D. MORAES, *loc. cit.*).

Como dissemos anteriormente, o período posterior ao falecimento de Maria Augusta foi de grande sofrimento para Graciliano. A tragédia familiar devida à peste bubônica, o abandono da carreira literária no Rio, a viuvez, o trabalho frustrante no comércio e a criação de quatro crianças pequenas concorreram para a sua reclusão, para o aparecimento de manias, e para a queda em uma profunda crise depressiva. Conforme relatou à filha Clara Ramos: “encontrei dificuldade séria, pus-me a ver inimigos em toda a parte e desejei suicidar-me. Realmente julgo que me suicidei” (G. RAMOS *apud* C. RAMOS, 1979, p. 54). Foi em 1924, em meio a essa crise que ele, dedicado ao estudo de obras de sociologia do crime, começou a experimentar o gênero romance, elaborando três contos que foram sendo burilados nos anos seguintes, até ganharem a forma das obras que conhecemos por *Caetés*, *S. Bernardo* e *Angústia*. Esse processo de retomada da atividade literária foi crucial para a superação da situação em que Graciliano se achava: “As preocupações que me afligiam desapareceram, pelo menos adelçaçaram: ressurgi, desenferrujei a alma [...]. Aventuro-me a admitir, depois, que o suicídio se tenha de fato realizado” (*Ibid.*).

A retomada da escrita significou também a retomada do contato com J. Pinto da Mota Lima Filho através de cartas, a partir de 1926. Na epístola datada de primeiro de janeiro daquele ano, após quase meia década sem escrever para o amigo, Graciliano assim detalhou a relação com os dois filhos mais velhos no quesito religioso:

O mais velho queria que eu lhe dissesse se existe Deus. E eu, que não sei, apenas lhe respondi que era possível que existisse. Mas ele queria a certeza, e eu não tenho certeza, não me julgo com o direito de ensinar o que não sei. – “Ah! Compreendo, disse-me ele. O senhor não acredita. Mas se ele existe e é poderoso, como dizem, por que consente que duvidem dele? Então ele é uma besta”. Tem pegadas tremendas com o irmão a respeito da formação da terra, porque o irmão crê na cosmogonia bíblica,

que a tia lhe ensinou, e ele é pela nebulosa. Nessas discussões eu fico imparcial, porque não sei onde está a verdade, não sei se há a verdade. Eu posso lá afirmar nada? (G. RAMOS, 2011, p. 105).

Poderíamos arrolar vários outros dados para ilustrar a relação dialógica do ateu Graciliano com a cultura religiosa de matriz cristã católica, como a sua participação nas festas da padroeira de Palmeira dos Índios – especialmente porque durante uma delas, no Natal de 1927, contando com o apadrinhamento do vigário da freguesia, ele conheceu Heloísa Medeiros, com quem se casaria em menos de dois meses depois –; a permissão dada pelo padre Macedo para o uso da sacristia da Matriz de Nossa Senhora do Amparo, onde o romancista escreveu dezenove capítulos de *S. Bernardo*; a relação de amizade com outros padres, como José Leite, primo de Heloísa, companheiro em horas muito difíceis (mormente em questões de saúde), que presidiu a cerimônia do casamento entre ambos e chegou a doar sangue a Graciliano quando este precisou¹⁰; ou a “convivência cordial e amiga” com os monges do Colégio São Bento, da época em que trabalhou no Ministério da Educação e Cultura (MEC) na função de inspetor federal de ensino, com os quais, por terem uma postura liberal no sentido humanista, sem se atrelarem às forças conservadoras e governamentais (como se posicionava a maioria católica naquele tempo), se afinizou, mantendo conversas sobre literatura francesa, especialmente com o reitor Dom Penido. De acordo com Denis de Moraes (*op. cit.*, p. 229), “Em mais de uma ocasião, os dois falaram sobre a Bíblia, particularmente o Antigo Testamento, que Graciliano apreciava desde adolescente”. No entanto, os dados recolhidos são, por ora, suficientes para demonstrar tal relação, pois clarificam o processo de constituição do *habitus* romanescos graciliânico em conjunção com a constituição de seu *habitus* bíblico-religioso.

Em síntese, ao analisarmos o processo de formação intelectual e da gênese de suas disposições literárias, podemos observar que não era por ser um descrente que Graciliano desprezava a cultura católica. Ao contrário, apesar de manter-se distante das práticas devocionais religiosas e de não negar o seu ateísmo, preservando uma postura crítica com relação à religião, o escritor mantinha uma relação respeitosa para com a literatura bíblica, reconhecendo o seu valor literário e a sua importância como patrimônio histórico-cultural. Tal respeito também se dirigiu à Igreja local, nas condições de instituição social e de promotora cultural no campo jornalístico-literário, embora algumas de suas correspondências íntimas e crônicas – como a memorável sobre a semana santa, publicada em abril de 1921 n’*O Índio* –

¹⁰ D. Moraes (*op. cit.*, p. 287) relata que o agradecimento de Graciliano ao gesto veio na forma da seguinte dedicatória em um livro: “Ao padre Zé Leite, um santo capaz de doar sangue ao diabo”.

sejam exemplares do que Bakhtin chamou de *carnavalização*, isto é, a transposição do espírito carnavalesco na literatura, dessacralizando o discurso da ordem, da autoridade, do poder. As relações porosas entre Graciliano e a Igreja, mediadas pela literatura, forjaram nele gostos, preferências, esquemas de percepção, de classificação e de apreciação que aqui chamamos de *habitus* bíblico, que orientou as escolhas estilísticas do autor na confecção de sua obra romanesca, no período entre a segunda metade da década de 1920 e no decorrer da década de 1930. Tais escolhas, ou tomadas-de-posição, serão o objeto da análise interna às obras que procederemos a seguir.

3 DIALOGISMO E PARODIZAÇÃO DA BÍBLIA EM CAETÉS

“A interpretação criadora continua a criação, multiplica a riqueza artística da humanidade.”

MIKHAIL BAKHTIN

3.1 A contribuição teórica de Bakhtin

O *dialogismo* é um conceito crucial na filosofia de Bakhtin, tendo sido analisado pelo teórico russo sob os mais variados ângulos e aspectos, se constituindo num princípio unificador de sua obra. Em Bakhtin, esse conceito expressa uma das propriedades da linguagem em sua concretude, significando a interação da palavra de um sujeito com a palavra de outro, de modo que elas se toquem internamente e estabeleçam um confronto, não numa existência de vozes paralelas, mas numa coexistência polifônica. Em tal concepção, a noção de diálogo não se restringe às relações face-a-face ou às relações que convirjam para um campo harmônico, mas abrange todos os enunciados de um processo comunicativo, incluindo os divergentes, conflitantes e contraditórios: a palavra é sempre atravessada pela palavra de outrem; o discurso é sempre também o discurso alheio. Nas palavras de Fiorin: “O dialogismo são as relações de sentido que se estabelecem entre dois enunciados” (FIORIN, 2018, p. 22).

Em *Os gêneros do discurso*, Bakhtin explicita que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa é formada e desenvolvida continuamente em relação a enunciados dos outros:

Em certo sentido, essa experiência pode ser caracterizada como processo de *assimilação* – mais ou menos criador – das palavras *do outro* (e não das palavras da língua). Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos e reacentuamos (BAKHTIN, 2016, p. 54).

Vale dizer que esse é um primeiro conceito de dialogismo em Bakhtin: um dialogismo constitutivo, invisível no fio do discurso. Existe um segundo conceito, que Bakhtin chama de “concepção estreita” de dialogismo (embora isso não signifique que, por ser chamada de “estreita”, seja menos importante), que se refere às formas composicionais, às maneiras visíveis de mostrar outras vozes no discurso. Há duas formas de se fazer essa inserção do discurso alheio nos enunciados: o discurso objetivado, isto é, aquele em que o discurso alheio é separado do

discurso citante, e o discurso bivocal, em que não há fronteiras nítidas entre citante e citado. “No primeiro caso, existem, entre outros, os seguintes procedimentos: discurso direto, discurso indireto, aspas, negação. O segundo pode ser exemplificado pela paródia, pela estilização, pela polêmica clara ou velada, pelo discurso indireto livre” (FIORIN, 2018, p. 37). Desses procedimentos, focaremos aqui em dois, pertencentes ao segundo grupo, o do discurso alheio não demarcado: o *discurso indireto livre*, a título de exemplificação, e, de modo especial, pois interessa à análise que nos propomos a fazer neste trabalho, a paródia, sobre a qual nos deteremos mais adiante.

O discurso indireto livre é exemplificado por Fiorin com um excerto do capítulo *O soldado amarelo*, do romance *Vidas secas*, de Graciliano Ramos, no qual é narrado o encontro de Fabiano com o soldado que o levou para a cadeia, onde sofreu tortura e passou uma noite detido. Num primeiro momento, Fabiano tem a pulsão de matar o seu algoz, mas hesita ao tomar consciência de que o soldado era uma autoridade. Eis o trecho analisado por Fiorin:

O soldado, magrinho, enfezadinho, tremia. E Fabiano tinha vontade de levantar o facão de novo. Tinha vontade, mas os músculos afrouxavam. Realmente não quisera matar um cristão: procedera como quando, a montar brabo, evitava galhos e espinhos. Ignorava os movimentos que fazia na sela. Alguma coisa o empurrava para a direita ou para a esquerda. Era essa coisa que ia partindo a cabeça do amarelo. Se ela tivesse demorado um minuto, Fabiano seria um cabra valente. Não demorara. A certeza do perigo surgira – e ele estava indeciso, de olho arregalado, respirando com dificuldade, um espanto verdadeiro no rosto barbudo coberto de suor, o cabo do facão mal seguro entre os dois dedos úmidos.

Tinha medo e repetia que estava em perigo, mas isto lhe pareceu tão absurdo que se pôs a rir. Medo daquilo? Nunca vira uma pessoa tremer assim. Cachorro. Ele não era o dunga na cidade? não pisava os pés dos matutos, na feira? não botava gente na cadeia? Sem-vergonha, mofino (G. RAMOS, 2019, p. 98-99).

O excerto traz as reflexões de Fabiano, havendo duas vozes no texto: a do narrador e a do protagonista. A voz do primeiro conta o encontro entre Fabiano e o soldado amarelo, enquanto a do segundo é a voz por meio da qual acessamos aquilo que Fabiano está pensando.

Nessa forma de citação do discurso alheio, misturam-se duas vozes. Não há indicadores, como, por exemplo, os dois pontos e o travessão do discurso direto ou a conjunção integrante do discurso indireto, para demarcar nitidamente onde começa a fala do narrador e onde inicia a da personagem (FIORIN, 2018, p. 43).

Um derradeiro conceito de dialogismo em Bakhtin diz respeito a uma abordagem antropológica: o dialogismo é um princípio de constituição do sujeito em relação a outros sujeitos. Essa concepção de sujeito se aproxima do conceito de dialogismo da noção bourdieusiana de *habitus*, que foi proposta como uma alternativa teórica à antinomia

indivíduo/sociedade nas ciências sociais, pois, afinal, “o sujeito não é um assujeitado, submisso às estruturas sociais ou uma subjetividade autônoma em relação à sociedade” (FIORIN, 2018, p. 60). É na História, na comunicação social, na vida em sociedade que os sujeitos constroem sua consciência, formada de discursos sociais e sendo, portanto, sociossemiótica.

Nesse processo de construção da consciência, as vozes são assimiladas de diferentes maneiras. Há aquelas que são incorporadas como voz de autoridade. São aquelas a que se adere de modo incondicional, que são assimiladas como uma massa compacta e, por isso, são centrípetas, impermeáveis, resistentes a impregnar-se de outras vozes, a relativizar-se. A voz da autoridade pode ser a voz da Igreja, do Partido, do grupo que se participa, etc.

Outras vozes são assimiladas como posições de sentido internamente persuasivas. São vistas como uma entre outras. Por isso são centrífugas, permeáveis à impregnação por outras vozes, à hibridização, e abrem-se incessantemente à mudança (FIORIN, 2018, p. 61).

A concepção dialógica baseada em Bakhtin permite que a análise histórica dos enunciados – cuja historicidade é captada no movimento linguístico que o constitui – de um texto deixe de ser a descrição de uma época ou da vida de um autor e se transforme numa análise semântica que considere os processos de feitura, de deslocamentos e/ou de apagamentos de sentidos. “A História não é exterior ao sentido, mas é interior a ele, porque ele é que é histórico, já que se constitui fundamentalmente no confronto, na contradição, na oposição das vozes que se entrecrocaram na arena da realidade” (FIORIN, 2018, p. 65). Neste ponto, é preciso destacar a explanação de Fiorin sobre um conceito que foi atribuído a Bakhtin, sendo confundido com a noção de dialogismo, embora o termo não apareça na obra do filósofo russo. Se trata da *intertextualidade*, introduzido no universo bakhtiniano por Julia Kristeva em 1967, ao apresentar o filósofo russo na revista francesa *Critique*.

Como ela vai chamar *texto* o que Bakhtin denomina de *enunciado*, ela acaba por designar por intertextualidade a noção de dialogismo. Roland Barthes vai difundir o pensamento de Kristeva e, a partir daí, o termo intertextualidade passa a substituir a palavra dialogismo. Qualquer relação dialógica é denominada intertextualidade (FIORIN, 2018, p. 57).

O comentarista adverte para a distinção entre texto e enunciado na filosofia bakhtiniana:

Este [o texto] é um todo de sentido, marcado pelo acabamento, dado pela possibilidade de admitir uma réplica. Ele tem uma natureza dialógica. O enunciado é uma posição assumida por um enunciador, é um sentido. O texto é a manifestação do enunciado, é uma realidade imediata, dotada da materialidade que advém do fato de ser um conjunto de signos. O enunciado é da ordem do sentido; o texto, do domínio da manifestação (...). Se há uma distinção entre discurso e texto, poderíamos dizer que há relações dialógicas entre enunciados e textos. Assim, deve-se chamar

intertextualidade apenas as relações dialógicas materializadas em textos. Isso pressupõe que toda intertextualidade implica a existência de uma interdiscursividade (relações entre enunciados), mas nem toda interdiscursividade implica uma intertextualidade (FIORIN, *op. cit.*, p. 57-58).

Munidos do dialogismo como conceito operacional para pensar e objetivar as relações, para além da noção de intertextualidade, entre narrativas graciliânicas e narrativas bíblicas, convém discutirmos agora outra categoria fundamental neste trabalho, que é a noção de *parodização*, tributária da teoria bakhtiniana do romance.

Em sua teoria sobre o discurso romanesco, ao tratar especificamente acerca da pré-história desse discurso, Bakhtin ensina que o *riso* e a *diversidade de linguagens* foram os dois grandes fatores que prepararam o caminho para o surgimento do romance como gênero literário. Segundo Ariano Suassuna (2004, p. 155), “do ponto de vista social, o riso é uma espécie de castigo ou reprimenda que a sociedade inflige a alguma coisa que a ameaça”. Ao analisar o riso como primeiro fator que anuncia o advento do romance, Bakhtin afirma que uma das mais antigas e difundidas formas de representação do discurso alheio é a paródia, sendo que a originalidade da forma paródica consiste no universo de formas verbais que ridicularizam os discursos sérios e diretos, não havendo um discurso rigorosamente direto sequer, seja ficcional, retórico, filosófico, religioso ou de costumes, que não tenha uma contraparte cômico-irônica/paródico-travestizante (cf. BAKHTIN, 2019, p. 25-27). Nas palavras do filósofo:

A parodização leva a sentir aqueles aspectos do objeto que não se enquadram em dado gênero, em dado estilo. A arte paródico-travestizante introduz um corretivo permanente de riso e crítica na seriedade unilateral do discurso elevado e direto, corretivo esse que é sempre mais rico, mais substancial e, especialmente, mais contraditório e heterodiscursivo do que qualquer coisa que o gênero elevado e direto seja capaz de acomodar (BAKHTIN, 2019, p. 29).

Na consciência literária vigente na Grécia clássica, as versões satíricas dos mitos nacionais não eram vistas como profanação ou blasfêmia: elas faziam parte inclusive do cânone literário, como atestam a existência do “quarto drama” ou “drama satírico”, *necessariamente* complementado pela trilogia clássica, e o “Odiseu cômico” e o “Hércules cômico” – este, a figura mais popular do drama satírico e de outras formas paródico-travestizantes do discurso, que florescem nas condições do *plurilinguismo*, noção que corresponde à *diversidade de linguagens*, segundo fator analisado por Bakhtin, “que pode libertar a consciência do poder de sua linguagem e do mito de sua linguagem” (BAKHTIN, 2019, p. 36). Fiorin comenta que

Nessa época os gêneros se dividiam em sérios (a epopeia, a tragédia, a história etc.), cômicos e cômico-sérios (o diálogo socrático, a sátira menipeia, a literatura do

simpósio, etc.). Estes últimos são profundamente marcados por uma visão carnavalesca do mundo, que vê em tudo uma relatividade alegre (FIORIN, 2018, p. 98).

Roma – última etapa do Helenismo, do ponto de vista do plurilinguismo – produziu uma linguagem literária bilíngue, à luz da linguagem grega, isto é, o discurso literário latino via a si mesmo pela mirada do discurso grego, apreendendo a originalidade nacional e o pensamento linguístico a ela inerente de tal modo que isso seria impossível em condições monolinguísticas de existência, “Pois objetivar sua própria língua, sua forma interna, sua originalidade cosmovisiva e seu específico *habitus* linguístico só seria possível à luz do outro, da língua do outro, que é quase como a ‘própria’, como a língua materna” (BAKHTIN, 2019, p. 37).

O Helenismo encerrou-se transferindo para os povos bárbaros europeus o seu complexo plurilinguismo e criando um plurilinguismo medieval. Bakhtin, em paráfrase a Paul Lehmann, afirma que a história da literatura medieval é a história da aceitação, reelaboração e imitação da língua, do estilo e do discurso alheios.

Esse discurso do outro na língua do outro era antes de tudo a palavra de autoridade e sagrada da Bíblia, do Evangelho, dos apóstolos, dos pais e mestres da Igreja. Esse discurso se introduz paulatinamente no contexto da literatura medieval e no discurso dos homens instruídos, dos clérigos. Mas como ele se introduz, como é aceito pelo contexto que o recebe, em que aspás de entonação ele é encerrado? E eis que se descobre toda uma gama de atitudes em relação a esse discurso, começando pela citação irreverente e inerte, destacada e demarcada como um ícone, e terminando pelo seu emprego mais ambíguo e indecentemente paródico-travestizante (BAKHTIN, 2019, p. 47).

Na Idade Média, a importância do papel do discurso paródico residiu tanto em preparar uma nova consciência linguístico-literária como também em abrir caminho para o grande romance renascentista. Bakhtin oferece como exemplo de tais obras paródicas medievais o famoso simpósio gótico *Coena Cypriani* (*A Ceia de Cipriano*), “protótipo antiquíssimo e magnífico da *parodia sacra* medieval, ou seja, uma paródia dos textos e rituais sagrados” (BAKHTIN, 2019, p. 49). Conforme o filósofo, explicando do que se trata a paródia:

Toda a Bíblia, todo o Evangelho, é como que feita em retalhos, e esses retalhos são posteriormente dispostos de tal modo que se transformam na gloriosa cena de um banquete, no qual bebem, comem e se divertem todas as personagens da história sagrada, de Adão e Eva a Cristo e seus apóstolos. Todos estão à mesa e comem, bebem, comportando-se no banquete em plena correspondência com a Bíblia. Judas, por exemplo, está sentado num baú de dinheiro, mas durante a segunda parte do banquete (que é, na verdade, um simpósio), distribui beijos a todos; Noé está sentado em sua arca e, claro, bebe até cair morto de bêbado; um galo não dá sossego ao apóstolo Pedro, que tenta cochilar etc. Nessa obra, a correspondência de todos esses detalhes aos da Sagrada Escritura é moderada com rigor e precisão, mas, ao mesmo

tempo, nela toda a Escritura foi transformada num carnaval, ou melhor, numa saturnal. É uma “*pileata Biblia*”¹¹ (BAKHTIN, 2019, p. 47-48).

Villas Boas, ao tratar da insuficiência e da insustentabilidade da crença em uma ordem dada como divina – uma vez que, devido aos seus conflitos e contradições, nem mesmo a cristandade conseguia ordenar a sociedade a partir de um *sentido único radicado em Deus* –, diz que

A caricatura do cristianismo diz respeito à forma social que este assume, sendo recebido dentro de um invólucro cultural e suas respectivas miopias. Ao se fundirem o cristianismo e sua forma social de cristandade, o cristão passa inclusive a celebrar suas cegueiras, compartilhar de suas ideias, legitimar suas práticas, uma vez que, ao batizar o mundo caduco, se assume sua caducidade (VILLAS BOAS, 2016, p. 65).

Híbrido estilístico intencional dialogizado e intralinguístico, onde línguas e estilos interagem ativamente, a paródia, assim como o plurilinguismo, preparou a elaboração do discurso romanesco da Idade Moderna, onde mirrou e perdeu importância. As revoltas linguísticas do Renascimento varreram a hierarquia de palavras, formas, imagens e estilos que penetravam a linguagem oficial e a consciência linguística, fazendo surgir no processo as línguas *literárias* europeias, formadas nos gêneros cômico-travestizantes medievais.

A linguagem literária da prosa francesa foi criada por Calvino e Rabelais, mas a linguagem de Calvino, a linguagem das camadas médias da população (os “vendeiros e artesãos”) portava um rebaixamento deliberado e consciente, quase um travestimento da linguagem sagrada da Bíblia. As camadas médias das linguagens populares, ao se tornarem linguagem das elevadas esferas da ideologia e da Sagrada Escritura, foram interpretadas como um travestimento rebaixador dessas esferas elevadas. Por isso, no terreno das novas linguagens restou à paródia apenas um lugar bem modesto essas linguagens quase não a conheciam, e ainda não conhecem, as palavras sagradas, e elas mesmas, até certo ponto, nasceram da paródia do discurso sagrado (BAKHTIN, 2019, p. 49).

Após a preparação desse caminho literário, a obra romanesca encontrou em *Dom Quixote* o seu modelo clássico e mais puro. Segundo Bakhtin, Cervantes “realizou, com excepcional profundidade, todas as potencialidades ficcionais da palavra heterodiscursiva e interiormente dialogada no romance” (BAKHTIN, 2015, p. 113). Mas, afinal, o que define o gênero romanesco, “expressão da consciência linguística galileana que rejeitou o absolutismo de uma língua única e singular” (BAKHTIN, 2015, p. 167), distinguindo-o dos demais? No ensaio *O romance como gênero literário*, outrora conhecido como “Epos e romance (sobre a

¹¹ Em latim: “Bíblia em gorro festivo”. Bakhtin, por sua vez, parodia a expressão “*pileata Roma*” – “Roma em gorro festivo”, contida nos epigramas de Marcial em celebração às saturnais.

metodologia da pesquisa sobre o romance)¹²”, Bakhtin (2019, p. 65-66) diz que as dificuldades, digamos, inatas, à teoria do romance enquanto gênero literário provêm da especificidade do próprio objeto, pois “o romance é o único gênero em formação e ainda inacabado”, ao passo que “Os outros gêneros *enquanto gêneros*, isto é, enquanto moldes para a fundição da experiência artística, já os conhecemos em suas formas acabadas”. O romance, diferentemente de todos os outros gêneros cuja ossatura já é rígida, é o único gênero “mais jovem que a escrita e o livro, e só ele está adaptado às novas formas da percepção silenciosa, ou seja, à leitura”.

O romance é, portanto, o gênero que se realiza inacabadamente diante dos nossos olhos, no agora, e que não esquece, contudo, as suas origens, carregando consigo o legado de outras etapas da história literária, reelaborando, ressignificando e renovando os elementos arcaicos que mantém conservados. A inserção dos *gêneros intercalados* é, nessa perspectiva, uma das formas substanciais da introdução do heterodiscurso – isto é, da diversidade de discursos – no romance. Os diversos gêneros que o integram inserem nele suas linguagens, criando as camadas linguísticas que aprofundam a natureza romanescos-heterodiscursiva:

O romance permite que se introduzam em sua composição diferentes gêneros tanto literários (novelas intercaladas, peças líricas, poemas, cenas dramáticas, etc.) como extraliterários (retóricos, científicos, religiosos, narrativas de costumes, etc.). Em princípio, qualquer gênero pode ser incluído na construção do romance, e de fato é muito difícil encontrar um gênero que não tenha sido introduzido algum dia e por alguém no romance (...). Além disso, existe um grupo especial de gêneros que desempenham no romance o mais importante papel constitutivo e às vezes determinam por si sós e de forma direta a construção do todo romanescos, criando variedades peculiares do gênero de romance. São eles: a confissão, o diário, a descrição de viagens, a biografia, a carta e alguns outros gêneros. Todos esses gêneros podem não só integrar o romance como sua construção essencial, mas também definir a forma do romance como um todo (romance-confissão, romance-diário, romance em cartas, etc.) (BAKHTIN, 2015, p. 108-109).

Ainda sobre a heterodiscursividade do romance, Fiorin acrescenta que

Essa literatura carnalizada ocupa-se do presente e não do passado mítico; não exalta a tradição, mas critica-a e opta pela experiência e pela livre invenção; constrói uma pluralidade intencional de estilos e vozes (mistura o sublime o vulgar; usa gêneros intercalares, como cartas, manuscritos encontrados, paródias de gêneros elevados, citações caricaturadas, etc.). Nela, a palavra não representa; é representada e, por isso, é sempre bivocal. Mesclam-se dialetos, jargões, vozes, estilos... (FIORIN, 2018, p. 98).

¹² Segundo a Nota à edição brasileira do livro *Teoria do romance III: O romance como gênero literário*, o ensaio foi originalmente apresentado em 1941 e publicado pela primeira vez na revista *Vopróssi Literaturi (Questões de Literatura)* em 1970.

Diante do que foi exposto e discutido, pode-se responder à questão formulada parágrafos atrás dizendo que a peculiaridade específica do gênero romanesco, segundo a teoria bakhtiniana, são a dissonância e o heterodiscurso, que penetram no discurso romanesco e formam nele um harmonioso sistema literário. A estilística adequada a essa peculiaridade é estilística sociológica.

A dialogicidade social interna do gênero romanesco requer que se revele o contexto social concreto do discurso que determina toda a sua estrutura estilística, a sua “forma” e o seu “conteúdo”, e ademais determina não por fora mas de dentro: porque o diálogo social soa em todos os seus elementos, sejam “conteudísticos”, sejam “formais” (BAKHTIN, 2015, p. 77).

Em suma, os elementos teóricos aqui trazidos nos dão condições de pensar o nosso objeto, isto é, as relações entre dois conjuntos de obras – a literatura bíblica e a literatura graciliânica – tanto em termos de dialogismo quanto de parodização. Sustentados nessas bases conceituais, procederemos neste capítulo a análise das relações dialógicas e paródico-travestizantes entre o romance *Caetés*, romance de estreia de Graciliano Ramos, e o *Eclesiastes*, um dos oito livros poético-sapienciais da Bíblia católica.

3.2 Dialogismos entre a obra romanesca de Graciliano Ramos e a Bíblia

A análise da trajetória do escritor Graciliano Ramos, especialmente concentrados em sua formação intelectual, nos mostra que a Bíblia ocupou um lugar central entre os livros que compuseram a sua predileção, não por motivos necessariamente devocionais, já que era ateu, e sim pelo valor literário do bimilenário conjunto de livros. Uma vez demonstrado como o estudo da Bíblia constituiu as suas disposições literárias, analisaremos agora como esse *habitus* bíblico conformou a obra do romancista, isto é, como a obra romanesca graciliânica dialogou com os textos bíblicos, tanto fazendo referência quanto estruturando a sequência de produção ao modo da sequenciação canônica e classificação exegética dos evangelhos. Deve-se ter em mente, quanto a esta última hipótese, que não se quer dizer que Graciliano tenha produzido a sua obra com tal intenção, de modo consciente. Contudo, considerando que os *habiti* são incorporações inconscientes, torna-se bastante plausível supor uma relação mais íntima entre narrativas bíblicas e narrativas graciliânicas, incluindo esse aspecto. Os dados recolhidos e analisados reforçam empiricamente essa possibilidade.

Segundo Bakhtin (2017, p. 14), “(...) uma obra não pode viver nos séculos futuros se de certo modo não reúne em si também os séculos passados”. A obra romanesca de Graciliano,

entronizada entre os clássicos da literatura brasileira, traz consigo, entre outras, a carga das narrativas da Bíblia, o maior *best-seller* de todos os tempos, com cerca de cinco bilhões de exemplares vendidos e distribuídos pelo mundo¹³, estando também ligada à origem da imprensa e do mercado livreiro¹⁴. Outro fato relevante é que “o livro mais lido em todo o mundo” (MALZONI, 2016, p. 11), livro que “não se abre aos soberbos e, que também não se revela às crianças; humilde no começo, mas que nos leva aos píncaros e está envolto em mistério, à medida que se vai à frente” (SANTO AGOSTINHO, 1984, p. 65), se constitui em escrituras sagradas para as diversas tradições cristãs, variando o seu cânone conforme cada tradição.

O cânone da Bíblia católica, como a que pertenceu a Graciliano Ramos, inclui setenta e três livros, sendo quarenta e seis componentes do Antigo Testamento, com base na *Septuaginta*¹⁵ – a tradução feita para o grego por cerca de setenta sábios judeus em Alexandria, no Egito, antes do fechamento do cânone hebraico do judaísmo – e vinte e sete componentes do Novo Testamento. A Bíblia oriunda da Reforma Protestante possui sessenta e seis livros ao todo. O que há em comum em todos os cânones – afora o hebraico, mas incluindo os das Igrejas ortodoxas e o da Igreja etíope –, são os relatos sobre a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo, chamados de *evangelhos*, palavra oriunda do grego *εὐαγγέλιον*, que significa “boa-nova” ou “boa notícia”. Há vários outros relatos desse tipo, como os atribuídos a Tomé e a Maria Madalena, embora considerados apócrifos. Os evangelhos comuns a todos os cânones cristãos são os de Mateus, Marcos, Lucas e João. Do ponto de vista da crítica textual, esses livros se agrupam em dois conjuntos, conforme Demarchi:

o primeiro, chamado de “Evangelhos sinóticos”, agrupa os textos de Mateus, Marcos e Lucas, enquanto o segundo compreende o texto de João. O nome “sinóticos” vem de *synopsis* e significa “visão em conjunto” e indica o fato de que esses três textos relacionam-se intimamente em sua composição literária, apresentando uma mesma sequência narrativa e narrações muito semelhantes, embora também possuam contradições entre elas (DEMARCHI, 2015, p. 22).

Esse esquema de classificação, aplicado ao estudo da obra romanesca de Graciliano Ramos, nos permite igualmente agrupá-la em dois conjuntos: o primeiro, composto pelos

¹³ Cf. GUINNESS WORLD RECORDS. **Best-selling book**. Disponível em: <<https://www.guinnessworldrecords.com/world-records/best-selling-book-of-non-fiction>>. Acesso em: 2 maio 2020.

¹⁴ A Bíblia foi a primeira obra produzida pela prensa de Gutenberg, inventor de uma técnica inovadora de impressão que promoveu uma revolução cultural na Europa, a partir de meados de 1455, permitindo a produção de livros impressos em massa. Antes disso só havia livros manuscritos.

¹⁵ Essa versão, canônica para o catolicismo desde o século I d.C., incluiu textos não inclusos na Bíblia hebraica farisaica. A Reforma Protestante excluiu do seu cânone os textos não correspondentes aos escritos em hebraico.

romances sinóticos – *Caetés* (1933), *S. Bernardo* (1934) e *Angústia* (1936) –, e o segundo, composto por *Vidas secas* (1938), que, assim como o evangelho de João, “é bem distinto dos anteriores, na linguagem e no conteúdo” (VASCONCELLOS, 2014, p. 1292). Os romances sinóticos graciliânicos são narrados em terceira pessoa, por homens com disposições literárias, tendo como lugar cidades alagoanas definidas. *Vidas secas* é o único narrado em terceira pessoa, sem um lugar definido – sabemos apenas que se trata de uma paisagem do semiárido nordestino. Contudo, esses são traços de distinção bastante generalizados.

S. Bernardo e *Angústia* não trazem tantas referências explícitas a passagens bíblicas como em *Caetés* – que será analisado numa seção particular, mais à frente –, mas elas existem, como metáfora da visão de mundo dos narradores-personagens. Em *S. Bernardo*, o narrador é o fazendeiro Paulo Honório, homem de negócios, pragmático, que também se arrisca como escritor memorialista. Paulo Honório aprendeu a ler na cadeia, usando, além de carta de ABC e almanaques, uma Bíblia, mas não numa católica – uma “de capa preta, dos bodes” (G. RAMOS, 2019c, p. 132), como eram pejorativamente chamados os protestantes pelos sertanejos, católicos em maioria. Assinale-se que, ocupado em acumular capital, Paulo Honório não tem preocupações com o “outro mundo”, e adapta a religião aos seus interesses de proprietário, de patrão: “Admito Deus, pagador celeste dos meus trabalhadores, mal remunerados cá na terra, e admito o Diabo, futuro carrasco do ladrão que me furtou uma vaca de raça” (G. RAMOS, 2019c, p. 163). Oliveira e Rodrigues (2020, p. 31) identificaram que, ironicamente, os nomes dos personagens de *S. Bernardo* têm alguma relação com a Bíblia: “Seu Ribeiro em relação ao progresso; d. Glória em relação a sua situação financeira; Paulo em relação ao Apóstolo e o título em relação ao Santo Bernardo de Claraval”. Seu estudo acrescenta que “o nome de Madalena seria uma exceção a este procedimento”, e propõe a leitura dos nomes Paulo Honório e Casimiro Lopes em relação com o cangaceiro histórico Casimiro Honório “especulando que a incorporação psíquica do narrador se confunde com a apropriação capitalista do personagem”.

Finalmente, em *Angústia*, temos o terceiro protagonista com disposições literárias: Luís da Silva, funcionário público e, nas horas vagas da noite, jornalista e escritor. Num processo autoanalítico, Luís vive o amargo e contínuo desencanto consigo mesmo e com o mundo. Motivado pelo ciúme e pelo ódio ante o fracasso que lhe significa a vida, ele trama a satisfação de um desejo. Como ele confessa: “Enfim desejava matar um homem que me roubava o sono” (G. RAMOS, 2019a, p. 140) – ou seja, o seu rival e antípoda Julião Tavares. Do ponto de vista da técnica adotada por Graciliano na feitura de *Angústia*, Candido escreveu que

Como em *Caetés* e *S. Bernardo*, a narrativa é na primeira pessoa; mas só aqui podemos falar pròpriamente (*sic*) em monólogo interior, em palavras que não visam interlocutor e decorrem de necessidade própria. Nos dois primeiros, temos nítida separação entre a realidade narrada e a do narrador, mesmo quando (em *S. Bernardo*) êste (*sic*) se impõe à narrativa; em ambos, os figurantes são respeitados como tais e as cenas apresentadas como unidades autônomas. Em *Angústia*, o narrador tudo invade e incorpora tudo à sua substância, que transborda sôbre (*sic*) o mundo (CANDIDO, *op. cit.*, p. 35).

Remoendo pulsões assassinas, Luís da Silva dialoga com uma passagem bíblica através de uma frase que se repete de formas distintas pelo texto: “O espírito de Deus era levado sobre as águas” (G. RAMOS, 2019a, p. 138), “O espírito de Deus boiava sobre as águas” (*Ibid.*, p. 138-139) e “O espírito de Deus deixava de boiar sobre as águas” (*Ibid.*, 140). A parodização se dá aqui com o segundo versículo do primeiro capítulo do *Gênesis*, que diz que “um vento de Deus se agitava sobre a superfície das águas”. Salla nos recorda de que

em outro trecho do romance, diante da litografia de uma “santinha bonita”, o protagonista retoma o Deus vingativo e violento do Antigo Testamento, “que incendiava cidades”, como meio de questionar o quanto a humanidade estaria se tornando “pulha” e, em certo sentido, justificar o impulso primitivo do assassinato que viria a cometer. Portanto, se conhecia e fazia uso do texto e de imagens da Bíblia, Luís da Silva recusava a religião como “sustentáculo da ordem, uma necessidade social”, recorrendo ao crime como meio de tentar apagar seus recalques e sua dor (SALLA, *op. cit.*, p. 97).

Se nos romances sinóticos de Graciliano Ramos a referenciação à Bíblia se dá pelo dialogismo entre passagens explícitas do texto sagrado e as situações vivenciadas pelas personagens, em *Vidas secas* encontramos similaridades outras com a forma de narrar bíblica. Híbrido de conto e crônica, *Vidas secas* encerra o ciclo romanesco de Graciliano, todo ele inserido na explosão nordestina no mercado editorial brasileiro, na década de 1930.

De qualquer modo, é o último dos seus livros de ficção e contrasta com os anteriores por mais de um aspecto. Parece que, fatigado da brutalidade esterilizante de Paulo Honório e do niilismo corruptor de Luís da Silva, quis oferecer da vida uma visão, sombria, é verdade, mas não obstante limpa e humana. Fabiano é um esmagado, pelos homens e pela natureza; mas o seu íntimo de primitivo é puro. Temos a impressão que êsse (*sic*) vaqueiro taciturno e heroico (*sic*) brotou do segundo capítulo d’*Os Sertões*, onde Euclides da Cunha descreve a retidão impensada e singela do campeiro nordestino (CANDIDO, *op. cit.*, p. 39).

Almeida e Silveira (2015) identificam em *Vidas secas* as aproximações e distanciamentos que a obra guarda em relação ao *Gênesis* e ao *Êxodo*, especialmente com a história da família de Jacó/Israel, sua fuga para o Egito por causa da fome, o estabelecimento na nova terra (cf. Gn. 37–50), a opressão de sua descendência e seu processo de libertação, com

consequente retorno à Terra Prometida (cf. Êx. 1– 40). Ambas apresentam famílias que se veem obrigadas a deixar as suas terras, por razões que escapam ao seu controle, buscando melhores condições de vida alhures, mas acabam encontrando a opressão em terra alheia. No quadro 2, comparamos alguns excertos do relato sobre a família de Jacó com algumas passagens do primeiro capítulo de *Vidas secas*, intitulado *Mudança*.

Quadro 2 – Comparação entre trechos da narrativa da fome em *Vidas secas* e no *Gênesis*

Narrativa graciliânica no capítulo <i>Mudança</i> , em <i>Vidas secas</i> , sobre a fome que abateu Fabiano e sua família	Narrativa bíblica do <i>Gênesis</i> sobre a fome que abateu Jacó e sua família
“(…) a fome apertara demais os retirantes e por ali não existia sinal de comida” (p. 9).	“A fome cobriu toda a terra” (Gn. 41, 56).
“Tinha andado a procurar raízes à toa: o resto da farinha acabara, não se ouvia um berro de rês perdida na catinga (p. 9).	“A fome apertava na terra. Quando acabaram os cereais que haviam trazido do Egito, o pai deles lhes disse: ‘Voltem lá para comprar um pouco de comida’” (Gn. 43, 1-2).
“Num cotovelo do caminho avistou um canto de cerca, encheu-o a esperança de achar comida, sentiu desejo de cantar” (p. 10).	“Entretanto, quando eles repetiram tudo o que José lhes havia dito e quando viu os carros que José tinha mandado para buscá-lo, o espírito de Jacó, pai deles, se reanimou” (Gn. 45, 27).
“A fazenda renasceria – e ele, Fabiano, seria o vaqueiro, para bem dizer seria dono daquele mundo” (p. 14).	“Israel ficou habitando a terra do Egito, na região de Gessen. Aí adquiriu propriedades, multiplicou-se e tornou-se muito numeroso” (Gn. 47, 27).

Fonte: Elaboração do autor.

É interessante notar o papel que tem o sonho nos dois relatos, mesmo que o “sonho” no sentido bíblico não pertença ao mesmo campo semântico do “sonho” no sentido *vidassequiano*. No bíblico, José, filho injustiçado de Jacó, que depois se tornou governante do Egito, é um sonhador com habilidades concedidas por Deus para interpretar os sonhos dos outros. É o sonho no sentido das imagens e fantasias que vêm à mente durante o sono. No relato graciliânico, todos sonham: Fabiano, sinha Vitória, os dois meninos inominados (diversos dos filhos de Israel que foram para o Egito tinham, contudo, uma identidade conhecida e listada no começo do livro do *Êxodo*) e até a cachorra Baleia. Mas o sonho aqui tem o significado de devaneio, quimera, utopia.

Sem intervenção divina, Fabiano e sua família sonham com uma possibilidade de melhora em suas condições de vida. A esperança também está presente no texto bíblico. Entretanto, há uma interferência de Deus para retirar qualquer insegurança relacionada à falta de pujança na nova terra.

(...)

Neste sentido, a esperança da família de Fabiano difere da apresentada no texto bíblico. Concatenado à natureza, o sertanejo pensava nessa mudança como algo natural. Ela fatalmente ocorreria dado o ciclo experienciado por ele em sua profunda relação e conhecimento da terra (ALMEIDA e SILVEIRA, *op. cit.*, p. 24).

Os dados aqui levantados reforçam empiricamente o argumento das relações dialógicas entre a obra romanesca de Graciliano Ramos e a Bíblia, ou da influência desta sobre aquela. Com a garantia dessa possibilidade teórica, passaremos à análise do dialogismo entre *Caetés* e o livro poético-sapiencial do *Eclesiastes*, através da chave analítica bakhtiniana de *parodização*.

3.3 A parodização do *Eclesiastes* em *Caetés*

Em *Ficção e confissão*, texto de Antonio Candido que apresenta a edição de *Caetés* publicada em 1961 pela Livraria Martins, o sociólogo associa o romance, publicado em meio ao surto nordestino no mercado editorial brasileiro, “ao galho já sedição do pós-naturalismo, cujo medíocre fastígio foi depois de Machado de Assis e antes de 1930” (CANDIDO, 1961, p. 11). No posfácio da edição mais recente, de 2019, Luís Bueno explica que “Foi exatamente a partir de sua vinculação com a moda naturalista que se construiu uma tradição de leitura que dá a impressão de que *Caetés* é um livro menos interessante do que de fato é” (BUENO in G. RAMOS, 2019b, p. 279). Para este crítico literário, essa tendência de ler o livro se deveu por se projetar sobre ele o interesse pelo coletivo, típico do naturalismo, transformando os personagens em tipos meramente representativos de maneiras de ser e de agir socialmente:

Mais importante do que constatar essa opção pela primeira pessoa, desviante em relação ao modelo naturalista, é saber quem é esse João Valério, já que nele se conjugam o que há de mais irredutivelmente individual e mais abrangentemente social na existência humana. É ele o palco em que o indivíduo e corpo social atuarão em pé de igualdade, de tal forma que é impossível saber o que deriva de sua constituição psicológica e o que vem da posição que ocupa na sociedade de Palmeira dos Índios (*Ibid.*, p. 280).

Envolta em um dos mais comentados casos da descoberta de um escritor qualificado na história da literatura brasileira (ele realmente tinha o romance na gaveta, como desconfiou o editor Augusto Frederico Schmidt após ler os famosos relatórios do Prefeito de Palmeira dos Índios ao Governo do Estado de Alagoas), a obra foi recebida pela crítica literária, à época da publicação, pela abordagem humana e realista dos tipos sociais representados pelas personagens, se pode observar no quadro 3, na qual estão agrupados trechos de comentários que sintetizam o espírito da leitura feita no campo literário, “cujo princípio era encontrar coerência social nas características das personagens romanescas” (SILVA FILHO, 2010, p. 108).

Quadro 3 – Amostras de comentários críticos sobre *Caetés*, à época de sua publicação.

AUTOR	COMENTÁRIO CRÍTICO
Agripino Grieco	Difícilmente (<i>sic</i>) alguém se sairia tão bem da liquidação final de suas principais personagens. Exatamente como na vida besta que todos vivemos: o amor de João Valério e Luíza vem não se sabe como, vai-se não se sabe como.
Aurélio Buarque de Holanda Ferreira	Que admirável fixador de typos (<i>sic</i>), o autor de <i>Caetés</i> (<i>sic</i>)! No meio de uma galeria bem vasta, sabe ele conduzir-se com rara segurança, dando sempre de cada personagem os traços próprios, característicos, fazendo-os viver realmente dentro da narrativa. A conversa
Jorge Amado	A gente sae (<i>sic</i>) da leitura desse livro, livro de uma realidade pasmosa, com o contentamento de ter descoberto um romancista, porém mal satisfeito com a humanidade. Quanta gente ruim... Eles são assim mesmo, a gente bem sabe. Nenhum heroe (<i>sic</i>) desperta simpatia. João Valério, Luiza, Nazareth, Adrião, o padre, o promotor, quanta gente insignificante, má, pernicioso. [...] Livro rico sob todos os aspectos que esteja encarado, livro verdadeiro, coloca Graciliano Ramos, ao meu ver, na frente de todos os outros romancistas que surgiram nesses últimos anos.
José Lins do Rego	Neste romance intenso e forte, a vida é sempre um fardo a carregar, as suas mulheres, quando não são velhotas de fogo morto, são mulheres indecisas ou hystéricas (<i>sic</i>), mas todas deste mundo. Ninguém neste livro doloroso vá atrás de campos floridos, das almas abertas, dos corações generosos. Todo ele é um depoimento da miséria humana, da fraqueza dos homens, dos caracteres em decomposição. [...] O Brasil do interior, de cidades pobres, de cidades marcadas de indigência <i>physica</i> (<i>sic</i>) e pauperismo, se acha no <i>Caetés</i> (<i>sic</i>) como em nenhum livro da nossa literatura. [...] O livro de Graciliano Ramos trouxe ao Brasil que se descobre e acorda a contribuição de um mundo que cae (<i>sic</i>) em pedaços. Não há nada que sirva ali: nenhum homem nenhuma mulher a olhar para cima, a estremecer de felicidade. E o peor (<i>sic</i>) é que tudo aquilo é verdade crua e certa. E ainda querem afirmar que no Brasil só os proletários sofrem o peso da vida. Estes brasileiros do <i>Caetés</i> (<i>sic</i>) teem (<i>sic</i>) direito também à revolução.
Mario Marroquim	É a vida, é o aspecto humano do assumpto que deve ser observado, ser fixado com segurança e com honestidade. [...] O escritor preocupou-se com os typos, com a vida, com os aspectos real e humano de seus personagens.
Mucio Leão	No romance vemos também o ambiente de pequenas intrigas das cidades do interior brasileiro, cheias de competições políticas obedecendo a chefetes deshonestos (<i>sic</i>) e torpes. Em taes (<i>sic</i>) meios, os representantes da polícia e da justiça podem ser tomados como verdadeiros índices da mentalidade geral.

Osório de Olivares	Como Paulo Prado, no Prefácio da Paulística, Graciliano Ramos podia dizer de seu “Cahetés” (<i>sic</i>) ‘este é um livro de estudos regionais’. Para escrevê-lo, para torná-lo arte, ele não precisou ‘desfigurar inteiramente, a obra frágil e transitória da natureza’, como quer o autor de Personagens de Romance. Os seus typos (<i>sic</i>) são reais nos livros como ele os viu.
--------------------	---

Fonte: Adaptado de Silva Filho (2010).

João Valério é um comerciário e aspirante a escritor, que deseja também, através da atividade literária, obter reconhecimento e angariar poder simbólico na cidadezinha morigerada, ao mesmo tempo em que se consome de amor por Luísa, mulher de Adrião, seu patrão. Remoendo esse desejo carnal que conflita com os valores morais da sociedade católica, Valério faz uma reflexão sobre a obediência a um dos mandamentos da lei que se crê dada por Deus a Moisés, que trata inclusive do pecado da concupiscência, ordenando: “Não cobice a casa de seu próximo, nem a mulher, nem o servo, nem a serva, nem o boi, nem o jumento, nem coisa alguma que pertença a seu próximo” (Êx. 20, 17). Questiona o narrador:

Que culpa tive eu? Certamente era melhor que não existisse aquela paixão; mas desde que existia, paciência, eu não podia arrancá-la. E por causa do mandamento de um bárbaro, que teve a desfaçatez de afirmar que aquilo vinha do Senhor, não iria eu, civilizado e guarda-livros, conservar-me em abstinência, amofinar-me no deserto (G. RAMOS, 2019, p. 177).

Valério não é economicamente desprovido, a ponto de passar necessidades, mas também não é proprietário e nem bacharel, condições que lhe garantiriam boa colocação no seu meio. Para adquirir o almejado poder simbólico – poder que produz e confirma significados, que cria realidades (BOURDIEU, 1989) – e, conseqüentemente, *status* elevado, Valério investe na composição de um romance histórico inacabável sobre os caetés, cujas personagens eram construídas com características de conhecidos seus na cidade.

As referências a passagens bíblicas aparecem, como se viu no excerto derradeiro, carnavalizadas no romance. A primeira, vem através da fala de padre Atanásio, provavelmente baseado na figura real do padre Macedo, que se expressava por meio de frases truncadas, investindo contra outra personagem, Miranda Nazaré: “– E Tubalcaim, homem, e Jubal, Noé, essa gente da Bíblia? Quem ensinou Noé a fabricar vinho? Ora, o livro do francês... E a torre de Babel, a embrulhada das línguas? São fatos, estão nas escrituras” (G. RAMOS, 2019b, p. 61). A segunda vez em que elas aparecem é novamente no diálogo entre o padre e Nazaré, acrescentando-se a voz do mentiroso Nicolau Varejão:

– Tudo isso está muito bem, mas, digam lá o que disserem, a caridade é a caridade, e ninguém me tira disto. Os senhores não ignoram que o Evangelho... Perfeitamente, o Evangelho, e por que não? O Evangelho! Uma revista que li... Afinal a revista não influi no caso. Mas veja a história da mulher adúltera, seu Miranda. Veja a cena em casa de Simão, o fariseu. Veja o bom samaritano.

– Qual fariseu! bradou Nazaré. Qual samaritano? Não há samaritano, o que há é uma súcia de vagabundos que exploram a gente e merecem cacete. E chegou a propósito o Nicolau Varejão, que vai falar sobre o bom samaritano.

– Hem? que samaritano? inquiriu Nicolau Varejão entrando. Quem é ele?

– Um bodegueiro que mora na banda de lá do açude, explicou o Miranda. Existiu antigamente na Palestina e forneceu assunto a São Lucas. Mas faz muito tempo, foi noutra encarnação.

Nicolau, que tem medo do Vigário, não gostou da pilhéria e enrugou a cara, resmungando evasivas covardes. Não conhecia São Lucas, sempre fora bom católico, assim Deus o ajudasse, e espiritismo era com o farmacêutico (*Ibid.*, p. 88).

Como o seu criador, o ficcional João Valério também possui um exemplar das Escrituras, com uma função mais de caráter econômico do que de leitura espiritual: “Retirei a Bíblia da gaveta e procurei dinheiro entre as páginas do Eclesiastes, que é o meu cofre” (G. RAMOS, 2019b, p. 55). Na leitura de Salla (*op. cit.*, p. 96),

Por um lado, essa imagem-síntese do livro sagrado como “cofre” insinua a riqueza da obra: a frase lapidar “nada de novo sob o sol” do Eclesiastes orientará a trajetória de Valério, que, ao fim, se reconhece como um índio caeté, ou seja, um selvagem com uma camada de verniz por fora, movido pela mesma e imperativa vaidade, responsável por igualar todos os homens no caminho para a morte. Por outro lado, tal uso da Bíblia como caixa-forte reforça explicitamente a lógica do dinheiro que governa as ações do personagem em seu desejo de ascender social e economicamente para além de qualquer ensinamento religioso.

Capítulos adiante, o narrador de *Caetés* atenta para uma passagem do livro bíblico, que lê como uma mensagem para si:

Fui buscar ao quarto o chapéu e a bengala. Como tinha a carteira desprovida, retirei a Bíblia da gaveta, procurei dinheiro entre as folhas do Velho Testamento. Enquanto me fornecia, li: “E achei que mais amarga do que a morte a mulher, a qual é laço de caçadores, o seu coração rede, as suas mãos cadeias”.

E a minha tristeza aumentou, porque a rede em que por muito tempo me debati deixara fugir a presa por entre as malhas. E as cadeias, que desejei arrastar, tinham-se afrouxado de repente, abandonando-me, livre e inútil, junto a uma velha que chorava por um menino de chapéu de palha (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 155).

A parodização do *Eclesiastes* se explicita adiante, quando João Valério se encontra com padre Atanásio, e os dois, após os reclamos de cansaço do segundo, começam a fuxicar acerca do pedido de casamento que o promotor dr. Castro fez a Clementina. João Valério comenta o caso citando a fala bíblica de Coélet, do jeito que a entendeu:

Lembrei-me do período lido vinte minutos antes:

- A mulher é laço de caçador. Tem coração de rede e cadeias. É do Eclesiastes.
- No Eclesiastes há isso? perguntou o vigário espantado.
- Mais ou menos. Uns beliscões nas mulheres. Muito justos.

O padre Atanásio questiona então, aos risos, se João Valério teria sido vítima de alguma peça pregada pela namorada. Diante da negativa do interlocutor, e exprimindo seus pensamentos truncados, ele acrescenta:

Pois, meu filho, se o Salomão escreveu aquilo, não procedeu bem. Ora, dizia o doutor Angélico... (ou Santo Agostinho, não me lembro...) que todos os homens... Não, é outra coisa. Enfim, Salomão foi um rei femeeiro. É verdade que Santo Antônio e muitos anacoretas, na Tebaida... Mas isto não tem importância, porque houve outros, e dos maiores... Jesus Cristo mesmo não desprezava as mulheres. Veja aquela história do poço, a samaritana tirando água. É bonito. Veja Marta e Maria, as irmãs de Lázaro, um bando delas. A redoma de bálsamo! É lindo. E S. Francisco de Assis, onde foi que algum dia ele disse mal das mulheres? E S. Francisco é um mundo, S. Francisco é tudo. Quando se fala em S. Francisco, Salomão se esconde (G. RAMOS, 2019, p. 156-157).

Nessa paródia, em que João Valério faz uso da fala de Coélet, temos uma sofisticada ironia, pois, além de citar o texto não exatamente como foi escrito, o narrador cita o trecho de uma obra bíblica que denuncia a vaidade justamente para se envaidecer de seus conhecimentos bíblicos diante do padre. “Vaidade das vaidades”.

Na derradeira vez em que se faz referência direta ao *Eclesiastes* no romance, João Valério narra: “Várias vezes peguei a Bíblia para tirar dinheiro, e o livro sempre se abriu no Eclesiastes, mostrando-me a frase de Salomão enjoado. Repetindo-a, senti uma atroz amargura. Uvas verdes. Que me importava Salomão?” (*Ibid.*, p. 167). Diante da importância que esse livro bíblico tem na construção narrativa do romance graciliânico, como se pode observar a partir das comparações aqui feitas, é conveniente objetivá-lo histórica e literariamente, com o fim de aprofundar as relações dialógicas entre essas obras.

3.3.1 Uma crítica à sabedoria tradicional: o contexto histórico-literário do *Eclesiastes*

Mesmo sendo considerado um pecado passível de excomunhão pela Igreja (cf. SANCTA SEDIS..., 1911, p. 317), há no coração da Bíblia, como observa o comentador Jean-Yves Leloup (2019, p. 59), uma “estranha apologia ao aborto que parece questionar a bondade do Criador e dos ‘procriadores’ feitos à sua imagem”. No livro do *Eclesiastes*, o autor afirma que “Mais vale um punhado de tranquilidade do que dois punhados de trabalho e de vento que passa” (Ecl. 4, 6). Comentando a passagem, Adolpho Wasserman (in SALOMÃO, REI DE

ISRAEL, 2012, p. 14) interpreta ser “preferível que a alma permaneça em seu ‘repouso celeste’ do que vir ao mundo e experimentar ‘dois punhados de labuta’”. Em suma, se a existência é inevitavelmente sofrimento, seria melhor, então, não nascer. Amar nossos filhos seria impedir que eles nasçam e livrá-los do fardo de existir – portanto, de sofrer.

Por conta de afirmações tão radicais, muitos críticos consideram o *Eclesiastes* o livro mais pessimista da Bíblia. Bazzaglia, um dos tradutores da *Nova Bíblia Pastoral*, afirma ser, contudo, injusta tal consideração. Segundo ele, “o *Eclesiastes* são reflexões críticas e realistas de uma época de instabilidade, quando a Palestina estava sob o domínio do império grego dos ptolomeus, cujo centro se encontrava no Egito” (BAZZAGLIA, 2014, p. 816). Classificado no conjunto dos livros chamados sapienciais – como *Jó*, *Salmos*, *Provérbios*, *Cântico dos Cânticos* ou *Cantares de Salomão*, *Sabedoria* e *Eclesiástico* –, o *Eclesiastes* foi escrito por volta do século III a.C. por um mestre chamado Coélet – em hebraico: קֹהֶלֶת (*Qohelet*) –, que se dedica a “buscar a sabedoria, observando todas as tarefas que se realizam na terra” (Ecl. 8, 16). O primeiro versículo do livro é seu título original: “Palavras de Coélet, filho de Davi, rei em Jerusalém” (Ecl. 1, 1). Coélet foi associado por rabinos israelitas a um mais velho, mais sábio e mais realista rei Salomão, que o teria composto em idade avançada, após ter experimentado alguma dor profunda. Balancin (2002, p. 1070), tradutor do *Eclesiastes* na *Bíblia de Jerusalém*, afirma, porém, que “essa atribuição é mera ficção literária do autor, que põe suas reflexões sob o patrocínio do mais ilustre dos sábios de Israel”. O fato é que a palavra Coélet não é um nome próprio, mas expressa um nome de ofício: “aquele que fala na assembleia”, o “professor”, o “pregador”. Em hebraico, “assembleia” se diz *qahal*. Em grego, se diz Εκκλησία (*Ekklesia*), termo que designava a principal assembleia da democracia ateniense, raiz da palavra *igreja*. Daí a origem do nome do livro em línguas latina e portuguesa (respectivamente *Ecclesiastes* e *Eclesiastes*).

Assim, o Qohelet é aquele que convoca, que chama, que reúne. Lutero traduzirá em alemão por “*der Prediger*”, o pregador, e alguns, vendo que o livro é mais consagrado a uma busca filosófica do que a uma exortação moral, preferirão o título de “Pensador”, aquele que reúne seus pensamentos e suas experiências na morada do ser que é a linguagem. “E apliquei o meu coração a esquadrihar, a informar-me com sabedoria (*hokmah*) de tudo o quanto sucede debaixo do céu” (Qohelet, I, 13). (LELOUP, 2019, p. 28).

Com apenas doze capítulos, o *Eclesiastes* é definido por alguns estudiosos, como o teólogo luterano Gerard von Rad (1998), como um “testamento real”, gênero literário originário das antigas instruções egípcias. Outros, como o carmelita Roland Edmund Murphy (1981)

consideram que o *Eclesiastes* se trata de uma obra híbrida de tratado e coleção de máximas e advertências alternadas por longas reflexões nas quais o autor demonstra e conclui sua tese.

Geralmente ele prefere inserir a “reflexão” com expressões próprias, como, por exemplo: “Dediquei-me a investigar” (1,13; cf. 1,17; 8,16); ou mais simplesmente: “compreendi que” (1,17; 3,12). Às vezes ele narra uma história para confirmar sua tese (cf. a “história exemplar”: 4,13-16; 9,13-16) (LORENZIN, 2020, p. 95).

Balancin diz que é de comum acordo entre todos que a autoria do epílogo do livro, correspondente ao capítulo 12, versículos 9-14, se deve a duas diferentes mãos: “uma (9-11) é a de um discípulo fervoroso; a segunda (12-14), de um judeu piedoso que exorta a temer a Deus e a observar seus mandamentos” (BALANCIN, *op. cit.*, p. 1070). Ele acrescenta que precisam ser recusadas as aproximações da obra com correntes filosóficas de matriz helenista, como o estoicismo, o epicurismo e o cinismo, escolas com as quais Coélet teria tido contato através do Egito helenizado, por conta da distância da mentalidade do autor com a dos pensadores gregos, afirmando ser mais válido se considerar o paralelo com obras egípcias e mesopotâmicas milenares de sabedoria, como o *Diálogo do desesperado com sua alma* (também chamado de *Disputa entre um homem e seu Ba*), que trata de um homem extremamente infeliz com a vida, os *Cantos do harpista*, e a *Epopéia de Gilgamesh*.

Lorenzin (*op. cit.*), entretanto, localiza paralelos entre o *Eclesiastes* e a poesia e a filosofia popular helênica. O estudioso franciscano afirma que o *Eclesiastes*, “livro muito pequeno, mas desconcertante”, retrata o espírito iluminista do primeiro período helenístico, especialmente em algumas formas linguísticas, como, por exemplo, as noções gregas de “destino” como *moîra* e de “fortuna”/“sorte” como *týque*, além da ideia latina de *carpe diem* e de que, após a morte, o espírito humano ascende aos céus:

Quase em cada versículo existem paralelos na poesia e na filosofia popular grega. Sublinha-se, porém, que Coélet reelaborou com olho crítico e com uma originalidade criativa estes estímulos novos provenientes de fora, confrontando-os com a tradicional doutrina sapiencial judeu-oriental. Parece que a obra já circulasse por volta de 150 a.C., a julgar pela datação dos fragmentos hebraicos do livro, descobertos em Qumran. Não se encontram referências ao tempo dos Macabeus. Portanto, é provável que o livro tenha sido escrito entre 250 e 190 a.C. (LORENZIN, *op. cit.*, p. 92).

A escrita do livro se situa, portanto, no período grego da história palestina, compreendido entre 333 e 63 a.C., “período em que a Palestina, submetida aos ptolomeus, é atingida pela corrente humanista, sem conhecer ainda o despertar da fé e da esperança que ocorreu no tempo dos Macabeus” (BALANCIN, *op. cit.*, p. 1071).

Ora, por volta do século V, mercadores gregos estabeleceram as primeiras rotas comerciais entre as ilhas gregas e a costa oriental mediterrânea, assimilando as culturas dessas regiões, como, por exemplo, o papel e a escrita alfabética dos fenícios.

Mesmo com a modificação dos desenhos das letras, o som delas continuava uma corruptela semítica (alfa, beta, gama etc.). Dessa forma, vemos que a penetração comercial grega abriu caminho para a posterior conquista militar (OROFINO, MAZZAROLO e SCHLAEPFER, 2019, p. 94).

Tal conquista foi alcançada pela Macedônia, reino da periferia da Grécia Clássica, que estendeu sua hegemonia sobre o mundo grego após o declínio das πόλεις (*poleis*) de Atenas e Esparta. Alexandre Magno, filho de Felipe II, expandiu o domínio desse mundo até o Vale do Rio Indo, após a vitória sobre Dario III, em 331 a.C., e a consequente conquista do Império Persa – um território que abrangia desde o Egito até a Índia – em 326 a.C. Três anos depois, Alexandre morreu na Babilônia, aos 33 anos, sem deixar herdeiros e abrindo uma crise sucessória que colocou em guerra seus generais – os διάδοχος (*diadokos*). Por volta do ano 301 a.C., houve um acordo tácito de divisão do vasto império entre os beligerantes sobreviventes, fazendo surgir assim os reinos conhecidos como *estados helenizados*: “antigas formações sociais tributárias, governadas por uma elite grega com visão socioeconômica escravagista, controlando o campo a partir de uma cidade dominante, a *pólis*” (OROFINO, MAZZAROLO e SCHLAEPFER, 2019, p. 95). O Egito, que, assim como a Palestina, havia ficado nas mãos do General Ptolomeu Lagos, se tornou o maior exemplo disso. O Egito helenista passou a ser governado a partir de uma única πόλις (*pólis*): Alexandria, cidade fundada por Alexandre em 331 a.C. Ptolomeu I se coroou faraó do Egito com o título grego de Σώτηρ (*Soter*), o “salvador”, adotando um princípio tributário de divinização do governante – costume até então estranho aos gregos. As posições e hierarquias governamentais helenísticas estabelecidas no Egito tiveram algumas nomenclaturas que mais tarde seriam incorporadas pelo Império Romano e pelo cristianismo:

Os macedônios dividiram então o Egito em pequenas unidades administrativas, chamadas *dioceses*. À frente de cada unidade destas, o governo central colocava três funcionários: um *estrategós*, responsável pela guarnição militar, um *dioiketes*, que era responsável pela administração civil, e um *episkopos*, o funcionário responsável pela supervisão dos serviços e a comunicação entre a unidade administrativa e o governo central. Este sistema foi mantido pelos romanos quando o Egito foi conquistado por eles em 35 a.C. Posteriormente os romanos adotaram esse sistema em todo o seu império (OROFINO, MAZZAROLO e SCHLAEPFER, 2019, p. 96).

A antiga província persa da Judeia sofreu uma mudança administrativa radical sob o domínio ptolomaico, se transformando numa *etné*, isto é, um território com autonomia religiosa, com uma população predominante de judeus, governado por um *etnarca* (sumo sacerdote), por sua vez nomeado pelos macedônios. A união entre poderes civil e religioso foi trágica para a família sacerdotal sadoquita, composta pelos descendentes de Sadoc – primeiro sumo sacerdote a servir no Templo construído por Salomão –, pois, pelas leis do Pentateuco, esse cargo era hereditário. Dentro do novo ordenamento jurídico grego, passou a ser um cargo de confiança do rei, e seu aspirante deveria comprar o posto num leilão. Foi a transformação da disputa pela liderança num balcão de negócios onde venceria quem desse o maior lance.

Outra mudança fundamental nas relações sociais da Judeia helenizada se deu na economia, com a monetarização do comércio, que fez o escambo diminuir gradativamente e visibilizou o lucro através da popularização do dinheiro, que passou a circular nas aldeias mais remotas da *etné*, que continuavam, em obediência ao sistema de dízimos estabelecido no livros bíblicos do *Levítico* e do *Deuteronômio*, levando a sua produção agrícola para o Templo de Jerusalém, que, agora atrelado ao comércio internacional dominado por Alexandria, lucrava com a venda dessa produção. Com parte do dinheiro arrecadado, eram pagos impostos ao governo central, e o restante era depositado no Templo, que se firmava como um banco estatal, alvo de saques dos macedônios nas crises financeiras resultantes de inúmeros conflitos com Roma. Com a implantação da propriedade privada da terra e do trabalho escravo nos moldes do sistema helênico, definiu o velho e tradicional sistema de propriedades familiares e surgiram, sobretudo na Galileia, os latifúndios, desestruturando totalmente o estilo de vida das aldeias. Na implementação desse sistema, os ptolomeus contavam com o apoio da família palestinese dos tobíadas, que explorava o povo arrecadando tributos pesados e controlava o comércio, a economia e a política na região.

Enquanto o povo – constituído por uma massa de camponeses oprimidos pela perda de direitos e pela drenagem de seus recursos por meio de uma bitributação (pagamento de dízimos ao Templo e de taxas aos gregos) – passou a encarar esse modelo como “uma fera, terrível, espantosa e extremamente forte” (Dn. 7, 7), a classe dominante, constituída pelos sacerdotes, se beneficiava desse sistema, pois dependia dele para comercializar os bens agrícolas arrecadados pelo Templo. Isso gerou uma série contínua de revoltas populares contra a bitributação, como a vitoriosa Guerra dos Macabeus, entre 167 e 164 a.C., e a fracassada Guerra Judaica, entre 66 e 70 d.C., que só cessaram a partir de 135 d.C., após a transformação

da *etné* em colônia romana. Foi nessa trama histórica que se desenvolveu a literatura bíblica de matriz sapiencial, da qual o livro do *Eclesiastes* é a primeira manifestação¹⁶:

A análise feita pelo Coélet parte do princípio de que a monetarização está ameaçando a vida das aldeias. Sua reflexão começa com pergunta: O que fazer ao ir à casa de Deus? (4,17-21). O livro critica a teologia da retribuição e analisa a estrutura administrativa do império. A realidade da pobreza, da miséria e da injustiça são frutos de uma administração centralizada que suga a produção das aldeias. O rei é tributário da agricultura. O que a aldeia planta vai sustentando toda uma pirâmide cuja base é a aldeia que, com seu trabalho, sustenta a cidade, já que seus produtos são levados para o templo e para o comércio, gerando dinheiro e lucros. Este lucro, por meio de impostos e taxas, acaba nas mãos do rei (cf. Ecl 5,7-8). O que move esta máquina é o “amor ao dinheiro” (5,9) (OROFINO, MAZZAROLO e SCHLAEPFER, 2019, p. 98).

Bazzaglia (*loc. cit.*) acrescenta:

Usando termos comerciais e questionando a sabedoria tradicional, o autor lança dura crítica aos valores que as mudanças na política e na economia estavam produzindo na sociedade. Com os impostos devendo ser pagos em dinheiro, e não mais em produtos, aumenta a distância entre os pequenos proprietários e a elite dominante e latifundiários. Muitos, endividando-se, vendiam-se como escravos. Os valores baseados nos laços familiares vão dando espaço a relações mais individualistas e materialistas, com semelhantes lutando entre si (4,4). Nessa época de mudanças e incertezas, Coélet olha para o povo sofredor com compaixão, e critica como segurança ilusória a lógica econômica dos gregos, fundada no lucro e no acúmulo de riquezas.

Os dados históricos, sociológicos e teológico-literários acerca do contexto da produção e da mensagem dessa obra antiga iluminam o acervo de questões existenciais evocadas em *Caetés*, notadamente os temas da vaidade, da dor provocada pelas desigualdades do mundo, dos limites da sabedoria e da utilidade dos atos humanos.

3.3.2 João Valério como paródia de Coélet

O escritor estadunidense Jeffrey Taylor (2016), que se considera “um ateu com ardente aversão à religião”, afirmou, numa resenha sobre o *Eclesiastes*, encontrar conforto para as agruras da vida na leitura desse livro que influenciou – ele observa – escritores como Shakespeare, Melville, Edith Wharton e Thomas Wolfe; políticos como Lincoln, em seu célebre discurso proferido em Gettysburg, em 1863; e compositores como Peter Seeger, na música

¹⁶ Também foram produzidos no período grego da história palestina o livro do *Eclesiástico* ou *Sirácida*, o apocalíptico livro do profeta *Daniel*, a novela popular de resistência *Judite*, e os dois historiográficos livros dos *Macabeus*. Desses livros, apenas *Daniel* é aceito nos cânones cristãos não católicos. Os outros, conhecidos apenas em grego, isto é, ausentes na Bíblia hebraica mas presentes na *Septuaginta*, são considerados apócrifos em outras bíblias, como a evangélica.

Turn! Turn! Turn! (Volte! Volte! Volte!), cujos versos são quase integralmente retirados *ipsis literis* do poema sobre o tempo (Ecl. 3, 1-8).

Nas palavras de Taylor (*op. cit.*):

My rationalistic, evidence-based worldview hasn't faltered. Luckily, Ecclesiastes barely mentions God. When it does, the words seem almost pro forma, as though the author had suddenly thought, "Hey, I better at least nod to the Lord or they won't put my book in the Bible!"

[Minha visão de mundo racionalista e baseada em evidências não vacilou. Felizmente, Ecclesiastes mal menciona Deus. Quando isso acontece, as palavras parecem quase pro forma, como se o autor tivesse pensado de repente: "Ei, é melhor eu pelo menos acenar para o Senhor ou eles não vão colocar meu livro na Bíblia!"]

O título da resenha de Taylor, à qual pertence o trecho acima, sugere que o *Ecclesiastes* é “um livro da Bíblia que até um ateu pode amar”. A julgar por *Caetés*, como já vimos, ele era um dos preferidos na predileta leitura de Graciliano Ramos. O *Ecclesiastes*, um opúsculo crítico sobre a acumulação, surge em *Caetés* travestido como caixa-forte de João Valério, mas também como referência dos temas que atravessam ambas as obras, como o quadro 4 explicita.

Quadro 4 – Comparação temática entre trechos de *Caetés* e do *Ecclesiastes*

Tema	Trecho de <i>Caetés</i>	Trecho do <i>Ecclesiastes</i>	Comentário
Trabalho, herança e vaidade	“Ora ali estava aquela viúva antipática, podre de rica, morando numa casa grande como um convento, só se ocupando em ouvir missa, comungar e rezar o terço, aumentando a fortuna com avareza para a filha de Nicolau Varejão. E eu, em mangas de camisa, a estragar-me no escritório do Teixeira, eu, moço, que sabia metrificacão, vantajosa prenda, colaborava na <i>Semana</i> de padre Atanásio e tinha um romance começado na gaveta. É verdade que o romance não andava, encrocado miseravelmente no segundo capítulo. Em todo caso sempre era uma tentativa” (p. 14).	“Detesto todo o trabalho com que me afadigo debaixo do sol pois, se tenho que deixar tudo ao meu sucessor, quem sabe se ele será sábio ou néscio? Todavia, ele será dono de todo o trabalho com que me afadiguei debaixo do sol. Há quem trabalhe com sabedoria debaixo do sol; e isso também é vaidade. E meu coração ficou desenganado de todo o trabalho com que me afadiguei debaixo do sol. Há quem trabalhe com sabedoria, conhecimento e sucesso, e deixe sua porção a outro que não trabalhou. Isso também é vaidade e grande desgraça” (Ecl. 2, 18-21).	Coélet e João Valério (e, a bem da verdade, também o criador de João Valério) são inconformados com seus trabalhos. Nos trechos em tela, João Valério lamenta a injustiça de não ter uma posição econômica mais elevada, pelos elementos de vaidade que ostenta, enquanto outras pessoas não precisam de tanto esforço para possuírem riqueza, e Coélet pondera sobre tanto trabalho feito para deixar os frutos para outros.
Fidelidade e Temor de Deus	“– Ah! sim! Murmurou o infeliz. Não crê em Deus. Não crê em nada. E pensar que o tive na conta de filho” (p. 222).	“mas que não há bem para o ímpio e que, como a sombra, não prolongará seus dias, porque não teme a Deus” (Ecl. 8, 13).	Coélet fala da punição para o ímpio, isto é, o infiel, que não teme a Deus. Fé e fidelidade, palavras que têm, no latim, a mesma

			raiz, <i>fides</i> , não são atributos de João Valério, questionado por Adrião sobre se era verdade que ele seria amante de sua esposa, conforme denunciado em carta anônima.
A morte como destino inevitável	“– Tanto faz morrer assim como assado. Tudo é morrer. Crucificado ou de prisão de ventre, em combate glorioso ou na forca – o resultado é o mesmo” (p. 241).	“Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó” (Ecl. 3, 20).	O destino inevitável de tudo o que vive é a morte.
Relações afetivo-conjugais entre homem e mulher	“Gosto da Teixeira. Tem uma linda perna, uns lindos olhos, várias habilidades, e é alegre como um passarinho. No silêncio do meu quarto, penso às vezes que a vida com ela seria doce. E digo a mim mesmo que ainda podemos ter quatro filhos vermelhos, fortes e louros. Parece-me que vou casar com a Teixeira” (p. 271).	“Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias de vaidade que Deus te concede debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol” (Ecl. 8, 9).	João Valério parece seguir o conselho de Coélet ao reconsiderar a possibilidade de desfrutar a vida com uma mulher amada.
Juventude	“O criado preto! ‘Diga a seu Valério que venha comer.’ Isto a mim, a mim que era... Procurei alguma coisa que eu fosse. Não era nada, realmente, mas tinha boa figura e os caetés no segundo capítulo. E vinte e quatro anos, a escrituração mercantil, a amizade de padre Atanásio, vários elementos de êxito” (p. 119).	“Alegra-te, jovem, com tua juventude, sê feliz nos dias da tua mocidade, segue os caminhos do teu coração e a visão dos teus olhos, saibas, porém, que sobre todas as essas coisas Deus te convocará para o julgamento” (11, 9).	Para João Valério, a juventude é um “elemento de êxito”, um dos motivos de sua vaidade racista – ele fica indignado pelo fato de Luísa não ter lhe falado pessoalmente e enviado o recado por meio de um empregado da casa. Para Coélet, a juventude é motivo de alegria, mas ela exige uma responsabilidade, pois haverá prestação de contas desses dias a Deus.
A lida com a culpa	“A minha culpa realmente não é grande, pois estão vivos numerosos homens que certas infidelidades molestem. E sou incapaz de sofrer por muito tempo” (p. 271).	“Um pecador sobrevive, mesmo que cometa cem vezes o mal” (Ecl. 8, 12).	Ambos reconhecem que é possível continuar a vida, mesmo sendo uma vida desgraçada.
Dificuldade na criação literária	“Esta inconstância que me faz doidejar em torno de um soneto incompleto, um artigo que se esquiva, um romance que não posso acabar” (p. 274).	“Além disso, meu filho, fica atento: fazer livros é um trabalho sem fim, e muito estudo cansa o corpo” (Ecl. 12, 12).	Coélet fala num tom de aconselhamento paternal sobre o que João Valério experimenta no exercício da escrita literária. Fazer livros é “um trabalho sem fim”, e <i>Caetés</i> é justamente um livro que não chega a ser finalizado.
A sabedoria do pobre	“Se Pedro Antônio, Balbino, pobres diabos que	“E eu digo:	Tanto Coélet quanto João Valério lamentam a não

	por aí vivem, soubessem exprimir-se, quantos pontos de contato” (p. 276).	Mais vale a sabedoria do que a força, mas a sabedoria do pobre é desprezada e ninguém dá ouvidos às suas palavras” (Ecl. 9, 16).	valorização da sabedoria do pobre.
--	---	--	------------------------------------

Fonte: Elaboração do autor.

Ao refletir sobre as contradições da realidade, experimentadas na própria vida, Coélet expressa um espírito crítico radical, inconformado. “Vaidade das vaidades”, ou “ilusão das ilusões, tudo é ilusão” e “corrida atrás de vento”, denuncia o autor bíblico. Até a tentativa de compreender as coisas é ilusória, pois “escapa como fumaça, deixando o angustioso sentimento de vazio” (*Ibid.*, p. 817). Esses dados sobre Coélet nos mostram que a escolha desse livro obedece a um propósito de Graciliano na construção da personalidade de João Valério. Como o autor bíblico, o narrador-personagem de *Caetés* tenta dar um sentido à sua existência, mas não o encontra nem nas suas próprias palavras. “Quanto mais palavras, mais ilusão” (Ecl. 6, 11), diz Coélet. “Admiração exagerada às coisas brilhantes, ao período sonoro, às miçangas literárias, o que me induz a pendurar no que escrevo adjetivos de enfeite, que depois risco...” (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 275), confessa João Valério sobre seu afã de ser escritor, isto é, um homem que lida com as palavras, um sacerdote das letras. “O amor? A alegria? O prazer? O Qohelet nos diz que ele ‘tentou’ tudo isso e muito mais, e que tudo isso se revelou, a curto ou a longo prazo, ‘sem ganho’, ‘inútil’” (LELOUP, *op. cit.*, p. 58). Segundo Bazzaglia (*op. cit.*, p. 817), “Coélet é todo ser humano inconformado, que busca a explicação da própria vida e nunca se dá por satisfeito”. João Valério é esse ser humano. João Valério é também esse Coélet.

4 LOGOS E ÁGAPE: DO CORPUS IOHANNEUM A VIDAS SECAS

“Comovo-me em excesso, por natureza e por ofício, acho medonho alguém viver sem paixões.”

GRACILIANO RAMOS

Se os romances sinóticos graciliânicos – como temos chamado, ao longo deste trabalho, os três romances de Graciliano Ramos narrados em primeira pessoa – trazem consigo a marca da utopia como não-realização (os protagonistas falam de seus desejos e devaneios, embora não os realizem de fato), o Quarto Romance graciliânico, *Vidas secas*, realiza os devaneios e desejos dos protagonistas dos romances de outrora. Para verificar essa hipótese, analisaremos neste capítulo o *corpus* romanescos graciliânico, interpretando-o à luz da literatura bíblica de matriz efésio-cristã, sobretudo a partir dos conceitos joaninos de *Logos* e *Ágape*.

4.1 A palavra criadora (*Logos*) e o amor divinal (*Ágape*) na literatura efésio-cristã

4.1.1 O *corpus iohanneum* como experiência comunitária de produção literária

A literatura joanina – ou *corpus iohanneum* – é composta de cinco livros do Novo Testamento vinculados ao nome do apóstolo João: o Quarto Evangelho, três epístolas católicas e o *Apocalipse*. Além da linguagem, do estilo e do modo de pensar, os textos do *corpus iohanneum* se unem pela insistência no testemunho do “Discípulo Amado”. Segundo Doglio (2020, p. 15), “O Evangelho é a principal obra desse conjunto; ele preserva as riquezas cristológicas e eclesiais da tradição ligadas à testemunha ocular, o discípulo do Senhor, garante da verdade evangélica”.

Pela Bíblia, sabemos que João, assim como seu irmão Tiago, foi um dos Doze discípulos que conviveram com Jesus, de quem receberam o apelido de *Boanerges*: “filhos do trovão” (cf. Mc. 3, 17), provavelmente por expressarem um grande fervor, somado a um comportamento impulsivo – como quando requisitaram privilégios a Jesus, indignando os demais colegas (cf. Mc. 10, 35-45), ou quando questionaram Jesus sobre se poderiam fazer descer fogo dos céus para consumir uma aldeia de samaritanos que os havia maltratado (cf. Lc. 9, 54).

Eles eram filhos de Zebedeu (cf. Mc. 1, 19), proprietário de uma companhia de pesca no Lago da Galileia, e Salomé, uma das “Três Marias” que testemunharam o martírio de Jesus

(cf. Mc. 15, 40 e Mt. 27, 56). João e Tiago foram inicialmente seguidores de João Batista (cf. Jo. 35-37), e se tornaram, junto com Simão Pedro – provavelmente seu amigo (cf. Mc. 1, 29) e certamente sócio na atividade pesqueira (cf. Lc. 5, 10) –, os discípulos que compuseram, dentre os Doze, o círculo mais íntimo de Jesus, estando presentes com ele em quatro ocasiões principais: na reanimação da filha de Jairo (cf. Mc. 5, 33), na transfiguração no Monte Tabor (cf. Mc. 9, 1-10), no Monte das Oliveiras, onde foram ouvintes privilegiados do discurso escatológico (cf. Mc. 13, 3-4), e durante a agonia no Horto das Oliveiras (cf. Mc. 14, 33). Lucas diz que João e Pedro foram designados por Jesus para preparar a ceia pascal (cf. Lc. 22, 8). Em *Atos dos Apóstolos*, continuação do *Evangelho segundo Lucas*, João é colocado ao lado de Pedro na lista dos Onze¹⁷, não mais sendo referido em sua relação parental com Tiago – este colocado agora de par com André (cf. At. 1, 13). Daí por diante, quando João reaparece nos *Atos* é sempre ao lado de Pedro: quando curam um deficiente físico (cf. At. 3, 1. 3. 4), quando Pedro faz um discurso ao povo (cf. At. 3, 11), quando são presos (cf. At. 4, 19), e quando se tornaram missionários entre os samaritanos (cf. At. 8, 14). O narrador dos *Atos* informa ainda o julgamento dos sacerdotes do sinédrio acerca de ambos: *ἀγράμα και ιδιώται* (*agráma kai idiótai*) – “iletrados e sem posição social” (At. 4, 13). Nas cartas de Paulo de Tarso, que encontrou o trio de apóstolos pescadores por volta do ano 49 d.C., João é mencionado apenas uma vez, ao lado de Pedro e Tiago, como “coluna” da Igreja em Jerusalém (cf. Gl. 2, 9).

Note-se que no *corpus iohanneum* – com exceção do *Apocalipse*, mas sem maiores esclarecimentos (cf. Ap. 1, 5) – o nome de João nem aparece designando diretamente um dos discípulos. *Atos de João*, texto apócrifo do Novo Testamento, datado do século II e de autoria de Leucio Carino, apesar de não ser usado como documento historiográfico sobre João por seu teor legendário, tem importância por trazer dados que corroboram com a tradição antiga sobre o apóstolo mais moço de Jesus. Esse texto afirma, inclusive, que João teria se refugiado em Mileto e, posteriormente, em Éfeso, após os turbulentos eventos políticos que culminaram na destruição de Jerusalém pelos romanos.

Externamente à Bíblia, há outras fontes da Antiguidade que garantem a existência de João. Cronologicamente, o primeiro documento relativo ao autor de um texto joanino é o *Diálogo com Trifão*, de Justino, o Mártir (100-165 d.C.), filósofo da fase apologética da Patrística¹⁸, que viveu em Éfeso e conheceu pessoalmente João, a quem identificou com um

¹⁷ O grupo dos apóstolos estava desfalcado: Judas Iscariotes, ainda não havia sido substituído por Matias, que ficou com a vaga deixada pelo traidor de Jesus (cf. At. 1, 15-26).

¹⁸ Dá-se o nome de Patrística à filosofia desenvolvida pelos *Padres da Igreja*, isto é, os primeiros pensadores cristãos, num período de transição da Antiguidade para a Idade Média. Ela pode ser dividida em algumas fases: a

dos apóstolos de Cristo e autor do *Apocalipse* (cf. JUSTINO, 1995, p. 117). Outro portador dessa viva tradição é Ireneu (130-202 d.C.), bispo de Lião, que ainda menino alcançou o ancião Policarpo (69-155 d.C.), bispo de Esmirna – uma das Igrejas asiáticas destinatárias do *Apocalipse* –, que em sua juventude foi discípulo de outro ancião, João, que, por sua vez, em sua mocidade, foi discípulo de Jesus (cf. IRENEU DE LIÃO, 1995, p. 121). A esses elos da tradição apostólica se junta Papias, bispo de Hierápolis, do qual não restou documentação biobibliográfica além das citações nas obras de Ireneu e de Eusébio, bispo de Cesareia – o primeiro historiador do cristianismo, que viveu entre os séculos III e IV d.C. Segundo Eusébio, citando Ireneu, Papias foi ouvinte de João e companheiro de Policarpo no discipulado joanino (cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, 2000, p. 166). Mas Papias – a quem Eusébio (*op. cit.*, p. 168) atribuiu, num tom depreciativo de seus livros, “pouca inteligência” – menciona dois “Joões”: um, que seria o discípulo de Jesus, e outro – não citado posteriormente por nenhum outro autor – qualificado como “o presbítero”, a quem associou, com base no julgamento de Dionísio Alexandrino, a autoria do *Apocalipse*. Ele ainda defendia, baseado tão-somente no que ouvira dizer, a existência de dois túmulos de João em Éfeso. Mas, até o presente, pesquisas arqueológicas só localizaram uma única catacumba com esse nome na região (cf. DOGLIO, *op. cit.*, p. 21). As declarações de Papias, ainda que através de outrem, demonstram que nem entre os antigos houve unanimidade em se afirmar que o autor do Quarto Evangelho e o apóstolo fossem a mesma pessoa, embora essa tenha sido a tese majoritariamente aceita desde aquela época.

Em sua *História Eclesiástica*, Eusébio traz também o apontamento de Policrato, bispo da Igreja de Éfeso, em carta ao papa Vítor I (186-197 d.C.), na qual atesta a importância da Igreja efésia como guardiã da tradição apostólica: “Igualmente João, o que reclinou sobre o peito do Senhor, foi sacerdote e usou a lâmina de ouro (*pétalon*), foi mártir¹⁹ e mestre; seu corpo repousa em Éfeso” (POLICRATO *apud* EUSÉBIO DE CESARÉIA, *op. cit.*, p. 155).

Com base nos testemunhos da tradição antiga, Doglio faz uma reconstrução hipotética da trajetória de João, após sua saída de Jerusalém:

primeira, que abrange o primeiro século do cristianismo, é a dos *Padres Apostólicos*, que inclui os apóstolos João e Paulo de Tarso. A segunda fase, na qual se inscreve Justino, é caracterizada pela defesa da fé cristã diante da filosofia e cultos “pagãos” – daí ser chamada de *apologética*. A partir do século III irão surgir os grandes sistemas filosóficos de matriz cristã, tendo seu ápice nos trabalhos de Santo Agostinho (354-430 d.C.), o maior expoente da Filosofia Patrística.

¹⁹ O termo grego *μάρτυς* (*mártys*), traduzido aqui como “mártir”, também pode ser traduzido como “testemunha”. Conta-se que, dos Doze, e com a exceção do suicida Judas, João foi o único a não morrer assassinado. Há uma lenda que diz que ele chegou a ser atirado em um caldeirão com azeite fervente e saiu milagrosamente ileso, mas não há nenhum vestígio histórico desse martírio (cf. DOGLIO, *op. cit.*, p. 27).

Tendo chegado à Ásia Menor, viveu por algumas décadas em Éfeso, onde floresceu uma comunidade de fiéis que o chamava de “discípulo do Senhor” – um título importante que o distingue nos textos de Irineu – e o considerava “o discípulo que Jesus amava”. Ele era a testemunha autorizada do ensinamento original de Jesus e provou ser um mestre excepcional, capaz de liderar uma importante escola cristã; tendo atingido uma idade muito avançada, era conhecido como o Ancião e sua influência foi grande em toda a região e além (DOGLIO, *op. cit.*, p. 27).

No Quarto Evangelho, e somente nele, há essa personagem misteriosa que tradicionalmente, desde os teólogos patrísticos, é tida como a representação do próprio evangelista: “ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς” (“o discípulo a quem Jesus amava”), isto é, o Discípulo Amado. Isso coloca João num lugar de afeição maior, da parte de Jesus. Esse discípulo – misterioso por não ter no *corpus iohanneum* características outras além de ser amado por Jesus – é citado em apenas quatro episódios, e somente no Quarto Evangelho:

- 1) na última ceia, reclinando a cabeça ao peito do mestre (cf. Jo. 13, 23);
- 2) ao pé da cruz, quando recebe e acolhe, dali por diante, a mãe de Jesus como sua (cf. Jo. 19, 26-27);
- 3) na Páscoa, correndo com Pedro para ver o túmulo de Jesus vazio (cf. Jo. 20, 2-3); e
- 4) no epílogo, quando é o primeiro a reconhecer Jesus ressuscitado (cf. Jo. 21, 7) e depois de Pedro pedir a Jesus esclarecimentos sobre o destino do outro discípulo (cf. Jo. 21, 20-21), ao que Jesus respondeu: “Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me” (Jo. 21, 22).

Embora o “Discípulo Amado”, sem nome e sem face – como um totem ou painel turístico com rosto vazado, onde qualquer pessoa pode encaixar seu próprio rosto e posar para uma fotografia – possa representar a comunidade eclesial que deriva de Jesus, crido como Cristo, e continua sua missão, os argumentos modernos que se opõem a identificá-lo com o evangelista João não são suficientes para refutar os testemunhos patrísticos externos e nem os dados internos ao evangelho joanino. Para Doglio (*op. cit.*, p. 42),

É impossível estabelecer a identidade do autor real e histórico, que materialmente espalhou a narrativa joanina: o Discípulo Amado pode ter começado a composição do texto e pessoalmente escrito muitas páginas evangélicas como resultado de seu anúncio de testemunho, mas durante o período de setenta anos que separam a Páscoa de Cristo da última redação do Quarto Evangelho, é provável que outras pessoas também tenham trabalhado em diferentes épocas e ambientes; certamente alguém elaborou a edição final publicada após a morte da testemunha ocular. A figura literária do evangelista pode, portanto, ser realizada por pessoas mais históricas, desde o

Discípulo Amado até o último redator: esses colaboradores hipotéticos são pessoas muito ligadas à testemunha original, que aceitaram sua pregação e mantiveram a tradição dentro da comunidade joanina, expressando-se sempre em nome do “nós” eclesial.

Portanto, a ligação do nome de João a esses escritos não significa que tenha sido ele o seu único escritor, embora seja a ele atribuída a autoria. Convém aqui reproduzir o que diz Malzoni, comentando o Quarto Evangelho, acerca dessas categorias distintas – escritura e autoria –, comumente confundidas:

Quando se vai tratar da autoria do Evangelho segundo João, é preciso começar com uma distinção que vale também hoje, e que valia ainda mais na Antiguidade: o conceito de “autor” não coincide exatamente com o conceito de escritor. O conceito de autor está mais próximo do conceito de autoridade, isto é, autor é quem dá autoridade a um escrito e não necessariamente quem o escreveu (MALZONI, 2018, p. 19).

O *Cânone Muratoriano*²⁰, o mais antigo sumário conhecido dos livros canônicos do Novo Testamento, escrito num latim rudimentar, afirma que João é o autor do Quarto Evangelho, e acrescenta uma informação valiosa sobre seu trabalho literário:

quarti euangeliorum iohannis ex decipolis cohortantibus condiscipulis et eps suis dixit conieiunate mihi. odie triduo et quid cuique fuerit reuelatum alterutrum nobis ennarremus eadem nocte reuelatum andreae ex apostolis ut recogniscentibus cuntis iohannis suo nomine cuncta describeret (CÂNONE MURATORIANO, 2022).

[O quarto dos Evangelhos é o de João entre os discípulos. Enquanto seus codiscípulos e bispos insistiram com ele, ele disse: “Jejuai comigo a partir de hoje por três dias e o que será revelado a cada um de nós, digamos um ao outro”. Naquela mesma noite, foi revelado a André, entre os apóstolos que, enquanto todos avaliavam a exatidão deles, João, em seu próprio nome, escrevia todas as coisas.]

O códice revela o caráter coletivo da produção do *corpus iohanneum*: João foi a figura central de uma experiência comunitária de elaboração literária, o porta-voz de um ambiente eclesial que modernamente se convencionou chamar de *comunidade joanina* ou *comunidade do Discípulo Amado*, no contexto seminal do cristianismo. De acordo com Orofino, Mazzarolo e Schlaepfer (*op. cit.*, p. 141):

O apóstolo João foi como que um símbolo para o cristianismo asiático. (...) O Evangelho de João apresenta vários elementos que apontam para um culto em torno da figura de Jesus. Entre seus primeiros seguidores Jesus era chamado de rabi. O modelo referencial era o de um mestre, intelectual e ao mesmo tempo orientador. Os

²⁰ Escrito originalmente em Roma no século II d.C. por um autor desconhecido, o fragmento – uma cópia do século IV – ganhou esse nome por ter sido publicado no século XVIII por Ludovico Antonio Muratori.

evangelhos sinóticos (Marcos, Mateus e Lucas) apresentam o Jesus de Nazaré, ou o “filho do homem”, evitando tudo o que se aproxime de um “culto da personalidade”. No evangelho de João já encontramos Jesus deixando-se declarar como o “filho de Deus”.

No Quarto Evangelho, a história de Jesus se funde, sem se confundir, com a história da comunidade que o produziu: a narrativa retoma episódios da vida de Jesus e, simultaneamente, reflete a face da comunidade que é ventre gerador e destinatária desses escritos. Apesar de muitas reconstruções – todas elas hipotéticas, por falta de dados objetivos e pelo fato de a única fonte ser o próprio *corpus* –, não é fácil reconstruir com precisão a configuração social da comunidade joanina. A mesma dificuldade, como vimos, é encontrada ao se tentar reconstruir precisamente a biografia e a trajetória social de João. Teria sido a comunidade joanina um grupo sectário e exclusivista em conflito com o mundo? Ou uma confraria filosófica, como as “escolas” gregas, metodicamente comprometida com a pesquisa teológica? Pouco se pode dizer quanto a isso. No entanto, Doglio apresenta algumas características fundamentais dessa comunidade, situando-a em seu contexto histórico-cultural:

A comunidade joanina é marcada por uma multiplicidade de esferas culturais, porque, a partir de seus escritos, emerge que ela é tanto judaica quanto helenística, inserida na múltipla variedade do judaísmo do século I e guardiã de *uma* específica tradição cristã em diálogo com os (sic) outras. Além disso, sua história, que durou mais de setenta anos, passou por lugares e tempos díspares, impossibilitando falar de um único ambiente geográfico e cultural. Com base na pouca informação disponível, podemos distinguir duas fases principais no desenvolvimento da tradição joanina, reconhecendo o ponto de virada na transferência de Jerusalém para Éfeso por volta do ano 70: a primeira fase nasce e é formada no ambiente palestino, aramaico e hierosolimita, onde a testemunha iniciou seu trabalho de evangelização; a segunda vê a realização completa da obra literária em um ambiente judaico-helenístico da diáspora, inserida no contexto problemático da cultura greco-romana (*Ibid.*, p. 29).

Ora, se parte do trabalho teológico-filosófico-literário da comunidade joanina foi desenvolvida em Éfeso – antiga colônia helênica da região da Jônia e berço da filosofia grega – durante o período romano, ela não se furtou ao diálogo com as diversas doutrinas em circulação naquele ambiente. Com uma população formada por pessoas de diferentes origens, Éfeso era uma espécie de “capital” da Anatólia – ou Ásia Menor (hoje território da Turquia) – sendo então o segundo maior centro urbano do mundo, atrás apenas de Roma, e vista, ao lado de Alexandria, como uma das mais belas cidades do Império. Famosa pelo templo dedicado à deusa Ártemis – listado como uma das “sete maravilhas” do mundo antigo –, a politeísta Éfeso sediou uma das primeiras comunidades cristãs, como atestam os *Atos dos Apóstolos*, a *Epístola aos Efésios* e o *Apocalipse*.

Segundo o narrador de *Atos*, o cristianismo chegou a Éfeso quando Paulo, em viagem àquela metrópole, converteu, por imposição de mãos, doze homens que haviam recebido o batismo de João Batista (cf. At. 19, 1-6). Depois de três meses falando com intrepidez na sinagoga, “discutindo e tentando persuadir sobre o Reino de Deus” (At. 19, 8), Paulo se irritou com os “empedernidos” e “incrédulos” que “falavam mal do Caminho diante da assembleia” (At. 19, 9a), juntou os discípulos “com os quais entretinha-se diariamente na escola de Tiranos” (At. 19, 9b) e fundou uma igreja na cidade, onde passou entre dois ou três anos (cf. At. 19, 10 e At. 20, 31) realizando pregações, curas (cf. At. 19, 11-12) e promovendo a queima de livros de magia com o valor estimado em cinquenta mil peças de prata (cf. At. 19, 18-19).

Sobre o crescimento da comunidade cristã efésia, é digna de nota a pisa que sete exorcistas ambulantes, filhos do Sumo Sacerdote judeu, levaram de um homem do qual tentaram expulsar um espírito mau em nome do Jesus proclamado por Paulo. O espírito mau disse que conhecia a Jesus e Paulo, mas não aqueles exorcistas, e os botou para correr aos farrapos. O acontecimento causou temor em judeus e gregos de Éfeso, estimulando a expansão da comunidade (cf. At. 19, 13-20).

Ainda conforme a narrativa lucana, a comunidade cristã de Éfeso teve de lidar com um motim de ourives. Um certo Demétrio, fabricante de nichos de Ártemis em prata, liderou outros profissionais do ramo numa revolta contra Paulo, acusando-o de desencaminhar uma multidão considerável não somente em Éfeso, mas em quase toda a Ásia, ao pregar que não eram deuses os objetos feitos por mãos humanas, desacreditando a profissão do artesão, pondo risco o seu ganha-pão, e perigando despojar de majestade “aquela que toda a Ásia e o mundo veneram” (At. 19, 27). Uma tumultuada reunião para tratar da questão foi realizada no teatro da cidade: “Uns gritavam uma coisa, outros outra. A assembleia estava totalmente confusa, e a maior parte nem sabia por que motivo estavam reunidos” (At. 19, 32). O chanceler da cidade acalmou a aglomeração, que se desfez logo em seguida. Paulo deixou Éfeso após esse tumulto, e tomou o rumo da Macedônia (cf. At. 20, 1). Em Mileto, prevendo o cativo, ele convocou os anciãos de Éfeso para uma comovente despedida, uma vez que habitava nele a certeza de que nunca mais se reveriam (cf. At. 20, 17-38).

A *Epístola aos Efésios*, apesar do título, não se destina somente aos cristãos de Éfeso: é mais universal, dirigida a toda a Igreja (SILVA, 2009). Assim como ocorre na construção textual do *corpus iohanneum*, é provável que essa carta tenha sido escrita pela escola paulina, que atribuiu a autoria a Paulo, que já teria sido executado, a mando de César Nero, antes da escritura dessa carta. Em todo caso, o título da epístola é sinal do prestígio e da importância de Éfeso no mundo cristão.

O *Apocalipse* faz menção direta a quem se destina: as congregações joaninas de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia, todas próximas e sob o domínio da primeira (cf. Ap. 1, 4 – 3, 22). O número dessas igrejas (sete) tem aqui um significado simbólico (como é próprio da linguagem desse livro), evocando a ideia de totalidade e, portanto, o caráter universal de sua mensagem.

A província romana da Ásia e o culto contexto efésio representam, assim, o quadro histórico em que se encontra a Igreja do Apocalipse, que, na segunda metade do século I d.C. experimenta muitas situações de conflito tanto externamente como em seu próprio interior (DOGLIO, *op. cit.*, p. 221-222).

O contexto cultural do helenismo originou uma crise na comunidade joanina, em seu último período de existência. Essa crise, muito grave, foi causada por uma corrente que pretendia distinguir o Jesus terreno e o Cristo celestial, talvez sob a influência das disputas filosóficas em torno das ideias gregas de imutabilidade e impassibilidade divina. Ao mesmo tempo em que o Quarto Evangelho era elaborado como depósito escrito da pregação da testemunha garante da tradição cristã – isto é, o Discípulo Amado –, a nova ameaça enfrentada pela comunidade joanina, sob o risco de fragmentar-se devido a disputas internas, levou à redação das três epístolas universais e do *Apocalipse*, por volta do final do século I, época da cruel perseguição aos cristãos perpetrada pelo imperador Domiciano (51-96 d.C.). Depois do ano 98 – como sugere a cronologia de Ireneu, que diz que o seguinte aconteceu depois da ascensão de Trajano (53-117 d.C.) ao trono –, desapareceu a última testemunha de Jesus entre os Doze que com ele conviveram diretamente.

Com a morte do mestre, a comunidade joanina, que não era uma seita autônoma, não tendo mais razão de existir de uma maneira distinta, rapidamente se dissolveu, entregando à grande Igreja os valiosos resultados literários que produzira. Em pouco tempo, todo o mundo cristão conheceu e aceitou a literatura joanina como Escritura (*Ibid.*, p. 33).

Ao longo das sete décadas que envolveram a reflexão, a redação e a edição final do *corpus iohanneum*, a Igreja joanina produziu uma literatura que preservou o testemunho da experiência dessa comunidade com Jesus Cristo, figura central de sua fé, dialogando tanto com as tradições judaicas, seu nascedouro, quanto com a *οικουμένη* (*oikouméni*), isto é, todo o “mundo habitado”, numa postura missionária que contradiz a hipótese que sugere que tal comunidade fosse um conventículo cristão ou uma confraria de pensadores de caráter exclusivista: “Não peço que os tire do mundo, mas que os guarde do Maligno” (Jo. 17, 15), diz Jesus através do autor do Quarto Evangelho. Inserida no contexto judaico-helenístico, essa

literatura efésio-cristã incorporou e ressignificou conceitos caros ao pensamento ocidental, como os conceitos de *Λόγος* (*Logos*) e *Αγάπη* (*Ágape*), objetos de nossa reflexão a seguir e depois colocados em diálogo com o *corpus* graciliânico em recorte neste trabalho.

4.1.2 O debate sobre o *Logos* entre os efésios: de Heráclito à comunidade joanina

Um dos atributos que distinguem o Quarto Evangelho dos sinóticos e o torna tão único entre os quatro é a sua linguagem simbólica, típica do *corpus iohanneum*. Elaborado com a intenção de alimentar a fé do crente em Cristo, somente nele, entre os quatro canônicos, encontramos essas autoproclamações de Jesus, que se revela como “Filho Unigênito, que está no seio do Pai” (Jo. 1, 18), através dos seguintes símbolos: o “pão da vida” (cf. Jo. 6, 48), o “pão vivo descido do céu” (cf. Jo. 6, 51), a “luz do mundo” (cf. Jo. 8, 12), a “porta” (cf. Jo. 10, 9), o “bom pastor” (cf. Jo. 10, 14), o “Caminho, a Verdade e a Vida” (cf. Jo. 14, 6), a “videira” (cf. Jo. 15, 1). Jesus é também anunciado como o Cristo esperado através de outros símbolos, proclamados por outras duas vozes: a de João Batista, que o anuncia como o Cordeiro de Deus (cf. Jo. 1, 29), e a do próprio evangelista, no prólogo solene do evangelho (cf. Jo. 1, 1-18): Jesus é apresentado como *Logos*, e a adoção desse conceito coloca a comunidade joanina em diálogo com o mais ilustre pensador de Éfeso: Heráclito, que viveu entre os séculos VI e V a.C.

Antes de apresentarmos a filosofia heraclitiana acerca do *Logos*, ressignificado na filosofia cristã, é importante destacar que o Quarto Evangelho não inova ao trazer à baila bíblica um discurso sobre “a Palavra”. Malzoni (2018, p. 56) supõe que “Para compor o prólogo, é possível que o Evangelista tenha partido de um poema já existente, talvez em aramaico, que celebrava a ‘Palavra de Deus’”. De qualquer modo, se ele não tiver tomado algum poema anterior como ponto de partida de seu texto, é certo que ele se inscreve na tradição do judaísmo, seu ventre originário. No Antigo Testamento, a importância da “Palavra de Deus” é celebrada em diversas passagens, desde o Pentateuco. No *Deuteronômio*, Moisés lembra ao povo de Israel as provações enfrentadas durante os quarenta anos no deserto e diz que tudo o que procede da boca de Deus é alimento:

Ele te humilhou, fez com que sentisses fome e te alimentou com o maná que nem tu nem teus pais conheciam, para te mostrar que o homem não vive apenas de pão, mas que o homem vive de tudo aquilo que procede da boca de Iahweh²¹ (Dt. 8, 3).

²¹ Essa fala mosaica é citada por Jesus em resposta à primeira tentação de Satanás, quando de seu retiro de quarenta dias no deserto, após sair das águas do Jordão (cf. Mt. 4, 4; Lc. 4, 4).

No livro do profeta *Isaías*, a Palavra de Deus cumpre um ciclo similar ao de um fenômeno da natureza:

Como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam, sem terem regado a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar, dando semente ao semeador e pão ao que come, tal ocorre com a palavra que sai da minha boca: ela não volta a mim sem efeito; sem ter cumprido o que o eu quis, realizando o objetivo de sua missão (Is. 55, 10-11).

O movimento, descrito em *Isaías*, da Palavra de Deus que vem, realiza a sua missão e depois volta para Deus, encontra correspondência no evangelho joanino quando diz que Jesus viera de Deus para cumprir a vontade do Pai, e a Deus voltava (cf. Jo. 13, 3). Doglio observa que o prólogo poético-teológico do Quarto Evangelho segue o modelo dos poemas sapienciais veterotestamentários, como os capítulos 8 de *Provérbios* e 24 do *Eclesiástico*, visando a esclarecer, desde o começo até o coroamento, o seu grande tema cristológico: “o homem Jesus Cristo é o *Logos* de Deus, isto é, a revelação pessoal e definitiva” (DOGLIO, *op. cit.*, p. 81). Corroborando com Doglio e acrescentando ao rol de exemplos o capítulo 7 do livro da *Sabedoria* – que, assim como o *Eclesiástico*, só é conhecido na *Septuaginta* –, Malzoni (*op. cit.*, p. 60) diz que “No contexto do judaísmo antigo, portanto, em hebraico, grego e aramaico, a ‘Palavra de Deus’ já era vista como criadora, origem da vida, reveladora de Deus e sabedoria de Deus”. Posto que todo o Novo Testamento foi escrito em *koiné*, dialeto grego que se tornou “a ‘língua universal’ da época, a língua *comum* entre vários povos” (MALZONI, 2009, p. 15), e considerando a matriz judaica do poema que serve de *overture* para o Quarto Evangelho, o *Logos* traduz tanto o termo hebraico דָּבָר (*Dabar*) quanto o conceito bíblico-targúmico מֵמְרָא (*Memra*). Mas, uma vez inserido no ambiente cultural da metrópole efésia, não se pode ignorar a influência, por aproximação ou distanciamento, de Heráclito de Éfeso nessa reflexão.

Apelidado pelo biógrafo Diógenes Laércio (180-240 d.C.) de “o Obscuro”, por conta de sua linguagem enigmática – mas que deveria ser chamado de “o Claro”, segundo o filósofo Martin Heidegger (1973, p. 130), porque o que foi por ele escrito em estilo ocultista “clarifica e faz brilhar a linguagem do pensar” –, Heráclito fez parte da primeira geração de filósofos gregos, conhecida como “pré-socrática”, marcada pela especulação acerca da gênese da *Φύσις* (*Phýsis*) – a Natureza –, da harmonia do *κόσμος* (*kósmos*) – o mundo organizado –, e do princípio fundamental de todas as coisas – a *αρχή* (*arché*). Cada pensador ou grupo de pensadores desse período postulou qual seria essa *αρχή*. Tales de Mileto, por exemplo, fundou a filosofia grega entre os séculos VII e VI a.C. afirmando que tudo era uno e esse tudo era *água*,

não entendida como o elemento físico-químico que bebemos, mas pensada de modo totalizante, como a *Phýsis* líquida da qual tudo deriva e da qual a água que bebemos é apenas uma de suas formas de se manifestar. Como afirmam os historiadores da filosofia antiga Reale e Antiseri (2003a, p. 19), “Com Tales, o *logos* humano rumou com segurança pelo caminho da conquista da realidade em seu *todo*”. Já Heráclito, monista como Tales e outros jônicos, propôs o fogo como princípio único e fundamental, porque o fogo tem o atributo de transformar uma coisa em seu outro, de “distinguir e reunir todas as coisas” (HERÁCLITO, 2017, p. 87), o que é coerente com uma realidade que está sempre em mudança. Enquanto Parmênides de Eléia, em oposição a Heráclito, ensinou que o *ser é e não ser não é* (cf. PARMÊNIDES, 2017, p. 57), que a realidade é imutável e que só aparentemente é que existe o movimento, no pensamento mobilista de matriz heraclitiana tudo é fluxo – *pantha rei*: “tudo flui” – como um rio, no qual ninguém é capaz de tomar banho duas vezes (cf. HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 95), pois, entre o primeiro e o segundo banhos, nem o rio é mais o mesmo, e nem é mais o mesmo quem nele se banha. A *Phýsis* está em constante *devenir*, isto é, um vir-a-ser. Nós somos e não somos. Tudo é e não é. Tudo está sendo.

Os pré-socráticos inauguraram a filosofia como um modo de apreender a realidade através da razão, o que a constitui como um saber racional, portanto mediado pelo *Logos*. Rocha – que afirma ser hoje impossível se discutir a questão do *Logos* em Heráclito sem considerar o comentário de Heidegger acerca dos fragmentos da obra heraclitiana – faz a advertência quanto à dificuldade em se saber o que os pensadores originários pensavam sobre o conceito:

Quanto mais distantes de nós eles se encontram, mais difícil de se determinar se torna o que, para eles, constituía o “a se-pensar”. Ademais a essência do *Lógos* é obscura e o segredo desta obscuridade não está na falta de conceitos adequados, mas nela mesma. É verdade que os lógicos (e para os antigos a *Lógica*, enquanto ciência do pensamento, derivava do *Lógos*) sempre articularam o *lógos* com a palavra, o discurso e a linguagem (ROCHA, 2004, p. 13).

Recuperando o sentido fundamental do conceito, Heidegger diz que, embora polissêmico e tendendo, por isso, à dispersão, o *Logos* tem um sentido fundamental, uma função primária de “fala apofântica”, isto é, uma fala *sobre e acerca de* algo.

O *lóγος* faz e deixa ver (*φαίνεσθαι*) aquilo sobre o qual se discorre e o faz para *quem* fala (*medium*) e para todos aqueles que falam uns com os outros. A fala “deixa e faz ver” *ἀπὸ ...* a partir daquilo sobre o que fala. A fala (*ἀπὸφάντις*) autêntica é aquela *que* retira o *que* diz daquilo sobre que fala, de tal maneira que, em sua fala, a comunicação falada revele e, assim, torne acessível aos outros, aquilo sobre que fala (2015, p. 33).

Antunes (2017) explica que o sentido original de *Logos* não estava ligado somente à noção de *ratio* e *cognitio* da escola pitagórica. Originariamente, *Logos* significa a

a ação de colher, recolher, coletar, ligar, coligar, reunir e ordenar o abstrato, o disperso e o indeterminado dentro de um único sistema concreto, belo, harmônico e perfeito. O λόγος, portanto, é aquilo que recolhe, reúne, governa, ordena, regra, legisla e, assim, universaliza e sistematiza, seja todos os entes seja todas as palavras, dentro de um mesmo cosmos e de um mesmo mundo (ANTUNES, 2017, p. 3).

Acerca do desenvolvimento da noção entre os pré-socráticos, ele acrescenta:

Com Parmênides e Xenóphanes, surge pela primeira vez na história da filosofia a ideia de associar λόγος não mais ao conjunto das atividades manuais e mentais do homem, mas às ideias de verdade e razão, ao λόγος-alétheia, ao λόγος-ratio, ao λόγος-noeîn, ao λόγος-noêma e ao λόγος-légein (*Ibid.*, p. 9).

Com Heráclito, o *Logos* se tornou um conceito técnico na filosofia. O efésio o enunciou como uma entidade universal e independente, que conecta o discurso racional e a estrutura racional do cosmos. Mas o filósofo antigo atribuiu mais nomes ao *Logos* em seus fragmentos. No de número 64, por exemplo, ele o chama de *kerainós* (cf. HERÁCLITO, *op. cit.*, p. 86), que se traduz por “raio”, “relâmpago”, “clarão”, condutor de “todas as coisas que são”. Corroborando com Rocha (*op. cit.*, p. 22),

Já vimos que é, sob os clarões efêmeros dos relâmpagos, que o raio, para dizê-lo com as palavras do próprio Heidegger, “libera o que brilha para a sua aparição”. E esse brilho tem o fulgor dos relâmpagos, vale dizer, “o que ele clarifica, dura enquanto clarifica”. Pois bem, na medida em que as coisas são desveladas, elas são conduzidas para seu destino, ou seja, para a morada de sua essência.

Para fazer a ponte entre o mundo judaico e o mundo grego nessa discussão na qual se envolve a comunidade joanina, deve-se acrescentar a contribuição do historiador Fílon de Alexandria (25 a.C. – 50 d.C.), judeu helenizado que foi contemporâneo de João, e o primeiro pensador a apresentar o *Logos* como “*Logos* de Deus”, distinguindo-o hipostaticamente como “Filho primogênito do Pai incriado”, “Deus segundo”, “Imagem de Deus”, “criador do mundo”.

Além disso, o que é muito importante, o *Logos* de Fílon expressa as valências fundamentais da ‘Sabedoria bíblica’ e da ‘Palavra de Deus’ bíblica, que é a palavra criadora e produtora. Por fim, o *Logos* também expressa o significado ético de palavra que com que Deus guia ao bem”, o significado de “Palavra que salva”. Em todos esses significados, o *Logos* indica uma realidade incorpórea, ou seja, metassensível e transcendente (ANTISERI e REALE, 2003b, p. 33).

Como observa Villas Boas, Fílon, numa atitude epistemológica que ousamos aqui chamar de *decolonial*, apresentou Moisés em sua obra como um futuro modelo de grego. Comentando a obra de Fílon, Villas Boas diz que

Se a importância da filosofia grega se dá porque preparou o mundo para conhecer o *Lógos* (...), é a filosofia mosaica que oferece uma dialética mais adequada. Por exemplo, a “criação pitagórica” de que a matéria original foi moldada pelo *melhor operário* (demiurgo), tendo a si mesmo como arquétipo, é um plágio da sentença bíblica de que “Deus criou o homem à sua imagem e semelhança”, bem como a recomendação de evitar a idolatria e a noção de justiça de “não ultrapassar o jugo” a fim de que “não transgrida a igualdade na distribuição de honra e justiça” (...). Também acusa Platão do mesmo plágio.

Assim, é Moisés “mestre” de Platão para captar a força de Deus (...) cativando para conhecer a vontade da Lei, que permite a purificação de todas as paixões (VILLAS BOAS, 2016, p. 280-281).

Fílon e o movimento filosófico-religioso conhecido por gnose descreveram anteriormente o *Logos* “situando-o numa personalidade confusa e mítica, ‘o segundo deus’” (CALLE, 1985, p. 43). A literatura joanina inovou ao identificar esse *Logos* com a pessoa de Jesus de Nazaré. No primeiro versículo do Quarto Evangelho (cf. Jo. 1, 1), fiel à sua raiz judaica, o evangelista dialoga com o “solene *incipit* da Bíblia” (GALVANO e GIUNTOLI, 2020, p. 29), onde se diz: “בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ” / “*Bereshit Bara Elohim et ha’Shamayim ve’et ha’Aretz*” (“No princípio, Deus criou o céu e a terra”). Mas simultaneamente dialoga com e se insere no debate sobre a *arché* e sobre o *Logos* no mundo grego: “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος” / “*En archē ēn ho Lógos, kai ho Lógos ēn pros ton Theón, kai Theós ēn ho Lógos*”. No trecho inicial do poema, o evangelista apresenta a tese central e tríplice da sua teologia: o *Logos* é preexistente (“No princípio, era a Palavra²²”), o *Logos* guarda relação com Deus (“E a Palavra estava com Deus”), e Deus e *Logos* são consubstanciais (“e a Palavra era Deus”).

O autor pretende dar grande importância ao fato de que no início de tudo há a autorrevelação de Deus, a palavra *arché*, em vez de indicar um início temporal, tem um valor cósmico e metafísico: é o Princípio. Identificando a hipóstase da Sabedoria com o *Logos*, João proclama que no projeto fundamental de Deus havia o seu “expressar-se”. Ademais, esse *logos* está relacionado com Deus em uma orientação pessoal e tem uma natureza divina distinta do Pai, como se dissesse: Deus falava com

²² Na *Vulgata latina*, esta é a tradução do primeiro versículo do Quarto Evangelho: “*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*”. As biblias em língua portuguesa costumam traduzir o termo *Verbum* por *Verbo*, embora “verbo” e “palavra” não sejam obrigatoriamente sinônimos. Concordando com Pimentel (2018), segundo a qual é “fundamental e urgente desestabilizar a normatização discursiva e linguística branca, masculina, rica, cis, heteronormativa, e propor caminhos de variabilidade de uso da língua que escancarem a ficção dominante criada como língua-padrão”, optamos por utilizar *Logos* como *Palavra*, conforme a tradução de Vasconcellos (2014) para a *Nova Bíblia Pastoral*.

Deus. No mistério da vida divina, relacionamento, comunhão e diálogo são elementos fundamentais (DOGLIO, op. cit., p. 81).

Com a emergência do cristianismo no mundo greco-romano, o *Logos* adquiriu o significado *stricto sensu* de “palavra” e “discurso”, sendo que uma das grandes inovações da comunidade joanina à história do pensamento ocidental e para a gênese de uma filosofia cristã foi afirmar esse *Logos* como expressão criativa de Deus, que fez o mundo pronunciando o “*Fiat*” (“Faça-se”) (cf. Gn. 1, 1-26). Segundo Boehner e Gilson (2012, p. 19), na filosofia cristã de matriz joanina, o *Logos* é “Deus e Pessoa”, “pensamento vivo e pessoal de Deus” e “luz do Mundo”. Toda a criação foi mediada pela Palavra de Deus (cf. Jo. 1, 3), produto da razão e da sabedoria divinas – razão e sabedoria que são o próprio Deus.

4.1.3 “Deus é amor”: a assombrosa revelação da teologia joanina

Outra das contribuições mais significativas do gênio grego antigo é a teoria do amor. Na obra de Platão, ponto alto dessa elaboração filosófica, amor é *Eros*, entendido como falta-e-posse, como “força mediadora entre o sensível e o suprassensível” (REALE e ANTISERI, 2003a, p. 150), como busca que faz a alma ascender ao Belo e ao Bom. Mas o *Eros* platônico não é nem belo nem bom, não é perfeito e nem é a perfeição, nem é sábio e nem é a sabedoria. A *sophia* – sabedoria – pertence a Deus, que é sábio, belo e bom. À humanidade cabe desejá-la, buscá-la, embora ela sempre lhe escape. O *Eros* é filósofo, no sentido mais denso da palavra, pois configura o amor do amante que ama e, portanto, deseja, busca a sabedoria. Diante das concepções platônicas de amor como força que conduz ao Belo e Bom, e de *erótica* como caminho alógico para o absoluto, a concepção cristã de amor opera como uma revolução no pensamento ocidental, por afirmar o amor como *perfeito e perfeição*. Esse amor é chamado, em grego, de *Ágape*, palavra que designava também os encontros dos primeiros cristãos em torno do banquete eucarístico.

O *Ágape* cristão é inversamente proporcional ao *Eros* de Platão. No *Eros*, a pessoa amante deseja ser desejada pela pessoa amada; deseja ser o objeto de desejo da outra, tanto quanto a outra é o objeto de seu desejo. Dito de um modo bem simples: o *Eros* exige reciprocidade. No *Ágape*, quanto menos se merece o amor, mais se merece recebê-lo. Se *Eros* é subida, o *Ágape* é descida. Se *Eros* é conquista, *Ágape* é dom gratuito. Se o *Eros* é *cupiditas* (concupiscência), o *Ágape* é *caritas* (caridade). Se o *Eros* é o amor humano, o *Ágape* é o amor divino. Se *Eros* encontra seu limite na exigência de ser também e igualmente amado, o *Ágape* é o amor ilimitado, infinito e incondicional.

A noção de *Ágape* é uma inovação trazida pelo Novo Testamento. No *Evangelho segundo Marcos* – o primeiro, em ordem cronológica de produção literária –, Jesus anuncia a “regra de ouro” da ética cristã, que consiste em tratar outrem com o mesmo tratamento que se deseja para si, respondendo a um escriba qual seria o primeiro dos mandamentos do seguinte modo:

O primeiro é: “Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, e amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento, e com toda a tua força. O segundo é este: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não existe maior mandamento do que este (Mc. 12, 29-31).

Lucas traz uma controvérsia muito semelhante a essa numa passagem que serve de introdução à parábola do “Bom samaritano” (cf. Lc. 10, 25-28).

E eis que um legista se levantou e disse para experimentá-lo: “Mestre, que farei para herdar a vida eterna?” Ele disse: “Que está escrito na Lei? Como lês?” Ele, então, respondeu: “*Amarás o Senhor teu Deus, de todo o coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo*”. Jesus disse: “Respondeste corretamente; faze isso e viverás”.

Em *Mateus*, Jesus prega a essência do *Ágape* durante o Sermão da Montanha, expressando-o na desconcertante desproporção entre o dom gratuito e o mérito do beneficiário agraciado com esse dom:

Ouvistes o que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem, desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos Céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre os maus e os bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa? Portanto, deveis ser perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito (Mt. 5, 43-48).

A escola paulina apresenta, na primeira carta à comunidade cristã de Corinto, um hino que exalta estoicamente o *Ágape* como a maior das virtudes teológicas (cf. 1Cor. 13, 1-13). Foi nesse poema hínico que Renato Russo, por exemplo, se baseou para compor *Monte Castelo* (1989), cuja letra diz, nas duas estrofes iniciais:

Ainda que eu falasse
A língua dos homens
E falasse a língua dos anjos
Sem amor eu nada seria

É só o amor! É só o amor
 Que conhece o que é verdade
 O amor é bom, não quer o mal
 Não sente inveja ou se envaidece

No entanto, é pela ênfase no tema que João Evangelista e o Quarto Evangelho são respectivamente cognominados de “Apóstolo do amor” e “Evangelho do amor”. Em comparação com os sinóticos, o vocabulário joanino é quem mais utiliza, entre várias outras, a palavra “amor” (*agapân* e afins), traço que o diferencia ainda mais dos primeiros (ver Quadro 5). Em *Mateus*, a palavra ocorre nove vezes. Em *Marcos*, seis. Em *Lucas*, treze. Em *João*, ela aparece quarenta e três vezes – quinze a mais que a soma das aparições dos três outros evangelhos.

Quadro 5 – Espelho de recorrências de vocábulos comuns entre os quatro evangelhos canônicos

	Mt	Mc	Lc	Jo
amor (<i>agapân</i> e afins)	09	06	13	43
conhecer (<i>ghinóskein</i>)	20	13	28	57
crer (<i>pistéuein</i>)	11	14	09	98
judeus (<i>Iudáioi</i>)	05	06	05	71
julgar (<i>krínein</i>)	06	00	06	19
“Eu sou” (<i>egò eimí</i>)	05	03	04	24
enviar (<i>pémpein</i>)	04	01	10	32
glorificar (<i>doxázein</i>)	04	01	09	23
luz (<i>fos</i>)	07	01	07	27
manifestar (<i>fanerún</i>)	00	01	00	18
mundo (<i>kósmos</i>)	08	02	03	78
observar (<i>teréin</i>)	06	01	00	18
pai (<i>patér</i> referiu-se a Deus)	45	04	17	118
permanecer (<i>menéin</i>)	03	02	07	40
testemunho (<i>martyría</i>)	04	06	05	47
verdade (<i>alétheia</i> e afins)	02	04	04	46
vida (<i>zoé</i>)	07	04	05	35

Fonte: adaptado de Doglio, op. cit., p. 66.

Sendo a perícopé do “mandamento novo” do Quarto Evangelho o correspondente joanino dos relatos sinóticos anteriormente mostrados, ela se distingue dos demais relatos evangélicos por não explicitar o mandamento do amor a Deus, que se realiza na comunidade através do amor aos outros: “Dou-vos um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros” (Jo. 13, 34-35). Comentando a perícopé, Malzoni diz que “A palavra de Jesus – o mandamento novo – completa seu gesto de lavar os pés dos discípulos, formando a herança que ele deixa para os seus. *É o amor que forma a comunidade dos discípulos*, fazendo dela testemunha para todos” (MALZONI, 2018, p. 239, grifo nosso).

A primeira e mais importante das três cartas católicas que compõem o *corpus iohanneum*, apesar de apresentar uma teologia em conformidade com o Quarto Evangelho – sobretudo com o “discurso do adeus” encerrado entre os capítulos 13 e 17 –, não faz referência alguma ao mundo judaico, a entreveros com a sinagoga, ou a qualquer texto do Antigo Testamento. Segundo Doglio (*op. cit.*, p. 183), “A atenção está toda concentrada na realidade social e nos problemas que emergem: a obra, de fato, nasceu de um pedido pastoral para alertar os crentes contra os falsos mestres”. Essa encíclica foi destinada às comunidades da Ásia num período supostamente dramático para a comunidade joanina, que devia estar ameaçada por disputas teológicas que a dividiam, como se pode inferir das objeções que seu autor dirige às doutrinas herético-separatistas dos “falsos mestres” (cf. 1Jo. 1, 6.8.10; 2, 4.6.9; 4, 20), a quem ele chama também de “anticristos” (cf. 1Jo. 2, 18.22; 4, 3) – termo bíblico exclusivo da literatura joanina –, “pseudoprofetis” (cf. 1Jo. 4, 1), “filhos do diabo” (cf. 1Jo. 3, 10) e “enganadores” (cf. 1Jo. 2, 26; 3, 7). Em meio a tais conflitos, o autor apela para a unidade eclesial, fundada na consistência entre a doutrina e a vivência da doutrina, entre o que se diz e o que faz. Enquanto, como foi dito no início desta seção, a filosofia grega de matriz erótico-platônica concebeu o amor como via para a perfeição, a filosofia cristã de matriz teológico-joanina inaugurou a noção de amor como a própria perfeição, trazendo, como afirmou o tradutor Joaquim de Arruda Zamith (2002, p. 1841), “uma das afirmações mais assombrosas de toda a Bíblia”: “ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν” [Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor]” (1Jo. 4, 8).

4.2 A fuga do *Logos* em *Vidas secas*

4.2.1 A família de retirantes como *verbum incarnatum* da utopia graciliânica

A reconstrução histórico-filosófica acerca de *Logos* e *Ágape* na tradição efésio-cristã antiga revela que essas noções ocupam uma posição central no cristianismo: Deus é Razão e Amor, Palavra e Ação, Encarnação. Ao aplicar essas noções joaninas à análise comparativa da obra romanesca de Graciliano Ramos, podemos tanto pensar a família de retirantes como uma comunidade de afeto (*Ágape*) como afirmar que a narrativa da fuga em *Vidas secas* não é necessariamente uma fuga da seca, mas uma fuga do mundo da palavra (*Logos*). Abordaremos aqui essa segunda proposição, primeiramente.

Desde Antonio Candido (1961), tem se considerado que a opção técnica de Graciliano pela narrativa em terceira pessoa, diferentemente do que fez na trilogia *Caetés - S. Bernardo -*

Angústia, se deu pela preocupação do escritor com a verossimilhança entre o mundo narrado e o mundo efetivamente vivido, sem o falseamento da realidade, como se esperava de um romance dito moderno/modernista, como demonstra a fortuna crítica do período em que a obra foi recebida, fortemente marcado pela politização da cultura (PALAMARTCHUK, 2014, p. 37). Ou seja, não seria razoável em *Vidas secas* uma narração em primeira pessoa, já que a família de retirantes mal fala e não domina a palavra escrita. Segundo Candido,

Note-se que, abandonando a técnica dos livros anteriores, Graciliano abandona aqui a narrativa em primeira pessoa e suprime o diálogo. A rusticidade dos personagens tornava impossível a primeira técnica; a segunda viria trazer uma ruptura do admirável ritmo da narrativa que adotou e solda no mesmo fluxo o mundo interior e o mundo exterior. Em nenhum outro livro é tão sensível quanto neste a perspectiva recíproca, referida acima, que ilumina o personagem pelo acontecimento e este (sic) por aquele (sic). É que ambos têm aqui um denominador comum que os funde e nivela – o meio físico (CANDIDO, 1961, p. 41).

Concordando com essa linha crítica canônica, que diz que o último livro ficcional de Graciliano “contrasta com os anteriores por mais de um aspecto” (*Ibid.*), acrescentamos que a escolha pela narrativa em terceira pessoa vai além da técnica: os protagonistas de *Vidas secas* são a concretização dos desejos dos protagonistas dos romances anteriores. Noutras palavras: a família de retirantes são o sonho realizado de João Valério, Paulo Honório e Luís da Silva.

De acordo com Rocha (2015), que analisou *Angústia* sob a perspectiva psicanalítica,

Àquele que escreve é impossível falar de algo que se afaste completamente dele mesmo. Inevitavelmente, a escrita traz a marca daquilo que o inquieta, do que o incomoda. Por meio da representação literária, o autor expressa o que de outra forma seria irrepresentável, (re)inventando a realidade e transformando em arte aquilo que o perturba (ROCHA, 2015, p. 21).

Discorrendo sobre as características do fantasiar, Freud ensina que

Se os dramas religiosos, os de caráter e os sociais se diferenciam essencialmente pelo lugar da luta, no qual a ação que origina o sofrimento vai adiante, então nós seguimos o drama até outro lugar da luta, no qual ele se torna inteiramente psicológico. Na vida anímica do próprio herói o sofrimento acontece numa luta criada entre diferentes moções, uma luta que não deve terminar com o declínio do herói, mas com o declínio de um afeto, ou seja, uma renúncia (FREUD, 2015, p. 49).

Tendo-se em conta que a produção da obra romanesca de Graciliano Ramos coincide com uma série de atribulações pessoais – depressão profunda, impulsos suicidas, perseguição política e prisão –, “Deve-se dizer que quem é feliz não fantasia, apenas o insatisfeito. Desejos insatisfeitos são as forças impulsionadoras [*Triebkräfte*] das fantasias, e toda fantasia

individual é uma realização de desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (FREUD, 2015, p. 57).

Como observamos em *Caetés*, João Valério é um insatisfeito cujo desgosto emerge, dentre outras coisas, da não-realização do sonho de ser “selvagem” como os “índios” do romance que tenta escrever e assim consumir seu amor proibido com Luísa, casada com Adrião:

De repente imaginei o morubixaba pregando dois beijos na filha do pajé. Mas, refletindo, compreendi que era tolice. Um selvagem, no meu caso, não teria beijado Luísa: tê-la-ia provavelmente jogado para cima do piano, com dentadas e coices se ela se fizesse arisca. Infelizmente não sou selvagem. E ali estava, mudando a roupa com desânimo, civilizado, triste, de cuecas (G. RAMOS, 2019b, p 25).

A paisagem da cidade de Palmeira dos Índios, cuja vista é dada por João Valério ao leitor a partir da calçada da Matriz de Nossa Senhora do Amparo, é encarada pelo protagonista mais do que como uma metáfora de sua vida. João Valério parece reconhecer que Palmeira dos Índios e ele têm algo de consubstancial:

Montes à esquerda, próximos, verdes; montes à direita, longe, azuis; montes ao fundo, muito longe, brancos, quase invisíveis, para as bandas do S. Francisco. Acendi um cigarro. E imaginei com desalento que havia em mim alguma coisa daquela paisagem: uma extensa planície que montanhas circulam. Voam-me desejos por toda a parte, e caem, voam outros, tornam a cair, sem força para transpor não sei que barreiras. Ânias que me devoram facilmente se exaurem em caminhadas curtas por esta campina rasa que é a minha vida (G. RAMOS, 2019b, p. 164).

A consubstanciação entre João Valério e Palmeira dos Índios no âmbito “psicopaisagístico” nos remete às reflexões ecosóficas de Deleuze e Guattari (2012), quando tratam da noção de *rostidade*, marcada pelo cruzamento de dois eixos de interpretação semiótica: o eixo da significância e o da subjetivação. A significância demanda um “muro branco” no qual são escritos seus signos e redundâncias. A subjetivação existe como um “buraco negro” onde são alojadas as consciências e suas redundâncias. Um rosto, nessa perspectiva, é um sistema *muro branco-buraco negro*: “Um rosto não é animal, mas tampouco é humano em geral, há mesmo algo de absolutamente inumano no rosto” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 40). Mais adiante, demonstrando a relação sistêmica entre rosto e paisagem, como ocorre no caso de João Valério -Palmeira dos Índios no excerto graciliânico anteriormente transcrito,

não há rosto que não envolva uma paisagem desconhecida, inexplorada, não há paisagem que não se povoe de um rosto amado ou sonhado, que não desenvolva um

rosto por vir ou já passado. Que rosto não evocou as paisagens que amalgamava, o mar e a montanha, que paisagem não evocou o rosto que a teria completado, que lhe teria fornecido o complemento inesperado de suas linhas e de seus traços (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p. 43).

Essa noção de *rostidade* guarda similitude com o conceito de *trans-corporalidade*, apresentado por Alaimo (2008) e entendido por Brandão “como uma defesa da integração humano-ambiente, na qual humano e não humano estão imbricados um no outro” (BRANDÃO, 2017, p. 964), a trans-corporalidade, com todas as interconexões que abrange, remete à *interseccionalidade* proposta por Gaard (2010) para abordar “um território que é, ao mesmo tempo, material e discursivo; que é natural e cultural, mas também biológico e textual” (BRANDÃO, 2017, p. 964).

Em *S. Bernardo*, o protagonista Paulo Honório, embora homem de negócios, inclinado ao pragmatismo, também se arrisca como escritor. No final da elaboração textual de suas memórias, ele expressa o desejo de uma vida simples de roceiro, como confessa em seus devaneios sobre o povoado de seu Ribeiro:

Penso no povoado onde seu Ribeiro morou, há meio século. Seu Ribeiro acumulava, sem dúvida, mas não acumulava para ele. Tinha uma casa grande, sempre cheia, o jerimum caboclo apodrecia na roça – e por aquelas beiradas ninguém tinha fome. Imagino-me vivendo no tempo da monarquia, à sombra de seu Ribeiro. Não sei ler, não conheço iluminação elétrica nem telefone. Para me exprimir recorro a muita perífrase e muita gesticulação. Tenho, como todo mundo, uma candeia de azeite, que não serve para nada, porque à noite a gente dorme. Podem rebentar centenas de revoluções. Não receberei notícia delas. Provavelmente sou um sujeito feliz. Com um estrechimento, largo essa felicidade que não é minha e encontro-me aqui em S. Bernardo, escrevendo (G. RAMOS, 2019c, p. 231-232).

No contexto das relações sociais do Brasil da década de 1930, o romance expõe e denuncia o modo de vida capitalista, que reduz o mundo à mercadoria. Esse modo de vida de Paulo Honório, de ambição por riqueza e acumulação, o afasta da natureza. Já o modo de vida do roceiro que o fazendeiro sonha em ser, pertencente à classe explorada e excluída, representa a utopia da integração com a natureza, onde a fartura é simbolizada pela imagem do jerimum caboclo que apodrecia na roça e ninguém passando fome por aquelas beiradas. Mas nada escapa do processo de mercantilização na vida de Paulo Honório. Seu casamento com Madalena é antes de tudo um negócio visando a manutenção da propriedade: o objetivo do narrador é gerar, de uma mulher letrada, culta, capaz de suprir suas próprias inabilidades nos âmbitos das letras e da cultura, um herdeiro ideal para a fazenda. O desfecho dramático de Madalena pode significar a recusa da personagem à desumanização imposta pelo mundo do capital representado pelo marido. Ora, o suicídio – tema antigo na filosofia, e de interesse da sociologia desde a sua

fundação como ciência – é classicamente concebido como um ato consciente e intencional da pessoa que o pratica, isto é, uma ação propriamente humana. O suicídio de Madalena, vítima fatal da *reificação* (SIQUEIRA, 2019), é um gesto de insubmissão a Paulo Honório, uma negação à objetificação, à anulação de sua subjetividade, à sua desumanização. É um gesto, portanto, humanizador, por recolocar a personagem no lugar de protagonista de sua existência. Se, por um lado, a morte de Madalena é a vitória da reificação, por causa da destruição da outra, por outro lado é a derrota de Paulo Honório, por destruir a si mesmo, a sua própria humanidade, nesse processo.

No terceiro romance, *Angústia*, Graciliano retoma por *locus* o ambiente citadino. A cidade retratada é a “Maceió medúsica”, que também vivia as mudanças conturbadas daquela quadra histórica de *S. Bernardo*, conforme diz Costa (2015, p. 104), em seu estudo acerca da diáspora de intelectuais alagoanos na literatura entre as décadas de 1930 e 1940, mencionando as obras de Graciliano Ramos, Ledo Ivo e Luiz Gutemberg:

As mudanças decorrentes do processo de modernização e urbanização que ocorreram em Maceió nas décadas de 30/40 seguiram os padrões do ideário “progressista” que se difundia no Brasil. A esse ideário da “ordem e progresso” se contrapuseram os discursos literários de *Angústia*, *Ninho de cobras* e *O anjo americano*, pois que, ao narrar às lembranças de experiências históricas múltiplas daqueles que as vivenciaram, revelam-nas de maneiras diferentes e de outros lugares socioculturais e políticos.

O narrador de *Angústia*, insatisfeito com a monotonia que vivia na capital alagoana – uma “vida de sururu” –, deseja viver como viajante:

Se pudesse, abandonaria tudo e recomeçaria as minhas viagens. Esta vida monótona, agarrada à banca das nove horas ao meio-dia e das duas às cinco, é estúpida. Vida de sururu. Estúpida. Quando a repartição se fecha, arrasto-me até o relógio oficial, meto-me no primeiro bonde de Ponta-da-Terra (G. RAMOS, 2019a, p. 8).

A metáfora do sururu, molusco bivalve encontrável na lama dos manguezais e que é a base de pratos típicos da culinária alagoana, é utilizada pelo protagonista tanto para descrever a vida que levava na cidade quanto à vida da própria cidade, que em nome da “modernidade” está, inclusive, menos arborizada (o narrador-personagem chega a dizer que outrora se podia ler o noticiário da polícia embaixo das árvores do passeio público) e, por conta disso, também mais quente:

À medida que o carro se afasta do centro sinto que me vou desanuviando. Tenho a sensação de que viajo para muito longe e não voltarei nunca. Do lado esquerdo são as casas da gente rica, dos homens que me amedrontam, das mulheres que usam peles de

contos de réis. Diante delas, Marina é uma ratuína. Do lado direito, navios. Às vezes há diversos ancorados. Rolam bondes para a cidade, que está invisível, lá em cima, distante. Vida de sururu.

(...)

O calor aqui também é grande demais. E faltam plantas. Apenas, um pouco afastados, coqueiros macambúzios, perfilados, como se esperassem ordens (G. RAMOS, 2019a, p. 9).

Vidas secas simboliza o acabamento da construção romanesca do sistema rosto-paisagem graciliânico. Ali, “onde a vida é a mais difícil de todas, por ser silenciosa e extremamente seca” e o drama é “justamente êsse (sic) entrosamento da dor humana na tortura da paisagem” (ALVES, 2011, p. 76), Fabiano “ainda não atingiu o estágio da civilização em que o homem se liberta mais ou menos dos elementos” (CANDIDO, 1961, p. 41).

Comparando cada capítulo de *Vidas secas* a um “quadro”, podemos dizer que o primeiro traz uma ironia digna de comparação com um dos chistes que Rafael Sanzio colocou no afresco da *Stanza della Segnatura*, no Vaticano, popularmente conhecido como *Escola de Atenas*, no qual o renascentista representou Heráclito (o filósofo do *Logos*, do fogo como princípio, das mudanças, das impermanências) escrevendo com expressões melancólicas, apoiado em um banco de mármore, um fundamento sólido, ligado à ideia da firmeza e imutabilidade das coisas²³. Já o “afresco literário” de Graciliano pinta juazeiros que alargavam duas manchas verdes na planície avermelhada, e nos dá uma “ilusão de ótica” – a de que o movimento é, na verdade, das árvores: “Os juazeiros aproximaram-se, recuaram, sumiram-se” (G. RAMOS, 2019d, p. 7). Mas o fato é que as que se aproximaram, recuaram e sumiram foram as pessoas em caminhada, em relação aos juazeiros, plantados no mesmo lugar. A família de retirantes foi quem passou por aquelas árvores. Mas, como essa caminhada, essa mudança, acontece na esteira da permanência, são os juazeiros que passam por ela. Isto é, ela caminha, mas parece parada.

Na ecologia social de *Vidas secas*, é sempre merecedora de destaque a relação da família de retirantes com a cachorra Baleia. Por vezes, essa relação é estudada a partir da dicotomização homem/bicho, humano/animal. Há um trecho do romance, em especial, que é bastante ilustrativo dessa relação de aproximações e distanciamentos entre bicho-homem/homem-bicho:

Fabiano ia satisfeito. Sim senhor, arrumara-se. Chegara naquele estado, com a família morrendo de fome, comendo raízes. Caíra no fim do pátio, debaixo de um juazeiro, depois tomara conta da casa deserta. Ele, a mulher e os filhos tinham-se habituado à

²³ Cf. SANZIO, R. Scuola di Atene. 1509-1510. Pintura, afresco, 500 x 700 cm, Palácio Apostólico, Vaticano. Disponível em: <<https://m.museivaticani.va/content/museivaticani-mobile/en/collezioni/musei/stanze-di-raffaello/stanza-della-segnatura/scuola-di-atene.html>>. Acesso em: 22 abr. 2023.

camarinha escura, pareciam ratos – e a lembrança dos sofrimentos passados esmorecera.

Pisou com firmeza no chão gretado, puxou a faca de ponta, esgaratou as unhas sujas. Tirou do aió um pedaço de fumo, picou-o, fez um cigarro com palha de milho, acendeu-o ao binga, pôs-se a fumar regalado.

– Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta.

Conteve-se, notou que os meninos estavam perto, com certeza iam admirar-se ouvindo-o falar só. E, pensando bem, ele não era um homem: era apenas um cabra ocupado em guardar coisas dos outros. Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente. Corrigiu-a, murmurando:

– Você é um bicho, Fabiano.

Isso para ele era motivo de orgulho.

– Sim senhor, um bicho capaz de vencer dificuldades (G. RAMOS, 2019, p. 44-45).

Costuma-se dizer que *Vidas secas* é um romance onde o humano se animaliza (vezes muitas sinha Vitória, Fabiano e seus dois meninos se comunicam grunhindo, feito bichos) e o bicho (no caso, a cachorra Baleia, que, morrendo, sonha com um céu cheio de preás) se humaniza. Enquanto, parafraseando Nietzsche (2000), Baleia é “um bicho, demasiado humano”, os humanos da família são reificados, reduzidos a coisas. Humanos reduzidos a bichos, ideologizados como objetos pelo racionalismo de corte cartesiano e vulneráveis às opressões do sistema capitalista, como denunciou o poeta Manuel Bandeira (1993) em *O Bicho*:

Vi ontem um bicho
Na imundice do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa;
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.
O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um homem.

Contudo, a fim de superar essa dicotomização clássica acerca da relação entre humanos e animais em *Vidas secas*, apoiamos nossa argumentação na ecocrítica feminista de Donna Haraway, que cunhou o conceito de *espécies companheiras* para promover a ruptura com o pensamento de que haja sujeitos e objetos pré-constituídos ou fontes únicas, agentes únicos ou fins últimos. “Um bestiário de agências, tipos de relações e contagens temporais superam as imaginações até mesmo dos cosmologistas mais barrocos. Para mim, isto é o que significa *espécie companheira*” (HARAWAY, 2017, p. 722). Se trata de uma concepção que abrange a abundante diversidade ecológica sem a qual a espécie humana não pode sobreviver. “Desta leitura que [Haraway] faz do mundo, perdem o sentido (‘implodem’) os binarismos que sustentam as tantas formas de opressão e destruição que são alvo de suas análises críticas” (CAVALCANTI e HARAN, 2017, p. 747). Nessa perspectiva, não há uma hierarquização nas

relações entre Baleia e a família humana: eles vivem juntos, numa relação de afeto e interdependência.

Na relação interespecies, que implica uma trans-corporalização que supera a noção de “natureza humana”, a devora do papagaio, logo no capítulo de abertura do romance, se transforma num banquete eucarístico-caeté. Eucarístico, porque antropofágico: a eucaristia não deixa de ser uma antropofagia, e um ritual antropofágico não deixa de ser um ritual eucarístico. A literatura joanina diz, a despeito da incompreensão dos judeus da época, que a condição de permanência de Deus no crente, isto é, de acesso à vida eterna, é comer a carne e beber o sangue de Jesus, que afirma que sua carne é verdadeira comida e seu sangue é verdadeira bebida (cf. Jo. 6, 54-55). Os rituais antropofágicos indígenas do Brasil colonial, praticados desde antes das invasões europeias ao território de Pindorama, não sendo hábitos alimentares e, portanto, não devendo ser confundidos com a prática patológica do canibalismo, buscavam na verdade a incorporação do vigor dos guerreiros vencidos em combate. A transformação do papagaio em *hóstia* – palavra oriunda do termo latino *hostis*, que significa “inimigo”, e que guarda relação com as palavras “hostil” e “hostilidade” – é um sacrifício que alimenta a família de retirantes em caminhada. Sinha Vitória, mais tarde, na tentativa frustrada de andar calçada em sapatos, reconhece em si, rostificada/trans-corporalizada/interseccionalizada, a ave que lhe serviu de sustância: “Pés de papagaio. Isso mesmo, sem dúvida, matuto anda assim” (G. RAMOS, 2019d, p. 41). E como celebrar a eucaristia também um *Memento*, sinha Vitória faz um penosa memória da vítima sacrificial que lhe garantiu a “ressurreição”:

Pobre do papagaio. Viajara com ela, na gaiola que balançava em cima do baú de folha. Gaguejava: - “Meu louro.” Era o que sabia dizer. Fora isso, aboiava arremedando Fabiano e latia como Baleia. Coitado. Sinha Vitória nem queria lembra-se daquilo. Esquecera a vida antiga, era como se tivesse nascido depois que chegara à fazenda (*Ibid.*).

A consumação do sacrifício do papagaio para alimentar os retirantes famintos em êxodo é o ato antropofágico que alude à mais saliente característica dos “índios” do romance histórico inacabado de João Valério, homem medíocre e frustrado por ser um civilizado que sonha em ser um tipo romântico de selvagem, e que depois se dá conta de sua “civilizada selvageria”.

Se João Valério é como Paulo Honório que, desejoso de ser um sertanejo bronco nas mãos de um patrão, não consegue se livrar da vida ligada à escrituração mercantil, e Luís da Silva, que devaneava nos passeios à beira-mar, tentando escapar da vidinha de sururu que levava na capital, a família de retirantes de *Vidas secas* é a realização do sonho irrealizado dos protagonistas dos romances sinóticos graciliânicos. Uma família composta por espécies

companheiras. Uma família interespécies. Uma família trans-corporalizada. Uma família caeté. Um *verbum incarnatum* da utopia graciliânica.

4.2.2 “No mundo tereis tribulações”: bichos em fuga do mundo da palavra

Na perícopie joanina dos “adeuses e despedidas”, Jesus consola seus discípulos dizendo: “No mundo tereis tribulações, mas tende coragem: eu venci o mundo” (Jo. 16, 33). Seguindo o mesmo modelo platônico de oposição entre realidade sensível e realidade inteligível, o mundo aparece na teologia filosófica cristã como lugar contrário à proposta de salvação. Daí o termo “mundano” sinonimizar “pecado” e “pecador” no cristianismo, pois, como sugere o Quarto Evangelho, o “mundo” é o “mundo do pecado”.

Os gregos antigos usavam a palavra κόσμος (*kosmos*) para designar o mundo, entendido como “tudo o que existe, existiu e/ou existirá”. Oposto ao χάος (*cháos*), κόσμος designava o “universo”, o “mundo organizado”, isto é, dotado de uma ordem natural na qual eles incluíam indistintamente a ordem social. Os latinos traduziram o termo κόσμος por *mundus*, palavra que originou *mundo*, em português. No contexto Romano, *mundus* significava, além de outras coisas, o próprio império, o “mundo civilizado”, ante o qual outros povos eram considerados bárbaros, isto é, “incivilizados”, “*imundus*”. A expansão do império, imbuída desse espírito gentrificador, era vista como um gesto de “higienização”, de “levar civilização aos incivilizados”, “organizar/ordenar” o “caótico”, em tornar “puros” o “impuros”, em tornar “limpos” o “imundos”.

Embebida no cristianismo, essa lógica permaneceu na longa duração sócio-histórica de construção do Ocidente, justificando genocídios travestidos de “guerras santas” e caracterizando os processos de domínio de territórios e colonização de povos, como aconteceu nas Américas e, em especial, no Brasil, nos últimos cinco séculos. O mundo civilizado se consolidou como o mundo do *Logos*, do domínio da razão, onde a ausência da palavra, sobretudo da palavra escrita, se constituiu no *mundo da barbárie*.

No romance *Vidas secas*, a saga da família de retirantes representa, como nos romances sinóticos graciliânicos, mais um conflito entre barbárie e civilização, onde a fuga, como dissemos, não é necessariamente do “mundo da seca”, no sentido físico, pois eles acabavam por ser parte do ambiente, da terra, da paisagem semiárida sertanejo-catingueira. Os retirantes de *Vidas secas* estão realmente fugindo do “mundo da palavra”, lugar de muito maior sofrimento para eles. A constatação dessa hipótese é dada pelas passagens em que os problemas emergem justamente do contato com o mundo “civilizado”, isto é, com o mundo do *Logos*. “Fabiano

dava-se bem com a ignorância” (G. RAMOS, 2019d, p. 20), e seria arriscado, para ele, aprender, porque “Se aprendesse qualquer coisa, necessitaria aprender mais, e nunca ficaria satisfeito” (*Ibid.*). Um mal exemplo para ele, no caso de tentar superar a ignorância que o satisfazia, era seu Tomás da bolandeira, o mais arrasado dos homens do sertão. “Por quê? Só se era porque lia demais” (*Ibid.*). Seguir tal exemplo seria loucura:

Em horas de maluqueira Fabiano desejava imitá-lo: dizia palavras difíceis, truncando tudo, e convencia-se de que melhorava. Tolice. Via-se perfeitamente que um sujeito como ele não tinha nascido para falar certo (*Ibid.*, p. 21).

No capítulo *Cadeia*, Fabiano se vê diante da necessidade de lidar com o *Logos*, e a carência de “falar certo” o prejudica. Ele vai à feira da cidade para buscar víveres e *disposto a conversar*. “O vocabulário dele era pequeno, mas em horas comunicabilidade enriquecia-se com algumas expressões de seu Tomás da bolandeira” (*Ibid.*, p. 26) e “Às vezes largava nomes arrevesados, por embromação” (*Ibid.*, p. 34). Nesse espaço de sociabilidade efêmera, ele encontra pela primeira vez o soldado amarelo, que provoca a sua prisão, a partir de um desentendimento que começou num carteadado, passou por um pisão em seu pé e terminou em desacato, por xingar a mãe do polícia. Sem saber o porquê da detenção e da tortura com pisa de facão às costas, Fabiano não consegue nem se explicar, devido à sua dificuldade com as palavras:

Havia muitas coisas. Ele não podia explicá-las, mas havia. Fossem perguntar a seu Tomás da bolandeira, que lia livros e sabia onde tinha as vendas. Seu Tomás da bolandeira contaria aquela história. Ele, Fabiano, um bruto, não contava nada. Só queria voltar para junto de sinha Vitória, deitar-se na cama de varas. Por que vinham bulir com um homem que só queria descansar? Deviam bulir com outros (*Ibid.*, p. 31).

Segundo Bornheim (2009), antes de ser uma possibilidade histórica – isto é, uma invenção dos gregos antigos –, a filosofia é uma reflexão essencial e originariamente ontológica do ser humano. Ancorado em Karl Jaspers, ele diz que a síntese entre as atitudes de admiração, de dúvida e de insatisfação moral “poder-se-ia constituir, talvez, no ideal do complexo comportamento inicial do filósofo” (BORNHEIM, op. cit., p. 37). O doloroso encontro de Fabiano com o mundo do *Logos* – admirável, duvidoso e moralmente insatisfatório – coloca-o diante desse “perigoso” caminho da reflexão sobre a necessidade de aprendizado e, conseqüentemente, diante do impulso inicial do filosofar:

Era bruto, sim senhor, nunca havia aprendido, não sabia explicar-se. Estava preso por isso? Como era? Então mete-se um homem na cadeia porque ele não sabe falar direito? Que mal fazia a brutalidade dele? Vivia trabalhando como um escravo. Desentupia o bebedouro, consertava as cercas, curava os animais – aproveitara um casco de fazenda sem valor. Tudo em ordem, podiam ver. Tinha culpa de ser bruto? Quem tinha culpa? (*Ibid.*, p. 33).

O capítulo *Inverno*, localizado bem no meio do livro, traz um momento de rara conversa entre Fabiano e sinha Vitória em redor do fogo – princípio primordial segundo Heráclito, o filósofo do *Logos*:

Não era propriamente uma conversa: eram frases soltas, espaçadas, com repetições e incongruências. Às vezes, uma interjeição gutural dava energia ao discurso ambíguo. Na verdade nenhum deles prestava atenção às palavras do outro: iam exibindo as imagens que lhe vinham ao espírito, e as imagens sucediam-se, deformavam-se, não havia meio de dominá-las. Como os recursos de expressão eram minguados, tentavam remediar a deficiência falando alto (*Ibid.*, p. 62).

O menino mais velho e o menino mais novo, sempre anônimos, também viveram seu momento de impulso filosófico, de predominância da atitude da dúvida que se liga ao excesso de espírito crítico (BORNHEIM, *op. cit.*, p. 38) e de conseqüente sofrimento na lida com o mundo do *Logos* nos capítulos a eles dedicados no romance.

O primeiro “Tinha um vocabulário quase tão minguado como o do papagaio que morrera no tempo da seca. Valia-se pois, de exclamações e de gestos. E Baleia respondia com os lábios, com o rabo, com a língua, com movimentos fáceis de entender” (*Ibid.*, p. 55). Curioso com a palavra nova que aprendera com sinha Terta, o menino mais velho pergunta à mãe o que é “inferno”. Sinha Vitória lhe diz, distraída e vagamente, que é “um lugar ruim demais” (*Ibid.*, p. 53). Ele quer saber mais, sinha Vitória dá de ombros, e ele recorre então ao pai, que usa de sua ajuda no trabalho e ignora completamente a sua curiosidade. Retornando à mãe, ele lhe pede a descrição do inferno, recebendo dela uma amostra:

– Como é?

Sinha Vitória falou em espetos quentes e fogueiras.

– A senhora viu?

Aí sinha Vitória se zangou, achou-o insolente e aplicou-lhe um cocorote (*Ibid.*, p. 54).

Reação semelhante ela tem com o menino mais novo, que, num misto de admiração pela façanha do pai – quedo em pé após o rompimento da cilha provocado pelo desembesto da égua que montava – e de indignação por Baleia se manifestar indiferente àquilo, tenta se comunicar com a mãe, igualmente indiferente. “Sinha Vitória soltou uma exclamação de aborrecimento,

e, como o pirralho insistisse, deu-lhe um cascudo. Retirou-se zangado, encostou-se num esteio do alpendre, achando o *mundo ruim e insensato*” (*Ibid.*, p. 46, grifo nosso).

Se o inferno é o lugar onde “as pessoas que moravam lá recebiam cocorotes, puxões de orelha e pancadas com bainha de facas” (*Ibid.*, p. 59), a exemplo do que bem conheciam em seus corpos, não é difícil para o menino mais velho pensar que o inferno já era experimentado ali mesmo, no dramático contato com o mundo da linguagem (mundo do *Logos*). A comunicação intrafamiliar e interespecie é seca, concisa, como a paisagem que é percurso de fuga e lugar de retiro, entremeada pela passagem de uma chuva se abrigando em fazenda abandonada. Para o bicho-humano Baleia, “que detestava expansões violentas”, só tinha um meio de evitar os pontapés: “a fuga” (*Ibid.*, p. 58). Para o homem-bicho Fabiano, era a mesma estratégia, pois se sentia inferior aos tipos da cidade:

Por isso desconfiava que os outros mangavam dele. Só lhe falavam com o fim de tirá-lo qualquer coisa. Os negociantes furtavam na medida, no preço e na conta. O patrão realizava com pena e tinta cálculos incompreensíveis. Da última vez que se tinham encontrado houvera uma confusão de números, e Fabiano, com os miolos ardendo, deixara indignado o escritório do branco, certo de que fora enganado. Todos lhe davam prejuízo. Os caixeiros, os comerciantes e o proprietário tiravam-lhe o couro, e os que não tinham negócio com ele riam vendo-o passar nas ruas, tropeçando. Por isso Fabiano desviava daqueles viventes. Sabia que a roupa nova cortada e cosida por sinha Terta, o colarinho e a gravata, as botinas e o chapéu de baeta o tornavam ridículo, mas não queria pensar nisto.

– Preguiçosos, ladrões, faladores, mofinos.

Estava convencido de que todos os habitantes da cidade eram ruins. Mordeu os beiços. Não poderia dizer semelhante coisa. Por falta menor aguentara facão e dormira na cadeia (*Ibid.*, p. 74-75).

A paisagem catingueira é lugar de encontro de Fabiano consigo mesmo, ainda que nas quenturas das terras sertãs, pois ele se sabe um *bicho capaz de vencer dificuldades*. O inferno, as “tribulações do mundo”, para a família interespecie de retirantes, é o *mundus* (civilização), o mundo do *Logos* (da palavra e da razão), o mundo da opressão (da cadeia e do patrão explorador capitalista). É desse inferno que eles fogem, pois, circulando e sofrendo entre as caatingas ensolaradas e espinhentas, essas vidas ressequidas estão mais para ser como baleias no oceano, ou seres do mundo cheio de preás dos sonhos de Baleia.

4.2.3 *Hem?* – o grunhido ancestral como expressão da palavra universal

A comunicação entre os personagens de *Vidas secas* é limitada em palavras, e acontece sobretudo através de gestos e grunhidos. Um desses grunhidos chama a atenção por se enquadrar no conceito de *palavra universal*, conforme artigo assinado por Dingemanse,

Torreira e Enfield (2013), estudiosos do Departamento de Linguagem e Cognição do Instituto Max Planck de Psicolinguística. Segundo o estudo, uma palavra como *hem?*, encontrada aproximadamente da mesma forma em trinta e um idiomas analisados em diversas partes do mundo (ver Figura 7)²⁴, é utilizada para iniciar o que eles chamam tecnicamente de *reparo aberto iniciado por outro*, que acontece quando um **falante A** faz uma declaração, um **falante B** não ouve com clareza o que seu interlocutor acabou de dizer e faz a pergunta “Hem?”, seguida por uma repetição da declaração original do **falante A**.

Figura 2 – Mapa de interjeições de reparo aberto iniciado por outro em trinta e um idiomas, similares na forma e na função.



Fonte: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0078273>.

Enquanto grunhidos, gritos de dor, choros, sorrisos, espirros e outras vocalizações não linguísticas são respostas involuntárias a estímulos de natureza biológica, portanto instintivas, a palavra *hem?* – e seus equivalentes, como “*hein?*”, em francês, e “*huh?*”, em inglês – não é inata.

Whereas laughter and pain cries (and by extension the conventionalized interjections associated with them) have demonstrable phylogenetic precursors in other mammals, there is, to the best of our knowledge, no evidence for an animal precursor of *huh?*. Nor is it obvious what the function and biological survival value of this precursor would be in primates which lack the kind of shared intentionality that underlies human cooperative communication (DINGEMANSE, TORREIRA e ENFIELD, 2013, p. 7).

²⁴ O mapa apresenta as localizações aproximadas das variações de *hem?* com o mesmo significado nos seguintes idiomas: 1. Cha'palaa; 2. Islandês; 3. Espanhol; 4. Siwuã; 5. Holandês; 6. Italiano; 7. Russo; 8. Lao; 9. Mandarim; 10. Murrinh-Patha; 11. Ákhoe Hai//om; 12. Chintang; 13. Duna; 14. Inglês; 15. Francês; 16. Húngaro; 17. Kri; 18. Tzeltal; 19. Yéli Dnye; 20. Yurakaré; 21. Lahu; 22. Tai/Lue; 23. Japonês; 24. Coreano; 25. Alemão; 26. Norueguês; 27. Herero; 28. Kikongo; 29. Tzotzil; 30. Bequia crioulo; 31. Zapoteca.

[Considerando que risos e gritos de dor (e por extensão as interjeições convencionais associadas a eles) têm precursores filogenéticos demonstráveis em outros mamíferos, não há, até onde sabemos, nenhuma evidência de um precursor animal de *hem?*. Tampouco é óbvio qual seria a função e o valor de sobrevivência biológica desse precursor em primatas que carecem do tipo de intencionalidade compartilhada subjacente à comunicação humana cooperativa]

Assumindo uma atitude de parcimônia científica, Dingemanse, Torreira e Enfield sustentam a tese da evolução convergente como termo geral para explicar a evolução independente de semelhanças de forma e função. Eles afirmam que *hem?* é um item linguístico aprendido, que pode ser uma palavra não prototípica, mas que é sim uma palavra. E é uma palavra de caráter universal, pois as semelhanças na sua forma e na sua função são muito maiores entre a maioria das línguas estudadas, como ilustra a tabela elaborada pelos autores, listando a interjeição em dez idiomas, e comparando-a com outras palavras interrogativas equivalentes a “o quê?” (Figura 3).

Figura 3 - Palavras interrogativas (“o quê?”) e interjeições (“hein?”) para iniciar o reparo em dez idiomas.

Language	Question word	Interjection
Cha'palaa	ti	ʔa:↘
Dutch	wat	hɜ ↗
Icelandic	k ^h va:θ	ha↘
Italian	k ^h ɔza	ɛ: ↗
Lao	i'ŋaŋ	hã: ↗
Mandarin Chn.	ʂəmə	ã: ↗
Murriny Patha	ʔaŋgu	ã: ↗
Russian	ʃtə	a: ↗
Siwu	be:	ã: ↗
Spanish	ke	e ↗

doi:10.1371/journal.pone.0078273.t001

Fonte: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0078273>.

Embora tenham focado na palavra *hem?* como estudo de caso, Dingemanse, Torreira e Enfield propõem um mecanismo de relevância mais ampla, observando itens continuadores como semelhantes em forma e função em línguas que não relacionadas:

It would be neither plausible nor parsimonious to propose that all of these have precursors in distinct innate grunts. Instead, we observe that these interjections all serve important discourse regulatory functions, and we propose that the reason they are so similar across languages is that common communicative needs and conversational infrastructure conspire to create, for each of them, a set of similar selective pressures constraining their evolution (*Ibid.*, p. 8).

[Não seria plausível nem parcimonioso propor que todos estes tenham precursores em grunhidos inatos distintos. Em vez disso, observamos que todas essas interjeições servem a importantes funções reguladoras do discurso e propomos que a razão pela qual elas são tão semelhantes entre as línguas é que as necessidades comunicativas comuns e a infraestrutura conversacional conspiram para criar, para cada uma delas, um conjunto de pressões seletivas semelhantes que restringem sua evolução.]

Furtado, no prefácio à edição brasileira da obra de Bornheim, nos recorda de que “toda pergunta implica necessariamente a possibilidade da resposta (do contrário ela não teria sentido), e a possibilidade de acesso à coisa mesma a fim de interrogá-la em seu aparecer originário” (FURTADO in BORNHEIM, *op. cit.*, p. 22). Dingemanse, Torreira e Enfield concluem seu trabalho observando como a investigação de uma palavra cotidiana aparentemente banal como *hem?*, antes caracterizada como um grunhido ou descartada como som não lexical, pode iluminar a emergência e a motivação dos signos linguísticos (cf. DINGELMANSE, TORREIRA e ENFIELD, *op. cit.*, p. 8).

Em *Vidas secas*, as poucas palavras pronunciadas nos raros diálogos existentes, são quase sempre interjeições rosnadas, como “Hum! Hum”, “An!” e “Hem?” (cf. G. RAMOS, 2019d, p. 29. 38. 62. 71). O grunhido *hem?*, como vimos, é palavra que expressa um não-entendimento que significa, ao mesmo tempo, desejo de entender. É um ponto de encontro linguístico em um mundo diverso e confuso. Como no ciclo em que vivem momentos alternados de seca e de bonança, os protagonistas de *Vidas secas* circulam em fuga entre o mundo do desentendimento, que se retraduz paradoxalmente em mundo da busca por entendimento, pois eles não deixam de questionar o mundo. Eles são silenciosos, mas não emudecidos. Mesmo de modo precário, eles são falantes e, portanto, seres concretos no mundo da palavra.

Na literatura joanina – literatura teológico-filosófica de matriz efésio-cristã – aprendemos que o *Logos* – a Palavra – é Deus, “Alfa e Ômega”, princípio e fim de todas as coisas (cf. Ap. 1, 8). A ateologia literária de Graciliano Ramos, para quem “a palavra não foi feita para brilhar feito ouro falso”, mas “para dizer”, despoja a palavra de qualquer divindade e

a humaniza em sua potência e plenitude: a palavra universal conecta a humanidade na busca de entendimento. O *hem?*, como item linguístico de reparo aberto iniciado por outro, é motor da conversação: é grunhido-palavra de humano-bicho/bicho-humano, que precede o *Logos* e está para além do *Logos*; é palavra ancestral que é antes de Deus e depois de Deus, que é *pré* e *pós* qualquer des/entendimento.

4.3 A família retirante de *Vidas secas* como comunidade de afeto (*Ágape*)

Em síntese, a fuga empreendida pelos protagonistas de *Vidas secas* não é necessariamente uma fuga da seca, mas uma fuga do mundo da palavra. A caatinga (“mata branca”, em tupi) percorrida pela família – único bioma totalmente circunscrito no território brasileiro – não é um deserto, mas um ambiente heterogêneo de vegetações que inclui uma diversidade de espécies endêmicas, evolutivamente adaptadas às condições semiáridas. De acordo com a Associação Caatinga (2023), as variações climáticas entre muito quente e muito frio ocorridas há milhares de anos concorreram para que espécies vivas se estabelecessem ali de modo único.

Assim como as plantas, os animais sofreram adaptações para superar a estiagem. Adaptaram-se para consumir alimentos disponíveis na estação, realizam migrações sazonais para locais mais úmidos como as serras, aceleram o ciclo reprodutivo durante as chuvas ou entram em estado de dormência durante a seca (ASSOCIAÇÃO CAATINGA, 2023).

A família de retirantes interespecies sertanejo-caetés de *Vidas secas*, na condição de catingueira, se constitui na porção de seres vivos e sociais mais adaptados às condições climáticas do ambiente em que perambulam. Essa *secura* do ambiente, artisticamente recriado por Graciliano Ramos no romance, é comumente utilizada como metáfora do estilo conciso do autor, canonizado com a imagem austera, dura, seca, que reverbera em sua obra, como sugere o soneto *Máscara mortuária de Graciliano Ramos*, de Vinícius de Moraes (2005, p. 154):

Feito só, sua máscara paterna,
Sua máscara tosca, de acre-doce
Feição, sua máscara austerizou-se
Numa preclara decisão eterna.

Feito só, feito pó, desencantou-se
Nele o íntimo arcanjo, a chama interna
Da paixão em que sempre se queimou
Seu duro corpo que ora longe inverna.

Feito pó, feito pólen, feito fibra
 Feito pedra, feito o que é morto e vibra
 Sua máscara enxuta de homem forte.

Isto revela em seu silêncio à escuta:
 Numa severa afirmação da luta,
 Uma impassível negação da morte.

Oliveira e Rodrigues (2020, p. 34), por outro lado, questionam o cânone crítico, que sugere que o uso de recursos técnico-literários de Graciliano para recriar ficcionalmente o mundo da seca possam definir a sua obra como “seca”:

Onde está a seca na escrita de *Caetés*? Ou no capítulo XIX e no final de *São Bernardo*? Ou em qualquer parte de *Angústia*? Saindo dos romances, onde está a seca em suas memórias? Nem nos capítulos de *Infância* referentes à Buíque, cidade do sertão de Pernambuco, essa escrita seca existe. E mesmo que fiquemos com o “paradigma”, *Vidas secas*, também não teremos essa escrita seca, essa espécie de realismo duro. Ou como seria possível combinar essa visão crítica com os sonhos de Baleia?

Ora, o mundo romanescos graciliânico é um mundo de poucos afetos, mas eles existem. Segundo Serafim (2005, p. 39), “A ternura, tênue, passa vagamente pela extensão do romance, permeando o vigor do embrutecimento, redefinindo a nulidade”. Do ponto de vista linguístico, uma das marcas dessa tênue ternura no romance é o uso dos diminutivos: “anjinho”, “bracinhos”, “Miudinhos”, “Safadinhos”, “barriguinha”, “cadelinha”, “cachorrinha”, “Coitadinha”.

As marcas dessa “tênue ternura que passa vagamente pela extensão do romance” apontam que, ao fugir do mundo do *Logos*, a família de Fabiano se (re)organiza como comunidade do *Ágape*, no mesmo sentido dado à experiência histórico-literária da comunidade joanina. Na primeira carta católica do *Corpus Iohanneum*, escrita num estilo bíblico muito próprio, o autor apostólico exorta várias vezes seus destinatários evocando-os de forma insistentemente carinhosa: “amados” e “filhinhos”. Segundo a comunidade efésio-cristã antiga – que enfrentava uma crise interna muito grave, além de perseguições externas –, devemos nos amar uns aos outros para que a nossa fé em Deus se afirme verdadeira, pois, “Se nos amarmos mutuamente, Deus permanece em nós, e seu Amor em nós é realizado” (1Jo. 4, 12). Comparando os *corpora Iohanneum* e graciliânico, seja por meio da fé em Deus-Palavra ou através da palavra simplesmente, humana e humanizadora, vê-se em comum a reafirmação do amor como gesto concreto, como “encarnação” da palavra.

João Valério, Paulo Honório e Luís da Silva são representantes da crise estrutural que atingem os fundamentos de convivência no mundo – crise cuja raiz está histórica e

ontologicamente ligada ao surgimento da burguesia, ainda no seio do sistema feudal. Segundo o teólogo e filósofo Leonardo Boff (2003, p. 21), falando sobre os sintomas da atual crise da hegemonia do *Logos*:

As manifestações fenomenológicas desta crise apresentam um caráter massivo: vazio, solidão, medo, ansiedade, agressividade sem objetivos, numa palavra, insatisfação generalizada. O vazio emana do sentimento de impotência de que pouco podemos mudar na própria vida e na sociedade, finalmente, de que nada é importante.

Os narradores-personagens dos romances sinóticos pertencem a um mundo onde o *Logos* recalcou o *Eros* (amor) e o *Pathos* (sentimento), valores da afetividade, da intimidade, da simplicidade, da espontaneidade, da criatividade e da fantasia. João Valério, Paulo Honório e Luís da Silva (*Logos*) recalcam seu Fabiano (*Pathos*), isto é, sua “humanidade arcaica”, que antecedeu o racionalismo hegemônico:

O homem arcaico, antes da hegemonia da razão, vivia uma *union mystique* com todas as realidades, inclusive Deus; sentia-se ligado umbilicalmente com o mundo circunstante e com sua própria intimidade; ele participava da natureza das coisas e as coisas participavam de sua natureza. Por isso o sentimento de pertença e de parentesco universal permitia uma integração bem-sucedida da existência humana com respeito e veneração de todos os elementos. É porque ele vivia a estrutura verdadeiramente arcaica da vida, quer dizer, no coração do princípio e do originário do conhecimento (o sentido etimológico de arcaico, de *arché* = princípio, origem) (BOFF, *op. cit.*, p. 30).

Fabiano e sua família representam a experiência basilar da existência humana, que não reside no *Logos* grego primordial nem no *Cogito* cartesiano moderno, mas no *Pathos*, forma de acessar e conhecer o mundo que não se opõe ao *Logos*, mas o envolve, por ser tão mais abrangente que ele. Na fuga do mundo do *Logos*, a família se constitui como refúgio do *Pathos* e do *Eros*, ou, no jargão da literatura bíblica joanino-paulina, a família é um *Ágape*, isto é, uma comunidade de afeto. É esse afeto que mantém a humanidade de Fabiano, mesmo na prisão à qual foi submetido brutal e injustamente:

Lembrou-se da casa velha onde morava, da cozinha, da panela que chiava na trempe de pedras. Sinha Vitória punha sal na comida. Abriu os alforjes novamente: a trouxa de sal não se tinha perdido. Bem. Sinha Vitória provava o caldo na quenga de coco. E Fabiano se aperreava por causa dela, dos filhos e da cachorra Baleia, que era como uma pessoa da família, sabida como gente. Naquela viagem arrastada, em tempo de seca braba, quando estavam todos morrendo de fome, a cadelinha tinha trazido para eles um preá. Ia envelhecendo, coitada. Sinha Vitória, inquieta, com certeza fora muitas vezes escutar na porta da frente. O galo batia as asas, os bichos bodejavam no chiqueiro, os chocalhos das vacas tiniam (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 32).

Se havia um motivo para Fabiano não se largar no mundo, se bandeando para o cangaço, não era por falta de oportunidade ou de coragem, mas por causa do amor por sua comunidade de afeto:

Agora Fabiano conseguia arranjar as ideias. O que o segurava era a família. Vivia preso como um novilho amarrado ao mourão, suportando ferro quente. Se não fosse isso, um soldado amarelo não lhe pisava o pé não. O que lhe amolecia o corpo era a lembrança da mulher e dos filhos. Sem aqueles cambões pesados, não envergaria o espinhaço não, sairia dali como onça e faria uma asneira. Carregaria a espingarda e daria um tiro de pé de pau no soldado amarelo. Não. O soldado amarelo era um infeliz que nem merecia um tabefe nas costas da mão. Mataria os donos dele. Entraria num bando de cangaceiros e faria estrago nos homens que dirigiam o soldado amarelo. Não ficaria um para a semente. Era a ideia que lhe fervia na cabeça. Mas havia a mulher, havia os meninos, havia a cachorrinha Baleia (*Ibid.*, p. 35).

Não é por covardia que Fabiano não mata o soldado amarelo quando tem essa sorte: é por amor! Não necessariamente por um “amor ao inimigo”, como ordenado por Jesus, segundo *Mateus*, mas por amor à sua família. De que adiantaria tomar a “atitude heroica” de dar fim a quem lhe significou tanta dor, e acabar condenando a si mesmo e à família a mais sofrimento? Se matasse o soldado amarelo, Fabiano teria de viver definitivamente como bicho, fugindo das perseguições, se envolvendo com grupos criminosos, cumprindo pena, ou poderia também ser morto. É por isso que ele opta por ensinar o caminho ao soldado, ao invés de se vingar da injustiça, não só porque “Governo é governo” (*Ibid.*, p. 104), mas porque lhe havia uma comunidade de afeto que precisava dele e, conseqüentemente, para onde ele precisava voltar: “havia a mulher, havia os meninos, havia a cachorrinha Baleia”.

Para iluminar o retrato da família retirante de *Vidas secas* como comunidade de afeto (*Ágape*), analisaremos as personagens à luz de arquétipos bíblico-joaninos (alguns mais antigos que o cristianismo): o vaqueiro Fabiano como imagem do Bom Pastor e os meninos como sinal de esperança apocalíptica

4.3.1 O vaqueiro Fabiano como imagem sertaneja do “bom pastor”

A profissão do vaqueiro no Brasil teve origem nos primórdios da colonização, com a chegada das primeiras cabeças de gado, no decurso do século XVI. Mas somente no primeiro governo Dilma Rousseff (2011-2014), quase cinco séculos depois, o exercício dessa atividade profissional de raízes ibéricas medievais foi reconhecido e regulamentado. Conforme o Art. 2.º da Lei n.º 12.870, de 15 de outubro de 2013, “Considera-se vaqueiro o profissional apto a realizar práticas relacionadas ao *trato*, *manejo* e *condução* de espécies animais do tipo bovino,

bubalino, equino, muar, caprino e ovino” (BRASIL, 2013, grifo nosso). O Art. 3.º do mesmo dispositivo legal detalha as suas atribuições em sete incisos:

- I - realizar tratos culturais em forrageiras, pastos e outras plantações para ração animal;
- II - alimentar os animais sob seus cuidados;
- III - realizar ordenha;
- IV - cuidar da saúde dos animais sob sua responsabilidade;
- V - auxiliar nos cuidados necessários para a reprodução das espécies, sob a orientação de veterinários e técnicos qualificados;
- VI - treinar e preparar animais para eventos culturais e socioesportivos, garantindo que não sejam submetidos a atos de violência;
- VII - efetuar manutenção nas instalações dos animais sob seus cuidados.

Essa definição legal é importante para estabelecer a distinção entre o *vaqueiro* e o *peão de vaquejada* – profissionais muitas vezes confundidos na linguagem comum. Um peão de vaquejada, congênera do *peão de rodeio*, conforme a legislação em vigor desde o segundo governo Fernando Henrique Cardoso, é um atleta

cuja atividade consiste na participação, mediante remuneração pactuada em contrato próprio, em provas de destreza no dorso de animais eqüinos (sic) ou bovinos, em torneios patrocinados por entidades públicas ou privadas (BRASIL, 2001).

A historiografia clássica situa a origem da vaquejada no século XIX, com as pegas de boi no mato e as apartações, no contexto da pecuária extensiva nos sertões nordestinos. Segundo Câmara Cascudo,

Alguns homens, dentro do curral onde os touros e novilhos se agitavam, inquietos e famintos, com grandes brados, um animal para fora da porteira. Arrancava este como um foguetão. Um par de vaqueiros corriam, lado a lado. Um seria o “esteira” para manter o bicho numa determinada direção. O outro derrubaria. Os cavalos de campo, afeitos à luta, seguiam como sombras, arfando, numa obstinação de cães de caça. Aproximando-se do animal em disparada, o vaqueiro apanha-lhe a cauda, (bassôra) envolve-a na mão, e puxa, num puxão brusco e forte, é a *mucica*. Desequilibrado, o touro cai, virando para o ar as pernas, entre a poeira e a aclamação dos assistentes. Se o animal rebola no solo, patas para cima, diz-se que o *mocotó passou*. É um título de vitória integral. Palmas, vivas, e corre-se outro bicho. Quando não conseguem atingir o touro espavorido pela gritaria, dizem que o vaqueiro “botou no mato”. E é o caso de vaia... (CÂMARA CASCUDO, 1984, p. 107).

R. M. Pereira (2016, p. 65) alerta para um problema fundamental das interpretações clássicas acerca do universo agropastoril sertanejo-nordestino, do qual Câmara Cascudo é um célebre representante:

Suas especulações concluem que os vaqueiros foram tão submetidos ao modelo socioeconômico da pastorícia que, devido às inevitáveis transformações modernizadoras, eles desapareceriam da vida social sertaneja. Esse argumento, no entanto, contrasta com alguns estudos mais recentes que discorrem (Marques, 1995; Medrado, 2012, 2013) que os vaqueiros nordestinos se constituíram, sobretudo, como sujeitos definidores de relações políticas, uma vez que dialogavam e mediavam as relações com outros trabalhadores, assim como representavam os fazendeiros que os concediam certo poder, autonomia e, muitas vezes, propriedades ou títulos.

Resta claro que, se o peão de vaquejada, vaqueiro ou não, é basicamente definido por sua relação com uma polêmica prática esportiva que envolve maus tratos a animais (cf. GORDILHO e BORGES, 2018; LEAL e M. V. MORAES, 2018; MACEDO, 2015) e que se constitui num nicho da indústria cultural que movimenta oitocentos milhões de reais anualmente²⁵, o vaqueiro se define essencialmente em função do cuidado com o gado que lhe é confiado.

Louvado em toadas, aboios e cordéis, o vaqueiro é um tipo de pastor, uma espécie de guardador de rebanhos, equivalente ao *vaquero* espanhol e ao *cowboy* estadunidense. Sua presença e função no Brasil, país com o maior rebanho bovino do mundo em 2020, representando 14,3% do rebanho bovino mundial²⁶, não começa com a criação de gado de leite ou de corte. O objetivo seminal da atividade pastoril era subsidiar a atividade agroexportadora, utilizando animais para tração nos engenhos e transporte da produção açucareira. A pecuária só se estendeu para a criação de animais para o abate posteriormente (cf. A. M. A. PEREIRA, 2018). De qualquer modo, com base na atual legislação sobre essa antiga atividade profissional, vaquejar mantém o significado primordial de cuidar, tratar, alimentar, treinar e preparar o rebanho. Essa é a profissão de Fabiano, em *Vidas secas*.

No parágrafo inicial do capítulo que leva seu nome, somos apresentados a esse vaqueiro em ação:

Fabiano curou no rasto a bicheira da novilha raposa. Levava no aió um frasco de creolina, e se houvesse achado o animal, teria feito o curativo ordinário. Não o encontrou, mas supôs distinguir as pisadas dele na areia, baixou-se, cruzou dois gravetos no chão e rezou. Se o bicho não estivesse morto, voltaria para o curral, que a oração era forte (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 15).

²⁵ VAQUEJADA movimenta R\$ 800 milhões ao ano. **Revista Horse**. 13 mar. 2018. Disponível em: <https://www.revistahorse.com.br/imprensa/vaquejada-movimenta-r-800-milhoes-ao-ano/20180313-202331-a159>. Acesso em: 8 mar. 2023.

²⁶ BRASIL é o quarto maior produtor de grãos e o maior exportador de carne bovina do mundo, diz estudo. Embrapa. 1 jun. 2021. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-noticias/-/noticia/62619259/brasil-e-o-quarto-maior-produtor-de-graos-e-o-maior-exportador-de-carne-bovina-do-mundo-diz-estudo>. Acesso em: 8 mar. 2023.

Um ancestral bíblico-literário dessa personagem graciliânica é o próprio Deus. Na literatura judaico-cristã, a imagem do guardador de rebanhos associada a Deus é “oriunda do ambiente cultural no qual a Bíblia surgiu” (MALZONI, 2018, p. 188). São fartos os indicadores veterotestamentários dessa associação (cf. Nm. 27, 16-17; Is. 40, 11; 49, 9-10; 56, 8; Jr. 23, 3; Ez. 34, 14-15.23; 37, 24), sendo também bastante conhecido o que diz o Salmo 23 em seu versículo inicial: “Iahweh é meu pastor, nada me falta”. No Novo Testamento, os evangelhos de *Mateus* e *Lucas* trazem a parábola em que Jesus compara a misericórdia de Deus à de alguém que, tendo cem ovelhas e sentindo falta de apenas uma, deixa as outras noventa e nove e vai à procura daquela que se extraviou, refestelando-se ao reencontrá-la (cf. Mt. 18, 12-14; Lc. 15, 4-7). Outras passagens neotestamentárias ligam a imagem do divino pastor a Jesus (cf. Hb. 13, 20, 1Pd. 2, 25 e Ap. 7, 17). Contudo, no Quarto Evangelho, o único dos canônicos em que Jesus não se utiliza de parábolas como estratégia de ação pedagógica, a alegoria do pastoreio adquire um contorno especial, pois o próprio Jesus se assume em tal condição, reivindicando para si um título messiânico, que ele define em seguida: “Εγώ ειμι ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων” [“Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas”] (Jo. 10, 11).

De acordo com Doglio (*op. cit.*, p. 121),

Para entender o valor simbólico desse discurso de revelação, é necessário deixar claro que no Antigo Testamento o termo “pastor” é usado para designar os chefes (especialmente os reis de Israel), os responsáveis pela comunidade e várias autoridades (civis, políticas, militares, religiosa), mas a reflexão teológica levou os profetas a reconhecerem que o próprio Senhor seria o verdadeiro pastor. Portanto, Jesus reivindica para si um título divino e, de maneira complementar à linguagem sinótica do Reino de Deus, apresenta sua pessoa como a presença poderosa e ativa do próprio Deus, como rei e pastor de seu povo e de toda a humanidade.

Malzoni (*op. cit.*, p. 187), comentando o mesmo discurso contido em Jo. 10, 1-21, destaca o pastoreio palestino como base para a construção da metáfora do bom pastor:

Para compreender as palavras de Jesus é preciso ter presente a maneira como os pastores da Palestina cuidavam de seus rebanhos. Havia, nos povoados, apriscos comuns, onde ficavam as ovelhas. Pela manhã, o pastor chamava suas ovelhas para levá-las aos campos. Cada ovelha, então, à voz de seu pastor, deixava o aprisco e o seguia. Jesus usa esse dado do cotidiano para uma comparação: também suas ovelhas conhecem sua voz e o seguem.

A relação de conhecimento entre o pastor e suas ovelhas coloca em diálogo com a períclope joanina a música *Aboio de um vaqueiro* (2000), do compositor e cantador de coco sincopado Jacinto Silva (1933-2001), natural de Palmeira dos Índios, cuja letra diz:

O fazendeiro é quem manda o vaqueiro
 Vaquejar o dia inteiro
 Tomando conta do gado
 Mas o vaqueiro afamado do sertão
 Sai cantando uma canção
 Com um aboio afinado

Eh, eh, eh, eh
 Eh, eh, eh, eh, eh

O patrão manda em mim
 Eu sou o empregado
 Mas eu aboio assim
 Com o meio aboio
 Domino todo o gado.

Para o escritor Luciano José, estudioso da vida e da obra de Jacinto Silva,

O aboio evocado pelo vaqueiro o ajuda a enfrentar a labuta diária e serve também para alertar o patrão [de] que, mesmo tendo o domínio da situação, somente é dada ao vaqueiro a tarefa de conduzir o gado. No contato com o gado, a relação de poder se inverte (JOSÉ, 2021, p. 237).

Na iconografia paleocristã, a imagem do bom pastor como um jovem romano trazendo uma ovelha ou um carneiro sobre os ombros (ver Figura 4), em conformidade com a descrição do pastor da parábola da ovelha perdida (cf. Lc. 15, 5), foi o símbolo mais utilizado para representar Jesus Cristo até o século V d.C. “Essa imagem foi tão difundida entre os primeiros cristãos que se pode interpretar que ela ocupava uma posição e importância semelhante à que ocupa a imagem do Cristo Crucificado na atualidade” (RODRIGUES e NUNES, 2019, p. 39). No entanto, ela foi uma apropriação, pelo cristianismo, da imagem de uma divindade agrária muito antiga e popular da mitologia grega: *Ἑρμῆς Κριοφόρος* (*Hermés Kriophoros*): “Hermes carregador de carneiro”, um dos títulos do deus Hermes, padroeiro da fertilidade, dos rebanhos, dos viajantes, dos diplomatas, dos mensageiros, dos comerciantes e dos ladrões, entre alguns de seus muitos atributos. Outra aproximação entre cristianismo e hermetismo é a relação de identificação lógico-teológica de seus seres divinos. Conforme os evangelhos, Cristo é o *Logos*, a Palavra Encarnada, e bastam dois ou mais reunidos em seu nome para ele estar no meio deles (cf. Mt. 18, 20). Na religião pagã antiga, Hermes é o mensageiro do *Logos*, pois “é um deus das palavras, do bem dizer, divindade das trocas simbólicas e materiais. Onde houver encontros humanos ele estará (ARANTES JÚNIOR, 2021, p. 7).

Figura 4 - Estatueta do Pastor Crióforo, datada do início do século IV d.C., confeccionada em mármore branco, nas dimensões 92 x 50 x 29 cm.



Fonte: Catálogo dos Museus Vaticanos. Disponível em: <https://catalogo.museivaticani.va/index.php/Detail/objects/MV.31428.0.0>. Acesso em: 9 mar. 2023.

Tony Batista, Vigário-Geral da Arquidiocese de Teresina, faz uma comparação saudosista entre o vaqueiro e o bom pastor, baseado nas memórias de sua infância no sertão do Piauí:

Hoje, vejo sua pessoa como uma bela imagem do Cristo, Bom Pastor. Aprendi a admirar esse homem simples, de gestos pacatos, cordial, decente. Lembro-me, com prazer, da sua elegância de porte, suas perneiras e gibão de couro, seu chapéu com barbicacho, suas sandálias com esporas, o chicote em punho! Sua virilidade estampada na coragem de enfrentar os mais difíceis obstáculos na caatinga, sertão ou zona de mata, mas, sobretudo, seu zelo pelo rebanho, sua capacidade de enfrentar intempéries e grotões para encontrar seu gado. Parece-me até que o vaqueiro sente com o seu rebanho, sabe das suas necessidades, entende a sua linguagem. Sem dúvida, mesmo sem uma consciência maior, o vaqueiro vive o que nos diz o evangelho sobre Jesus: Ele, o vaqueiro, conhece suas rezes e elas o conhecem. Ele chama cada uma pelo nome e elas escutam a sua voz. O vaqueiro é, sobretudo, um bom pastor (BATISTA, 2021).

De volta ao vaqueiro protagonista de *Vidas secas*, Fabiano era um homem pobre que, tendo uma profissão exercida a cavalo, acalentava certa ilusão de liberdade, pois trabalhar a pé e descalço era condição do trabalhador escravizado. Ele também poderia nutrir outra ilusão: a da mobilidade econômico-social, porque, tendo o direito de ficar com a quarta parte dos bezerros e a terça parte dos cabritos da fazenda do patrão, poderia juntar, com o tempo, rebanhos suficientes para se tornar também um fazendeiro.

Mas como não tinha roça e apenas se limitava a semear na vazante uns punhados de feijão e milho, comia da feira, desfazia-se dos animais, não chegava a ferrar um bezerro ou assinar a orelha de um cabrito” (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 89).

Num primeiro momento, o sonho com a vida de vaqueiro lhe alimenta de esperanças:

A catinga ressuscitaria, a semente do gado voltaria ao curral, ele, Fabiano, seria o vaqueiro daquela fazenda morta. Chocalhos de badalos de ossos animariam a solidão. Os meninos gordos, vermelhos, brincariam no chiqueiro das cabras, sinha Vitória vestiria saias de ramagens vistosas. As vacas povoariam o curral. E a catinga ficaria toda verde (*Ibid.*, p. 13).

Todavia, quando investido da função de empregado da fazenda, advém a desilusão, a frustração por se ver inserido numa estrutura que o priva de liberdade, que o torna também um bicho entocado, encurralado, que faz dele uma parte da propriedade do fazendeiro:

Agora Fabiano era vaqueiro, e ninguém o tiraria dali. Aparecera como um bicho, entocara-se como um bicho, mas criara raízes, estava plantado. Olhou os quipás, os mandacarus e os xiquexiques. Era mais forte do que tudo isso, era como as catingueiras e as baraúnas. Ele, sinha Vitória, os dois filhos e a cachorra Baleia estavam agarrados à terra.

(...)

Entristeceu. Considerar-se plantado em terra alheia! Engano. A sina dele era correr mundo, andar para cima e para baixo, à toa, como judeu errante. Um vagabundo empurrado pela seca. Achava-se ali de passagem, era hóspede. Sim senhor, hóspede que se demorava demais, tomava amizade à casa, ao curral, ao chiqueiro das cabras, ao juazeiro que os havia abrigado uma noite (*Ibid.*, p. 17-18).

Ao deparar-se com a realidade da exploração capitalista, que o mantinha endividado com o patrão, “seco também, arreliado, exigente e ladrão, espinhoso como um pé de mandacaru” (*Ibid.*, p. 23), ele tomou consciência de sua real situação:

Não se conformou: devia haver engano. Ele era bruto, sim senhor, via-se perfeitamente que era bruto, mas a mulher tinha miolo. Com certeza havia um erro no papel do branco. Não se descobriu o erro e Fabiano perdeu os estribos. Passar a vida assim no toco, entregando o que era dele assim, de mão beijada! Estava direito aquilo? Trabalhar como negro e nunca arranjar carta de alforria! (*Ibid.*, p. 90).

Segundo Moura (2021), Fabiano foi uma forma de Graciliano responder aos críticos conservadores que, tendo em Octávio de Faria um de seus mais importantes intelectuais, acusavam-no de produzir, na verdade, “panfletos comunistas” e dar “caracterização marxista” às personagens negras de seus romances. A resposta a essa crítica católica veio então na forma de uma personagem branca de olhos azuis, que passa por um processo de assunção da consciência de classe através do despertar de sua “consciência negra”:

A recorrência das figuras ligadas ao cativo não deixa dúvidas quanto sua intencionalidade. Disso resulta que a animalização em *Vidas secas* não ocorre do entendimento de Fabiano de si mesmo ou da sua relação com a natureza (a seca): ele a deduz da desumanização produzida pela sujeição capitalista, “na presença dos brancos” e por seus meios de controle econômico. Os proprietários/homens impõem-se ao “animal”/trabalhador domesticável pela violência, o que o transforma em “bicho”/escravo (MOURA, 2021, p. 174).

Afora as condições objetivas de existência como trabalhador miserabilizado na estrutura de relações capitalistas de produção, Fabiano faz o papel de vaqueiro no plano simbólico quando age como o bom pastor do único rebanho que pode chamar de seu: a família. Na lenta, arrastada e silenciosa caminhada narrada no primeiro capítulo do romance, há cinco viajantes cansados e famintos, mas apenas quatro a pé: Fabiano, sinha Vitória, com o menino mais novo “escanchado no quarto” (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 7), seguidos pelo menino mais velho e pela cachorra Baleia. Num determinado momento, o menino mais velho chora e se senta no chão, onde desfalece. Apesar dos gritos, xingamentos, fustigações com a bainha da faca de ponta e pancadas de um encolerizado Fabiano, o menino permanece quieto.

Fabiano meteu a faca na bainha, guardou-a no cinturão, acorrou-se, pegou no pulso do menino, que se encolhia, os joelhos encostados ao estômago, frio como um defunto. Aí a cólera desapareceu e Fabiano teve pena. Impossível abandonar o anjinho aos bichos do mato. Entregou a sinha Vitória, *pôs o filho no cangote, levantou-se, agarrou os bracinhos que lhe caíam sobre o peito, moles, finos como cambitos*. Sinha Vitória aprovou esse arranjo, lançou de novo a interjeição gutural, designou os juazeiros invisíveis.

E a viagem prosseguiu, mais lenta, mais arrastada, num silêncio grande (*Ibid.*, p. 8-9, grifo nosso).

Em certo ponto da oração sacerdotal, um dos discursos de despedida de Jesus contidos no livro da glória – segunda parte do Quarto Evangelho –, diz o auto revelado Bom Pastor, se referindo ao rebanho que lhe foi confiado: “guardei-os e nenhum deles se perdeu” (Jo. 17, 12). Em *Vidas secas*, Fabiano é o bom pastor de um mundo “pós-edênico”, isto é, “o mundo da queda e da degradação”, como disse Hermenegildo Bastos. Para o autor do posfácio da mais

recente edição do Quarto Romance, Graciliano alcança um horizonte novo, que faz as personagens aqui diferirem dos trabalhadores de *S. Bernardo*, habitantes de um mundo de moderna divisão de trabalho.

Fabiano não é a nova versão de Marciano ou Mestre Caetano, ainda que compartilhe com eles a condição de trabalhador rural desqualificado. Fabiano protagoniza outra história: protege o filho mais velho quando da longa viagem, esforça-se por entender o mundo e a exploração, pode escolher entre matar o soldado amarelo ou deixá-lo viver, suporta os conflitos de ter de dar cabo de Baleia e, aos olhos do filho mais novo, é um herói (BASTOS in G. RAMOS, 2019, p. 127).

No derradeiro excerto de *Vidas secas* aqui reproduzido, se narra que Fabiano “pôs o filho no cangote, levantou-se, agarrou os bracinhos que lhe caíam sobre o peito, moles, finos como cambitos”. Essa imagem, recriada na adaptação cinematográfica homônima do romance (ver Figura 5), é a descrição das imagens arquetípicas de Hermes Crióforo e do Bom Pastor, encarnadas no “gesto salvífico” de Fabiano ao resgatar o filho caído no caminho.

Figura 5 - Cena do filme *Vidas Secas* (1963), adaptação do romance homônimo, em que se reproduz a cena descrita em G. RAMOS, 2019d, p. 8-9.



Fonte: VIDAS Secas, 1963.

4.3.2 Os meninos sem nome a *esperança apocalíptica*

A palavra grega que nomeia o derradeiro livro da Bíblia, *apokálipsis*, etimologicamente significa “ação de tirar o que cobre ou esconde” – o mesmo que “descobrir”, “desvelar”,

“revelar”. Em tradução corrente, o *Apocalipse* é o livro da *Revelação*, tendo a comunidade efésio-cristã antiga como seu ambiente vital.

No clima de difícil convivência política com o imperialismo romano, sobretudo diante do rápido desenvolvimento do culto imperial, e com a cultura helenística dominante, que tinha fortes conotações de esoterismo mágico, a Igreja do Apocalipse, isto é, a comunidade joanina, experimentou situações de conflitos externos e internos, na segunda metade do século I d.C. Nesse contexto, a mensagem do profeta João²⁷, ao mesmo tempo em que demoniza o “sistema mundano”, reafirma e defende a identidade cristã, visando “a infundir esperança em meio à perseguição e reavivar o compromisso moral dos cristãos” (DOGLIO, *op. cit.*, p. 223).

Como resposta cristã ao drama da história, esse livro joanino de linguagem simbólica e enigmática, “infinitamente mais sóbrio e equilibrado, decididamente menos verboso e entediante” (*Ibid.*, p. 224) que outros trabalhos do mesmo gênero, traz uma mensagem de esperança em um universo alternativo em meio à contingência histórica: “Vi um novo céu e uma nova terra” (Ap. 21, 1), anuncia João.

Transpondo essa mentalidade ao enquadramento dos meninos sem nome de *Vidas secas*, ousamos chamá-los de “meninos apocalípticos”, por representarem o depósito de esperança da família de retirantes em meio às contingências existenciais. É neles que Fabiano deposita esperanças de futuro, em pelo menos dois momentos. O primeiro momento representa a esperança de continuidade de si através de sua linhagem trabalhadora:

Fabiano tinha certeza de que não se acabaria tão cedo. Passara dias sem comer, apertando o cinturão, encolhendo o estômago. Viveria muitos anos, viveria um século, Mas se morresse de fome ou nas pontas de um touro, deixaria filhos robustos, que gerariam outros filhos (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 23).

O segundo momento representa a esperança na tradição de trato com o gado: “Os meninos eram uns brutos, como pai. Quando crescessem, guardariam as reses de um patrão invisível, seriam pisados, maltratados, machucados por um soldado amarelo” (G. RAMOS, *op. cit.*, p. 36). Note-se que as esperanças de Fabiano não são meros devaneios como os de João Valério, Paulo Honório e Luís da Silva: são “esperanças realistas”, para usar uma expressão inspirada em Ariano Suassuna²⁸, pois não ignoram o destino de dor e sofrimento que a

²⁷ Dentre os livros do *Corpus Iohanneum*, somente no *Apocalipse de João* o autor é nomeado no título.

²⁸ O escritor Ariano Suassuna dizia que “O otimista é um tolo. O pessimista, um chato. Bom mesmo é ser um realista esperançoso” (Cf. SUASSUNA, Ariano *apud* SILVA, Fábio. Bom mesmo é ser um realista esperançoso. **Folha PE**, 28 jan. 2023. Disponível em: <<https://www.folhape.com.br/noticias/opiniao/bom-mesmo-e-ser-um-realista-esperancoso/256005/>>. Acesso em: 24 abr. 2023).

continuidade da vida reserva. A preocupação de Fabiano em educar os meninos “no bom caminho”, para “saberem cortar mandacaru para o gado, consertar cercas, amansar brabos”, para serem “duros, virar tatus”, aponta para um mundo futuro não apenas esperado para eles, como um mundo que já pode ser por eles ser ensaiado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura, como de obra de arte, é um signo aberto a múltiplas interpretações.

A interpretação da literatura graciliânica que aqui foi apresentada, à luz das noções de *habitus*, dialogismo e parodização, pretendeu apresentar como a Bíblia, obra que segue influenciando o imaginário artístico ocidental há milênios, traz elementos arquetípicos que se reproduzem em personagens e ambientes criados por um escritor ateu consagrado na literatura em língua portuguesa e demarcado na fase modernista da história da literatura brasileira como o maior representante, dentre os romancistas.

Os dados biográficos do escritor, recolhidos e analisados no primeiro capítulo, nos mostram que Graciliano Ramos, vindo de uma formação religiosa familiar católica, mas ateu declarado desde moço, manteve um vínculo com a Igreja, através da atuação jornalística na imprensa católica e da afinidade intelectual com clérigos, chegando a declarar ter a Bíblia como livro preferido, evidentemente mais por motivos de estudos linguístico-literários do que por crença religiosa. As mediações entre Graciliano e o campo literário-religioso constituíram o seu *habitus* bíblico, isto é, suas *inclinações*, o seu *gosto* por temas bíblicos, com os quais dialogou ao longo de sua obra, que inclui, além dos romances, memórias, crônicas, contos e cartas.

Foi em meio às angústias existenciais vividas pelo autor entre meados da década de 1920 e o final da década de 1930 que ele desenvolveu sua obra romanesca, dialogando com a Bíblia através de comentários que aludem diretamente a passagens, de processos parodizantes e da construção de simulacros bíblicos em sua narrativa.

A partir dos caminhos teórico-metodológicos abertos por outros trabalhos que se propuseram ao estudo das relações entre Graciliano Ramos e as Escrituras Sagradas do cristianismo, evocando contribuições da filosofia, da teologia, da sociologia, da psicanálise e da linguística, além da crítica literária, para embasar a nossa visada, passamos à comparação entre os *corpora* bíblico e graciliânico, primeiramente identificando a influência do *Eclesiastes* na composição de *Caetés* e, em seguida, a as aproximações entre as poéticas e símbolos do *Corpus Iohanneum* – conjunto que reúne o Quarto Evangelho, três epístolas universais e o *Apocalipse*, todos com autoria atribuída ao apóstolo João – e de *Vidas secas*.

A primeira visada nos revela que tanto *Caetés*, ambientada na agreste cidade de Palmeira dos Índios dos anos 1920, como *Eclesiastes*, elaborado no contexto da Palestina helenizada do século III a.C., são obras de transição de um mundo onde as certezas tradicionais são abaladas e nada parece seguro para substituí-las. O fato de João Valério usar a Bíblia, exatamente no

Eclesiastes, como cofre, serve de metáfora do que denunciam as duas obras: tudo parece vão, inútil e decepcionante: a ciência, a riqueza, o amor, a própria vida. Tanto *Eclesiastes* como *Caetés*, e, de certo modo, também *S. Bernardo* e *Angústia*, questionam o sentido da existência, em meio a uma sociedade preocupada em acumular dinheiro, poder, prestígio, reconhecimento... Tudo vã vaidade, conforme denuncia o sábio Coélet, que encontra na fé em Deus a segurança em meio ao incerto, e como confirma o esquivo e descrente João Valério, cujos devaneios de grandeza terminam em nada.

A segunda comparação, entre *Vidas secas* e a literatura joanina, utilizou os conceitos de *Logos* e *Ágape* elaborados pela Igreja do Apocalipse, comunidade a quem se atribui a produção coletiva do *Corpus Iohanneum*, para (re)pensar as personagens graciliânicas a partir de duas hipóteses: 1) a fuga empreendida pela família interespécies retirante caeté de *Vidas secas* não é uma fuga da seca, das condições climáticas severas que caracterizam o semiárido nordestino brasileiro, mas uma fuga do “mundo do *Logos*”, do “mundo da palavra”, da “civilização”, cuja expressão naquele momento histórico era o mundo das relações capitalistas de produção, representado pela urbe (a feira da cidade), pelo estado repressor (o soldado amarelo) e pela propriedade privada (o fazendeiro); e 2) é o amor que une a família, que representa uma comunidade de afeto e reserva de um *ethos* que não se encontra em nenhum dos narradores-personagens dos romances sinóticos graciliânicos.

Seguindo as trilhas da comparação, as hipóteses se confirmam nas cenas em que, todas as vezes em que um membro da família tem de lidar com a palavra, advém sofrimento, causado sobretudo pela injustiça, gerada pelo desentendimento. O mundo do *Logos* é para eles a Babilônia da qual o autor do *Apocalipse* diz que o povo de Deus deve fugir (cf. Ap. 18, 4-8). Mas a supressão do diálogo *lógico*, digamos, não tira deles a capacidade e o desejo de comunicação, pois o grunhido ancestral que lhes é próprio na conversação embrutecida e truncada, ao mesmo tempo em que expõe o desentendimento, evoca uma busca pelo entendimento. Também não lhes é suprimido o sonho e afetividade, em meio a situações degradantes da humana condição. Se não pelo *Logos*, a família em êxodo em busca de uma Terra Prometida – para continuarmos nas metáforas bíblicas – se comunica e se entende pelo *Pathos*, pelo sentimento – a liga que mantém a família unida num *Ágape*, uma comunidade de amor e de afeto, depósito do princípio-esperança de que falou Ernst Bloch (2005), ou como podemos chamar aqui, de *esperança agápica*.

Por fim, pode-se concluir que Graciliano Ramos, ao beber das fontes bíblicas, como fizeram vários artistas canonizados não só na literatura, mas em praticamente todas as linguagens artísticas, abordou, tematizou e reelaborou em sua obra romanesca questões que

atravessam a humanidade desde os tempos mais remotos de sua existência sobre a face da Terra. Cada qual em seu tempo e ao seu modo, autores bíblicos e Graciliano, iluminam o longo e dramático debate acerca do ser humano, de sua relação com o mundo, com os outros e com aquele/aquilo que se crê (ou não) divino.

REFERÊNCIAS

ABOIO de um vaqueiro. Intérprete: Jacinto Silva. Compositor: Jacinto Silva In: **SÓ NÃO dança quem não quer**. Intérprete: Jacinto Silva. [S.l.]: Mangueitudo, 2000. 1 CD.

ALAIMO, Stacy. Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature. In: ALAIMO, Stacy; HECKMAN, Susan (Eds.). **Material Feminisms**. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 237-263.

ARANTES JÚNIOR, Edson. Hermes, o logos e a educação de um jovem romano: uma análise do Epítome das tradições teológicas dos gregos, Lucius Annaeus Cornutus (Século I d. C.). **Acta Educ.**, Maringá, v. 43, 2021. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-52012021000100115&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 10 mar. 2023.

ASSOCIAÇÃO CAATINGA. **Bioma caatinga**. Disponível em: <https://www.acaatinga.org.br/sobre-a-caatinga/>. Acesso em: 24 abr. 2023.

AUERBACH, Eric. **Mimesis: a representação da realidade na cultura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. **Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas**. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016.

BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance I: A estilística**. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance II: As formas do tempo e do cronotopo**. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.

BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance III: O romance como gênero literário**. Trad.: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.

BANDEIRA, Manuel. **Estrela da Vida Inteira**. 20. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BATISTA, Tony. O vaqueiro, figura do Cristo Pastor! **Instituto Vale do Gambito**. 27 jul. 2021. Disponível em: <https://valedosambito.org.br/o-vaqueiro-figura-do-cristo-pastor/>. Acesso em: 9 mar. 2023.

BALANCIN, Euclides Martins. Introdução. Eclesiastes. In: **BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém**. Trad.: Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1070-1071.

BAZZAGLIA, Paulo. Introdução. Eclesiastes. In: **BÍBLIA. Nova Bíblia Pastoral**. Trad.: Paulo Bazzaglia. São Paulo: Paulus, 2014. p. 816.

BÍBLIA. Grego. Bíblia Sagrada. **Septuaginta**. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/>. Acesso em: 25 maio 2023.

BÍBLIA. Hebraico. Bíblia Sagrada. **Bíblia BHS em hebraico**. Disponível em: <https://bibliaestudos.com/bhs/>. Acesso em: 25 maio 2023.

BÍBLIA. Latim. Bíblia Sagrada. **Vulgata latina**. Disponível em: <https://www.bibliacatolica.com.br/>. Acesso em: 25 maio 2023.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014.

BINGEMER, Maria Clara. **Teologia e literatura: afinidades e segredos compartilhados**. Petrópolis – Rio de Janeiro: Vozes – Editora PUC, 2015.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ-Contraponto, 2005. Vol. 1.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. **São Francisco de Assis: ternura e vigor: uma Leitura a partir dos pobres**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOSI, Alfredo; FACIOLI, Valentim; GARBUGLIO, José Carlos. **Graciliano Ramos**. São Paulo: Ática, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad.: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 4. ed. Campinas: Papius, 2003.

BORNHEIM, Gerd A. **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. 3. ed. São Paulo: Globo, 2009.

BRAGA, Rubem. Vidas secas. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 14 ago. 1938. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/teresa/article/download/116581/114171/214170>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BRASIL. Lei n. 10.220, de 11 de abril de 2001. Institui normas gerais relativas à atividade de peão de rodeio, equiparando-o a atleta profissional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110220.htm. Acesso em: 8 mar. 2023.

BRASIL. Lei n. 12.870, de 15 de outubro de 2013. Dispõe sobre o exercício da atividade profissional de vaqueiro. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2013/lei/112870.htm. Acesso em: 8 mar. 2023.

CALLE, Francisco de la. **A teologia do quarto evangelho**. Trad.: José Raimundo Vidigal. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Vaqueiros e cantadores**. São Paulo: Edusp, 1984.

CANDIDO, Antonio. Ficção e confissão. In: RAMOS, Graciliano. **Caetés**. 6. ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1961.

CAVALCANTI, Ildney; HARAN, Joan. O feminismo multiespécies de Donna Haraway. In: In: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Claudia de Lima; LIMA, Ana Cecília Acioli. **Traduções da Cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL, Editora da UFSC, 2017.

CORVACHO, Suely. A criação literária e o devaneio em Caetés. **Literatura e Sociedade**, [S. l.], v. 21, n. 22, p. 16-29, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/l/article/view/123204>>. Acesso em: 9 jun. 2022.

CHRISTIANSON, Eric S. **Ecclesiastes Through the Centuries**. Oxford: Blackwell, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, vol. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DINGEMANSE, Mark; TORREIRA, Francisco; ENFIELD, N. J. Is “Huh?” a Universal Word? Conversational Infrastructure and the Convergent Evolution of Linguistic Items. **PLoS ONE**, v. 8, n. 11, p. 1-10, nov. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0078273>>. Acesso em: 22 abr. 2023.

DOGLIO, Claudio. **Literatura joanina**. Trad.: Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2020.

EGGER, William. **Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos**. Trad.: Johan Konings e Inês Borges. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Trad.: Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

FERRO, Ricardo José Oliveira; RIBEIRO, José Wagner; SILVA, Eduardo Tadeu Lopes da. A trajetória de 101 anos do Jornal O Semeador. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 37., 2014, Foz do Iguaçu. **Anais...** Foz do Iguaçu, PR: INTERCOM, 2014.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

GAARD, Greta. **New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism**. ISLE Interdisciplinary Studies in Literature and Environment, p. 1-23, 2010.

GALVANO, Germano; GIUNTOLI, Federico. **Pentateuco**. Trad.: Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2020.

GORDILHO, Heron José de Santana; BORGES, Daniel Moura. Direito Animal e a Inconstitucionalidade da 96ª Emenda à Constituição Brasileira. **Sequência**, Florianópolis, n. 78, p. 199–218, abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2018v39n78p199>. Acesso em: 8 mar. 2023.

HANNIGAN, Dave. **Terence MacSwiney: The Hunger Strike that Rocked an Empire**. Dublin: The O'Brien Press, 2012.

HARAWAY, Donna. *O Manifesto das espécies companheiras –cães, pessoas e alteridade significante* [fragmento]. In: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Claudia de Lima; LIMA, Ana Cecília Acioli. **Traduções da Cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)**. Florianópolis: EDUFAL, Editora da UFSC, 2017.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: Os pensadores originários / Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 69-105.

JOSÉ, Luciano. **Jacinto Silva: as canções**. 3. ed. Maceió: Imprensa Oficial Graciliano Ramos, 2021.

LEAL, Mônia Clarissa Hennig; MORAES, Maria Valentina de. “Diálogo” entre Poderes no Brasil? Da inconstitucionalidade da regulação da vaquejada à vaquejada como patrimônio cultural imaterial brasileiro: uma análise crítica. **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 63–81, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/rinc.v5i1.56031>. Acesso em: 8 mar. 2023;

LELOUP, Jean-Yves. **O Eclesiastes: (Qoelet): a sabedoria da lucidez**. Trad.: Karin Andrea de Guise. Petrópolis: Vozes, 2019.

LORENZIN, Tiziano. **Livros sapienciais e poéticos**. Trad.: Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2020.

MACEDO, Fabrício Meira. Vaquejadas e o dever de proteção ambiental. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, Lisboa, a. 1, n. 1, p. 749-792, 2015. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2015/1/2015_01_0749_0792.pdf. Acesso em: 8 mar. 2023.

MALZONI, Cláudio Vianney. **As edições da Bíblia no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2016.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MALZONI, Cláudio Vianney. **25 lições de iniciação ao grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2009.

MARCONCINI, Benito. **Os Evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia**. Trad.: Clemente Rafael Mahl. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

MORAES, Denis de. **O velho graça**: uma biografia de Graciliano Ramos. São Paulo: Boitempo, 2012.

MORAES, Vinicius. **Nova antologia poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MOREIRA, Carlos Otávio Fiúza. A sociologia da ciência de Pierre Bourdieu: ferramentas e pontos de vista. In: MARTELETO, Regina Maria; PIMENTA, Ricardo Medeiros (orgs.). **Pierre Bourdieu e a produção social da cultura, do conhecimento e da informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017. p. 179-189.

MICELI, Sergio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. **Tempo social** [online], 2003, v. 15, n. 1, pp. 63-79. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702003000100004>>. Acesso em: 10 jun. 2022.

MONTE Castelo. Intérprete: Legião Urbana. Compositor: Renato Russo. In: **AS QUATRO Estações**. Intérprete: Legião Urbana. [S.l.]: EMI, 1989. 1 LP, faixa 7.

MONTEIRO, Diana. Jornal “O Semeador” comemora centenário. **Ufal**. 25 fev. 2013. Disponível em: <<https://ufal.br/ufal/noticias/2013/02/jornal-201co-semeador201d-comemora-centenario>>. Acesso em: 4 jun. 2022.

MURPHY, Roland Edmund. **Wisdom Literature**: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Trad.: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Carlisson; RODRIGUES, Hermano. Nomes e identidades em S. Bernardo: ironia, Bíblia e compulsão de repetição. **Fólio – Revista de Letras**, Vitória da Conquista, v. 12, n. 1, jan./jun. 2020. p. 31-56. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/6186/4876>>. Acesso em: 24 abr. 2023.

PARMÊNIDES. Fragmentos. In: Os pensadores originários / Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 53-67.

PEREIRA, Andréa Mendes de Almeida. **Ave, vaqueiro: representação do vaqueiro na ficção de Guimarães Rosa**. 2018. 101 f. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, MG, 2018. Disponível em: <<https://www.posgraduacao.unimontes.br/uploads/sites/12/2021/01/AVE-VAQUEIRO-representa%C3%A7%C3%B5es-do-vaqueiro-na-fic%C3%A7%C3%A3o-de-Guimar%C3%A3es-Rosa.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2023.

PEREIRA, Renan Martins. Dominação e confiança: vaqueiros e animais nas pegas de boi do sertão de Pernambuco. **Teoria e cultura**, Juiz de Fora, v. 11, n. 2, jul./dez. 2016. p. 63-80.

Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12284>. Acesso em: 9 mar. 2023.

PIMENTEL, Renata. Se no princípio era o verbo, ainda antes era a palavra. **Continente**, n. 212, ago. 2018. Disponível em: <https://revistacontinente.com.br/edicoes/212/se-no-principio-era-o-verbo--ainda-antes-era-a-palavra>. Acesso em: 25 maio 2023.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad.: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

RAD, Gerard von. **La sapienza in Israele**. 4. ed. Turim: Marietti, 1998.

RAMOS, Clara. **Mestre Graciliano**: confirmação humana de uma obra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RAMOS, Graciliano. Auto-retrato aos 56 anos. Disponível em: <<https://graciliano.com.br/autorretrato/>>. Acesso em: 23 set. 2022.

RAMOS, Graciliano. **Angústia**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

RAMOS, Graciliano. **Caetés**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

RAMOS, Graciliano. **Cartas**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

RAMOS, Graciliano. **Linhas tortas**. 21. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

RAMOS, Graciliano. **S. Bernardo**. Rio de Janeiro: Record, 2019.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. 141. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga, v. 1. Trad.: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica, v. 2. Trad.: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

RODRIGUES, Elisa; NUNES, Iuri. A imagem do Bom Pastor na arte cristã primitiva: uma abordagem sócio-histórica a partir das interações culturais. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião**, Juiz de Fora, v. 22, n. 2, jul./dez. 2019. p. 33-42. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/28915>. Acesso em: 10 mar. 2023.

SALLA, Thiago Mio. A Bíblia Sagrada de Graciliano Ramos: a leitura e a glosa do texto religioso realizadas pelo autor de Vidas Secas. **Livro**, São Paulo, vol. 4, pp. 141-167, 2014.

SALOMÃO, REI DE ISRAEL. **Eclesiastes**. Trad.: Adolpho Wasserman. 2. ed. São Paulo: Mayanot, 2012.

SANCTA SEDIS IN COMPENDIUM OPPORTUNE REDACTA ET ILLUSTRATA. 5. ed. Roma: Typographya Richakdi Garkoni, 1911.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad.: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

SCHNELLE, Udo. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. Trad.: Werner Fuchs. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues; MAZZAROLO, Isidoro. **A Bíblia**: Elementos historiográficos e literários. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

SERAFIM, Marcos Henrique Lucena. **Os Heróis da Contra-Nulidade**: um estudo do caráter afirmativo em *Vidas secas*, romance de Graciliano Ramos. 2005. 104f. Tese (Doutorado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2005.

SILVA FILHO, João Paulo Lima e. **Graciliano Ramos**: estudo de sociologias implícitas (1925-1953). 2010. 220 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9315>>. Acesso em: 27 jun. 2022.

SOARES, Lucila. **Rua do Ouvidor 110**: uma história da Livraria José Olympio. Rio de Janeiro: José Olympio / FBN, 2006.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2004.

TAYLOR, Jeffrey. A Book of the Bible Even an Atheist Can Love: Secular Inspiration in Ecclesiastes. **Los Angeles Review of Books**, Los Angeles, 9 out. 2016. Disponível em: <https://blog.lareviewofbooks.org/essays/secular-inspiration-in-ecclesiastes>. Acesso em: 10 jun. 2022.

VASCONCELOS, Francisco Fábio Pinheiro de. **A crônica de Graciliano Ramos**: de laboratório literário a instrumento de dissidência. 2010. 223 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística: Estudos Literários) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2010.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Introdução. Evangelho Segundo João. In: **BÍBLIA. Nova Bíblia Pastoral**. Trad.: Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulus, 2014. p. 1292-1293.

VIDAS Secas. Direção: Nelson Pereira dos Santos. Produção: Luiz Carlos Barreto, Danilo Trelles, Herbert Richers. Intérpretes: Átila Iório; Maria Ribeiro; Genivaldo Lima; Gilvan Lima; Jofre Soares; Orlando Macedo e outros. Roteiro: Nelson Pereira dos Santos. Rio de Janeiro: Herbert Richers Produções Cinematográficas; Distribuidora de Filmes Sino Ltda., 1963 (103min.). Disponível em: https://globoplay.globo.com/vidas-secas/t/R2sRMDWR1h/?gclid=aw.ds&&gclid=EAIaIQobChMI0ILMpavP_QIVZRV9Ch0VWgzIEAAYASAAEgIHT_D_BwE&gclid=aw.ds. Acesso em: 9 mar. 2022.

VILLAS BOAS, Alex. **Teologia em diálogo com a literatura**: origem e tarefa poética da teologia. São Paulo: Paulus, 2016.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZAMITH, Joaquim de Arruda. Introdução ao evangelho e às epístolas joaninas. Evangelho Segundo São João. In: BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Trad.: Joaquim de Arruda Zamith. São Paulo: Paulus, 2002.