PRESENÇA DE SACRALIDADE NA LITERATURA

PRESENCE OF SACREDNESS ON LITERATURE

Rafael Magno de Paula Costa (UEL)[1]

RESUMO: O artigo visa refletir sobre a natureza das literaturas que trazem em seu bojo a presença de sacralidade na Literatura. Para tanto, faz-se um levantamento de teorias sobre religiões, de Platão à Mircea Eliade, buscando refletir sobre qual o verdadeiro objeto da religião em si e como a literatura constrói esse conceito. A partir do conceito de "*hierofania*" – que por sua vez significa "manifestação do sagrado" – desenvolvido por Mircea Eliade, busca-se interpretar a presença de "sacralidade" em algumas obras da literatura universal, de forma breve e sucinta, perpassando por seus respectivos estilos, por meio do que seria denominado como "manifestação do sagrado", partindo da Antiguidade clássica, até a literatura brasileira contemporânea.
PALAVRAS-CHAVE: Literatura, sacralidade, *hierofanias*, Teoria Literária.

ABSTRACT: The article aims at to reflect about nature of literatures that bring in its bulge the presence of sacredness on Literature. For this, it is did a survey of theories about religion, from Plato to Mircea Eliade, searching to think about what it is the true object of the religion in itself and as the literature constructs this concept. From the concept of "*hierofany*" – that therefore means "sacred manifestation" – developed by Mircea Eliade, it searches to interpret the presence of sacredness on some universal literature's works, briefly and succinctly, passing by its respective styles, by means of what it would be called as "manifestation of the sacred one", beginning of the classic Antiquity, until contemporary Brazilian literature.
KEYWORDS: Literature, religion, *hierofanies*, Literary Theory.

A literatura de todas as épocas e de todas as civilizações sempre refletiu o espírito de crença ou a religião de seus povos. Não se pode negar que o ateísmo ou mesmo o agnosticismo são concepções recentes, advindas do Século das Luzes, talvez motivados pela influência dos ideais modernos do racionalismo ocidental. O espírito de crença ou a religião sempre foi algo presente na vida de todos os povos e civilizações. Hodiernamente são muitos escassos os ensaios, teorias ou apreciações críticas acerca da interdisciplinaridade que há entre os estudos literários e os mais recentes estudos científicos da religião[2]. No entanto, a literatura dialoga com os mais diversos campos, como a História, a Filosofia, a Sociologia, a Psicanálise, os recentes Estudos Culturais, etc., porém, não há uma leitura vista a partir do "problema religioso", enquanto prática singular ou própria. Provavelmente tal problema verifique-se em virtude do fato de que a denominada disciplina "Ciência das religiões", ou "História das religiões", seja algo ainda recente, pelo menos no Brasil.

[1] Mestrando, Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Estadual de Londrina. E-mail: rafaelmpc82@hotmail.com
[2] Enquanto estudo científico com objeto próprio.

Já na Antiguidade, o filósofo Platão ponderou sobre qual seria o verdadeiro papel da religião[3], propriamente em seu diálogo intitulado *Eutífron*, também conhecido como *Da religiosidade*. Seu raciocínio é aparentemente insatisfatório devido à maneira como concluiu sua obra, em que Eutífron desiste do intento de esclarecer Sócrates sobre qual seria a finalidade da religião:

> Eutífron: - Deixemos para outra oportunidade, Sócrates, porque estou apressado e está na hora de seguir viagem.
> Sócrates: - Vais partir meu caro amigo? Então, destruirá a grande esperança que alimentava de aprender de ti o que é piedoso e o que não é [...]. (Platão 2004: 56)

Platão encerra seu tratado com a desistência da discussão por parte de Eutífron, sem desenvolver um conceito mais profundo do que significa ser religioso ou piedoso. Entretanto, tal desistência pode sugerir uma relação análoga ao fato de o problema religioso ser indiscutível ou inquestionável, assim como o dogma religioso. Deste modo, Eutífron retira-se da discussão devido o fato de não ter aceitado os questionamentos, assim como todo bom sujeito religioso, também à maneira como a fé não passa necessariamente pelo crivo das indagações ou dos raciocínios lógicos. Ainda assim Platão conjecturou sobre um possível objetivo da religião que, segundo ele, seria caracterizado pelo exercício de piedade por meio de súplicas e sacrifícios (2004: 53). A piedade resumir-se-ia então como "numa técnica comercial que regulasse as trocas entre os deuses e os homens" (Platão 2004: 54). Essa é a única aplicação satisfatória apresentada no transcurso de *Eutífron* e, portanto, o único conceito platônico de religião que se pode, ou se pôde, extrair, de maneira mais objetiva.

Fustel de Coulanges, historiador francês, em sua obra traduzida como *A Cidade Antiga* (*La Cité Antique*), publicada pela primeira vez em 1864, se ocupou em traçar uma leitura geral da história dos povos antigos, mais especificamente do mundo greco-romano. A partir das leituras de autores da Antiguidade Clássica como Homero, Eurípedes, Sófocles, Virgílio, Ovídio, Petrônio, e outros autores, Coulanges, em um capítulo dedicado à investigação das crenças antigas, traçou um perfil das crenças que eram presentes no mundo ocidental durante a Antiguidade. Foi partindo de leituras de obras clássicas da literatura antiga que o historiador pôde constatar como se verificavam as crenças ou religiosidades presentes na mentalidade da época. Sem o querer diretamente, Fustel de Coulanges uniu a Literatura à história da religiosidade antiga, provindas da mitologia, todavia, não o fazendo propriamente como um crítico literário faria, mas como um historiador. Assim nas divisões de sua obra, há um primeiro livro com o título de "Crenças antigas", em que o autor fez uma tentativa de levantar qual o verdadeiro significado da crença ou religiosidade do povo greco-romano. A princípio, para Coulanges a religiosidade do mundo helênico tinha como principal fulcro a vida *post-mortem*, ou além-túmulo. Segundo ele, para os povos antigos: "Acreditou-se [...] que nessa segunda existência a alma continuaria associada ao corpo. Nascida com o corpo, não seria dele separada pela morte; alma e corpo seriam encerrados juntos no

[3] Para este trabalho não se abstrai uma distinção entre as palavras "religião" e "religiosidade". Considera-se que a "religião" identifica ou encerra em si a idéia de um agrupamento em torno de uma crença ou fé comum. Já o termo "religiosidade" entender-se-ia como o exercício ascético de tal fé ou religião. Doravante, ora será utilizado o termo "religião", ora o termo "religiosidade", não para fins distintos ou para distingui-los, mas para depreensão do fenômeno religioso como um todo.

mesmo túmulo" (Coulanges 2004: 14). Essa vida após a morte não era concebida como a alma livre do corpo, mas como participante da vida embaixo da terra com o corpo. Era como se a sepultura significasse uma vida em outra dimensão, embaixo da terra, em que os mortos conviveriam. Assim, os sujeitos privados de sepultura sofreriam as penas ou castigos devido à falta desse exercício de piedade que consistia em enterrar os mortos.

Para alguns autores, o problema do fenômeno religioso também consiste em sua relação com a violência. O "problema religioso" seria então aquele já levantado por Platão como uma técnica comercial entre o homem e o divino, considerando que a violência se verificaria com o "sacrifício" presente em tal processo. Na Antiguidade, para apaziguar a ira dos deuses, ou mesmo para se alcançar um objetivo qualquer era necessário fazer sacrifícios. Todas as religiões se desenvolveram então em torno dessa prática violenta. Segundo a Tese de doutorado de Dalla Palma, intitulada *A Violência nos contos e crônicas da segunda metade do século XX*[4], para se viver em sociedade seria necessário direcionar a violência, inerente à natureza humana, para o espaço sagrado, ou seja, para um ritual de sacrifício. Dalla Palma, discutindo concepções de René Girard, assim expõe:

> nas sociedades primitivas, a ênfase é dada na prevenção da violência e o domínio preventivo é primordialmente da esfera da ação da religião. O rito sacrificial é sempre destinado a apaziguar a ira de algum deus. [...] Assim, a alternativa das condutas religiosas e morais visa a não violência de forma imediata na vida cotidiana e de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência. A presença do religioso na origem de todas as sociedades humanas é indubitável e fundamental. A religião é a única instituição social à qual a ciência nunca conseguiu atribuir um objeto real, uma verdadeira função. René Girard afirma, então, que **o religioso possui como objeto o mecanismo da vítima expiatória** e tem a função de perpetuar ou renovar os efeitos deste mecanismo, ou seja, manter a violência fora da comunidade. (Dalla Palma 2008: 39-40, grifo nosso)

Entende-se, então, que tal prática fora legitimada, observando-se a violência natural presente em qualquer sujeito e que, portanto, ao espaço sagrado fora destinado justamente a prática do sacrifício, ou da violência necessária, para que, pelo veículo religioso, a paz governasse as comunidades. Segundo a tese, uma vítima sacrifical, por exemplo, seria o *pharmakós* da civilização grega e que, mais tarde, passaria a ser conhecido como "o bode expiatório". Também os indivíduos, impossibilitados de conviver em sociedade devido defeitos físicos, doenças, entre outras atribuições consideradas negativas, eram vítimas sacrificais. Neste caso, a violência seria um dos principais atributos inerentes à prática da religião:

> São sujeitos que apresentam um vínculo muito frágil ou nulo com a sociedade, como por exemplo, prisioneiros de guerra, escravos, o *pharmakós* grego, indivíduos defeituosos e a escória da sociedade, ou ainda, em alguns casos, crianças e adolescentes solteiros, pois para

[4] Defendida em 2008, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Atualmente o Professor Dalla Palma é professor adjunto pela Unespar, campus Fafipar, em Paranaguá, Paraná.

> algumas sociedades primitivas, aqueles ainda não iniciados não pertenciam à comunidade. (Dalla Palma 2008: 39)

Contudo, deve-se considerar que tal tese não se prende necessariamente às necessidades dos estudos religiosos, embora a religião esteja aqui associada à prática do sacrifício e que esta seria sua utilidade.

Estudos mais recentes, da assim denominada "Ciência das religiões" ou "História das religiões", procuram delimitar a essência das religiões, isto é, seu verdadeiro objeto ou objetivo de um modo mais científico. Mircea Eliade, conceituado estudioso e professor na área, apontou para o "sagrado" como essência presente em todas as religiões que, por sua vez, se oporia ao "profano". Em sua obra *O sagrado e o profano* (*Le sacré et le profane* – 1957), Eliade apresenta elementos estruturantes de um estudo científico sobre as religiões. Embora o estudioso pretendesse investigar sobre o que seria a essência da religião, separando o sagrado e o profano, Eliade associou também à religião diversas práticas de relacionamento entre os homens e o mundo sagrado. Mesmo esse "mundo sagrado" revela as mesmas práticas sociais do mundo profano, bem como a relação de troca entre homens e "deuses", como já evidenciado pelo filósofo Platão. No entanto, seu foco de estudo não é exatamente a relação entre homens e deuses, mas sim o que diferenciaria o "sagrado" do "profano". Esta sim seria a essência presente em todas as religiões e o principal objeto de estudo de uma ciência direcionada para esse fato. Eliade, do mesmo modo, entendeu o mundo profano como uma extensão do mundo sagrado, tendo em vista o espaço sagrado como uma ponte ou a tentativa de aproximação do espaço profano (mundo) ao espaço celeste (mundo dos deuses), fazendo-se, assim, a ligação do profano ao sagrado, entre homens e deuses. À religião, então, cabe o papel de dominar os espaços. A dominação do espaço estranho, alheio ou estrangeiro, a exemplo de ilustração, demonstra como as religiões pretendem estender domínios além de suas fronteiras:

> Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por "outros" seres humanos, a tomada de posse ritual deve [...] repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é "o nosso mundo", não é ainda um "mundo". Não se faz nosso um território senão "criando-o" de novo, quer dizer, consagrando-o. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os "conquistadores" espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um "novo nascimento". (Eliade 2001: 34-35)

O autor utiliza os conquistadores espanhóis e portugueses como exemplo. Os colonizadores ingleses também podem ser citados de acordo com os estudos colonialistas desenvolvidos por Alfredo Bosi em *Dialética da colonização* (1992), quando os protestantes puritanos chegaram aos Estados Unidos, vindos da Inglaterra: "os puritanos que aportaram às praias da Nova Inglaterra também declararam *to perform the ways of God*" (Bosi 2009: 15). *To perform the ways of God*, isto é, expressão que designa a realização dos caminhos de Deus. Essa "consagração" do espaço, de acordo

com a concepção científico-religiosa de Mircea Eliade, pode ser depreendida também, de acordo com a crítica colonialista de Alfredo Bosi, como "dominação" do espaço alheio, estranho e estrangeiro, configurando a colonização propriamente. Assim, tais conceitos, de "consagração" e também de "dominação" do espaço profano, são os que serão mais utilizados doravante, tendo-se em vista os objetivos propostos. Ainda de acordo com as ideias desenvolvidas por Mircea Eliade: "Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular" (Eliade 2008: 7). Destarte, esses são essencialmente os conceitos chaves que serão explorados no decorrer do trabalho, no sentido de buscar compreender as "*hierofanias*"[5] que se manifestam nos textos literários.

O fato é que a religião, de um modo geral, sempre esteve presente em todas as sociedades e que todos os seus autores expressavam a fé nos deuses ou em algum deus em particular. Na literatura ocidental esse vínculo entre Literatura e Religião – entendendo-a como *hierofania* na Literatura – desapareceu propriamente por conta do iluminismo, que influenciou o pensamento e todas as artes durante o século XVIII. Em todas as literaturas, antes do período neoclássico, se verificará que o espírito religioso sempre esteve presente e sempre fez parte da cultura como elemento essencial, como toda e qualquer instituição. Entretanto, foi com o neoclassicismo, ou também para brasileiros e portugueses com o "arcadismo", que a presença do sagrado foi enfraquecida ou, pelo menos, não expressou mais toda sua conotação especificamente "sagrada", dentro da literatura.

Na Antiguidade Clássica todos os autores expressavam uma convivência constante entre o homem e o sagrado, quando os deuses participavam de todas as atividades da esfera humana, inclusive concebidos não como "seres perfeitos", mas como seres simplesmente imortais, não importando se tais deuses eram "virtuosos" ou não. Na Era Medieval, a religiosidade cristã era expressa por meio dos discursos das personagens, mesmo em histórias que não tratavam especificamente de um problema ou assunto religioso. Em obras como *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, ou em lendas anglo-saxônicas como *Beowulf*, ou o celta *Tristão e Isolda*, a religiosidade cristã se desenvolvia por meio da luta heróica do bem contra o mal, ou do conflito interno das personagens entre o que seria virtuoso contra o que seria o pecado, ou as derrogações das leis de Deus. O islamismo, por sua vez, esteve também representado em *As mil e uma noites*. Tal literatura refletia consideravelmente os valores religiosos da sociedade em questão. No renascimento, autores como o português Luis Vaz de Camões, o espanhol Miguel de Cervantes e o inglês William Shakespeare, embora rompessem com os modelos medievais de arte literária, substituindo-os pelos modelos clássicos, refletiam sobre os problemas do homem moderno, paralelamente a isso, também em suas obras os valores religiosos ainda presentes em suas épocas. A mitologia, durante o período renascentista foi retomada apenas como um "adereço" que identificava a nova estética, mas que, entretanto, não se expressava como uma crença efetiva ou prática. Por exemplo, na vigésima estrofe do primeiro canto de *Os Lusíadas*, tem-se:

[5] Conceito desenvolvido por Mircea Eliade em sua obra *Tratado de história das religiões* e que significa "manifestação do sagrado". Este conceito, no entanto, é trabalhado simplesmente como "manifestação do sagrado" sem maiores detalhes. Em *O sagrado e o profano*, Eliade trabalha o conceito de *hierofania* como aquilo que distingue ou separa o "sagrado" do "profano". A partir de uma distinção do "profano" tem-se a *hierofania* ou a manifestação do sagrado.

Quando os Deuses do Olimpo luminoso,
Onde o governo está da humana gente,
Se ajuntam em consílio glorioso,
Sobre as coisas futuras do Oriente. (Camões 2004: 30)

Camões não crê efetivamente nos deuses do Olimpo. Apenas utiliza a mitologia clássica como um padrão estético do período ao qual pertencia. Entretanto, ainda em sua narrativa épica, Camões expressava toda sua crença no Deus cristão, o que é demonstrado ao longo de toda a narrativa e que efetivamente pode ser considerado como expressão de sua religiosidade ou fé.

O período barroco – momento em que os modelos clássicos também foram retomados como padrões de arte, expressando o conflito do homem barroco entre teocentrismo e antropocentrismo, a ciência e a fé – foi marcadamente conflitante justamente pela sua expressividade eminentemente religiosa diante das descobertas científicas. "Servir o homem ou a Deus?", "a Fé ou a Ciência?", eram as questões vivenciadas pelo homem desta época. A Literatura brasileira e portuguesa fora influenciada pela pregação dos missionários da Companhia de Jesus, os padres jesuítas, fundada por Santo Ignácio de Loyola. Já na Inglaterra, bem como em todo mundo anglo-saxônico, a literatura fora, também, influenciada pela pregação dos pastores protestantes. Assim ocorreu, por exemplo, com o poeta puritano inglês John Milton em sua epopéia *Paraíso Perdido* (*Paradise Lost* – 1667) expressando o pecado original e a queda do homem. John Bunyan, contemporâneo de Milton, também expressou sobre qual seria o verdadeiro caminho a ser seguido pelo cristão, em sua obra *O Peregrino* (*Pilgrim progress* – 1678). Tais eram os conflitos e princípios da Revolução Gloriosa, evento histórico político-religioso ocorrido na Inglaterra do século XVII e que foram largamente vivenciados por esses artistas.

O período que iniciou uma ruptura efetiva com as *hierofanias* – ou com os elementos sagrados – de maneira mais significativa na Literatura ocorreu, sobretudo, durante o período neoclássico. Esse foi um momento em que a razão era exaltada como o grande ideal, sendo a mitologia greco-romana retomada apenas como um acessório, comparativamente não mais de modo significativo quanto fora no período clássico ou renascentista. Foi com o neoclassicismo que o homem ocidental voltou-se contra o espírito teocêntrico da religião cristã, anulando de modo mais efetivo a sua expressividade religiosa ou qualquer ligação com o sagrado. Poder-se-ia alegar, por exemplo, que a epopéia *Caramuru* (1781), do Brasil Colonial, de Santa Rita Durão, ainda expressava a fé nos valores pregados pelo catolicismo. Porém, o conjunto de obras produzidas no Brasil, deste período, por autores como Claudio Manoel da Costa, Tomás Antonio Gonzaga, e outros, não refletia mais o espírito religioso cristão, também não apontando para qualquer outro espírito religioso em seu lugar. Poderia se argumentar que Basílio da Gama apresenta personagens cristãos em seu épico *O Uraguai* (1769). Todavia, a fé cristã não se configura como propriamente uma expressão viva e positiva, mas sim vista por um prisma amiúde negativo, considerando que o autor estava engajado em adquirir o beneplácito do então Marquês de Pombal, inimigo da Companhia de Jesus. Neste contexto, Rita Durão expressou uma fé particular, um sentimento de sacralidade individual, não mais pertencente ao espírito coletivo de sua época, visto que seus contemporâneos estavam influenciados pelos ideais iluministas.

Não foi apenas no Brasil que o período neoclássico marcou a ruptura entre literatura e religião. Em Portugal ocorreu o mesmo com Manuel Du Bocage – conhecido também pelo pseudônimo Elmano Sadino – em muitos poemas seus. Na Grã-Bretanha, Daniel Defoe, em seu *Robinson Crusoé* (1719), ocupou-se sobre o conflito entre o homem e a natureza, não expressando qualquer crença em algo sagrado ou *hierofânico*, apenas a crença de que o homem era capaz de superar suas próprias limitações. Outro britânico, o irlandês Jonathan Swift, em *As Viagens de Gulliver* (*Gulliver's travels* – 1726), não expressa propriamente crença em coisa alguma, talvez apenas um discurso marcadamente empirista, que foi o sistema filosófico de sua época e de seu país.

Poderia se argumentar que o romantismo, movimento artístico que sucedeu a estética neoclássica, expressava a religiosidade medieval, ou indianista no caso do Brasil. Entretanto, a religião, no caso da estética romântica, não pode ser vista como expressão natural e singular de um povo que crê efetivamente em tais deuses[6], ou em tais *hierofanias*. Os escritores românticos da literatura ocidental estavam engajados em uma proposta estética de retorno ao passado e de exaltação do heroísmo como sinal evidente de patriotismo. A religiosidade em qualquer obra romântica é apenas uma preocupação mais estética e não uma integração harmônica entre Literatura e Religião (Sagrado), tornando essa questão semelhante ao que fora a mitologia para os escritores renascentistas. Observa-se assim que a religiosidade cristã, expressa pelos escritores do romantismo, configurava apenas um artificialismo que tencionava regressar, ou evadir, a valores religiosos perdidos pelas gerações anteriores.

Assim, a religiosidade presente nos escritores do período romântico caracteriza-se exatamente por não surgir de experiências ascéticas verazes, místicas, ou de *hierofanias* propriamente, mas sim como fruto da evasão praticada pelos românticos, em seus constantes retornos às épocas medievais, no caso europeu, ou ao período colonial e indianista, no caso da literatura brasileira. Por exemplo, em *Iracema* (1865), José de Alencar expressou a crença dos povos indígenas em divindades como Tupã ou Jurema. Contudo, não se pode afirmar categoricamente que essa era a fé do escritor ou a fé da sociedade em que se encontrava. Mesmo afirmar que a fé dos índios fosse exatamente a que Alencar expressara em seu tempo seria equívoco, pois a religiosidade dos povos indígenas deveria ser expressa unicamente por eles enquanto praticantes de tal fé. Neste caso ter-se-ia um sentimento de sacralidade dito "puro". O que se tem, no caso brasileiro, é uma religiosidade indígena expressa por um intelectual brasileiro, naturalmente em língua portuguesa, trazendo consigo preceitos embasados epistemologicamente numa formação moral do mundo judaico-cristão.

Também em obras européias, como *Eurico, o presbítero* (1844), do português Alexandre Herculano, ou o *Corcunda de Notre-Dame* (*Notre-Dame de Paris* – 1831), do francês Victor Hugo, há expressões de uma religiosidade anacrônica, proveniente da fuga do tempo que lhes era presente e do consequente retorno ao passado. Mesmo a religião do catolicismo medieval foi vista sob um prisma negativo por parte da maioria dos românticos europeus. Portanto, não se tratava exatamente de uma expressão de

[6] O termo "deuses" quer designar, por extensão metafórica, a crença religiosa ou ascética em qualquer ente, mesmo expresso num único deus, no caso do monoteísmo; ou como um grande Todo Absoluto, no caso do panteísmo. "Deuses", neste caso, não se refere apenas ao politeísmo. Neste caso o termo "deuses" pretende, aqui, conotar uma crença qualquer.

"catolicismo medieval"[7], mas de uma evasão do tempo, por mais próxima ou fiel que esta fosse ao fato religioso em questão. Existia religiosidade no romantismo, contudo servindo a propostas não necessariamente religiosas ou *hierofânicas*.

A fé cristã, no caso do romantismo europeu, não era uma fé inerente aos escritores do século XIX, nem mesmo da sociedade em que se encontravam, visto que tal sentimento não foi desperto por meio de uma prática religiosa efetiva, como se verificara no caso dos escritores da Antiguidade Clássica até o Barroco. Homero expressava não apenas uma possível fé nos deuses – obviamente, dentro dos padrões da moral pagã –, mas a religiosidade de sua coletividade, de seu povo, tendo-se em vista as peculiaridades de tal religião. Padre Antônio Vieira expressou no período barroco, em Portugal e no Brasil colonial, sua fé católica e a de seus contemporâneos e conterrâneos. O inglês John Milton também expressou sua fé puritana durante a Revolução Gloriosa e Restauração da coroa inglesa. Somente deste modo é possível estabelecer satisfatoriamente a ligação ou integração entre a religião e a literatura, o que não é corrente na literatura, de uma maneira geral, pelo menos desde o Barroco. Exceto no caso do romantismo norte-americano, quando se conseguiu aparentemente, ou supostamente, uma expressão de religiosidade efetiva.

O caso norte-americano apresenta sentimentos de sacralidade curiosos em obras como *A Cabana do Pai Tomás* (*Uncle Tom's Cabin* – 1852), de Harriet Beecher Stowe, e *A Letra Escarlate* (*The Scarlet Letter* – 1850), de Nathaniel Hawthorne. Essa literatura romântica estadunidense não apresenta uma ruptura, mas uma integração entre Literatura e sacralidade. Neste caso há *hierofanias* que satisfazem a ideia de integração entre o homem e o sagrado, entre arte e religião, tanto por parte dos escritores, quanto da sociedade representada, pois nas obras norte-americanas tanto as personagens quanto seus autores participavam do ascetismo protestante. Por extensão, havia *hierofania* por parte do autor, configuração da obra, alcançando até o seu respectivo público leitor. Entretanto, tal caso verifica-se quase que exclusivamente na literatura norte-americana, como uma expressão do espírito estadunidense. Isto se deve também a questão patriótica dos Estados Unidos para com sua fé puritana original, desenvolvida largamente pelo protestantismo norte-americano.

A partir dos movimentos realista, simbolista[8], até as vanguardas modernistas[9], a ausência do sentimento de sacralidade foi cada vez mais se acentuando. Com tudo isso, não se pretende dizer que não há mais na Literatura expressões religiosas por parte dos escritores ou por parte das sociedades que eles representam, mas sim que tais expressões, místicas ou ascéticas, passaram por um amplo processo de secularização, sendo a religião relegada a um segundo plano na sociedade ocidental. Neste caso, os

[7] Dentro dessa proposta de raciocínio, havia cristianismo medieval em *Divina Comédia*, *Beowulf*, *Tristão e Isolda*, etc, mas não no romantismo, mesmo porque o movimento romântico não aconteceu na Idade Média, mas na Era Moderna.

[8] Os poetas simbolistas até certo ponto propunham uma "busca do sagrado", por meio do inefável ou o esotérico. Contudo, não se pode efetivamente afirmar que essa atitude de introspecção e subjetividade tivesse qualquer proposta "hierofânica" dentro do conceito eliadiano aqui desenvolvido. O simbolismo apresenta uma "hierofania" – se é que se pode denominar assim – já alterada pelas transformações (modernização da vida e dos costumes) vividas naquele momento, mais como propostas e finalidades quase exclusivamente estéticas que uma perfeita junção entre a Literatura e o Sagrado.

[9] O movimento francês do surrealismo muito embora propusesse uma forma de "reencantamento do mundo", não era, contudo, exatamente uma proposta de "retorno do religioso". Para os surrealistas não havia necessariamente a preocupação com um deus (monoteísmo), deuses (politeísmo), nem mesmo com uma divindade abrangente (panteísmo).

escritores ou a sociedade que eles procuram apresentar em suas obras até possuem sentimento de sacralidade, no entanto, conflitante com os valores promulgados em uma sociedade laica. É por exemplo no caso da obra *Pessach: a travessia*, lançada em 1967, do romancista brasileiro Carlos Heitor Cony. Nesta obra há uma religiosidade expressada por meio do protagonista Paulo, descendente de judeus. A obra mostra o conflito da época no Brasil: uma luta política entre os libertários comunistas e a ditadura militar. Ao mesmo tempo, a fé do protagonista Paulo é uma fé irrelevante e secular, pois não há sacralidade, piedade ou devoção em suas ações, embora o autor, Carlos Heitor Cony, sempre tenha se declarado católico, ou mesmo que a personagem Paulo seja, de algum modo, um *alter ego* de seu criador. Neste período, o contexto religioso na América Latina estava às vésperas da oficialização do movimento de Teologia da Libertação por parte de alguns componentes da Igreja Católica e de outras pouquíssimas denominações cristãs. Se se associar a personagem de Paulo como uma extensão psicológica do seu autor e se se relacionar isso ao contexto histórico da obra, perceber-se-ia que a fé da personagem Paulo é uma fé transformada, inerente aos movimentos religiosos libertários da década de 1960 no Brasil, cujo engajamento aliava política e religião. Portanto, tal *hierofania*, presente na obra de Carlos Heitor Cony, ainda era caracterizada por uma manifestação religiosa com pretensões político-sociais. Isso pode demonstrar talvez a presença do gérmen de uma tentativa de "ressacralização" do mundo secular, mas ainda não propriamente um sentimento de sacralidade "puro".

O que vem ocorrendo, no contexto atual relacionado à pós-modernidade, é a presença de um novo fenômeno religioso-cultural, tal como a expansão do protestantismo pentecostal norte-americano, do movimento carismático no catolicismo, e do islamismo em muitos países. Tal fenômeno religioso, presente na Literatura Brasileira, mostra como uma parcela das sociedades religiosas pretende esse "retorno ao religioso" ou simplesmente "ressacralizar" o mundo secular. Isso ocorre, por exemplo, em representações das personagens presentes em obras de autores como Rubem Fonseca, Paulo Lins, Patrícia Melo, André Sant'Anna[10], entre outros. Segundo a socióloga Júlia Miranda: "O 'retorno do religioso' ou, numa terminologia weberiana, o 'reencantamento do mundo' que parece marcar este final de século, tem mobilizado estudiosos de várias áreas [...], tanto é polimorfo esse 'religioso', cujas manifestações se revestem dos mais diferentes aspectos" (1995: 44). Esse retorno, na verdade, caracteriza uma tendência do gênero humano desde a Pré-história e que só enfraqueceu nas três últimas centúrias.

Sendo assim, o "retorno do religioso" social, ou a simples presença de sacralidade na Literatura, pode ser visto como um possível processo de tentativa de retomada de um sentimento de sacralidade, perdido ou ofuscado em algum momento da

[10] Rubem Fonseca, em *Vastas emoções e pensamentos imperfeitos* (1988), com a personagem do Pastor José apresenta essa noção sociológica de "retorno do religioso". Também o conto "A arte de andar nas ruas do Rio de Janeiro" (1992 – integra a coletânea *Romance negro e outras histórias*) traz a presença do Pastor Raimundo. Paulo Lins em *Cidade de Deus* (1997), com as personagens Tutuca, Martelo e Otávio, faz representações de sujeitos que se convertem a uma dada religião. Patrícia Melo também retrata muitas personagens que trazem essa questão do "retorno do religioso", nos romances *O matador* (1995), *Inferno* (2000) e *Mundo Perdido* (2006). André Sant'Anna no romance *Sexo* (1999) criou algumas personagens que também corroboram com a questão da necessidade de um dado exercício religioso. Contudo, esse suposto "retorno do religioso" na literatura brasileira vem ocorrendo apenas em nível de construção das personagens, que, por sua vez, retratam sujeitos religiosos pertencentes a uma parcela da sociedade brasileira.

história. Todavia, isso ainda não pode ser confirmado em nível de autoria, visto que muitos autores ainda reproduzem um discurso secularizado que, por sua vez, ataca o sentimento de religiosidade, ou sacralidade, das personagens. No entanto, em nível de criação de personagens religiosas, isso já vem ocorrendo, mesmo que a intenção dos escritores seja supostamente apenas ridicularizar as personagens apresentadas nas obras de ficção. Logo, o que se vê em algumas obras da Literatura Brasileira atual é uma apresentação de discursos religiosos que circulam pela sociedade, com uma tentativa evidente de "ressacralizar" o mundo secularizado. Em última análise, esse "retorno" ainda necessita ser visto com muita reserva, visto que nem mesmo tal necessidade de "ressacralizar" o mundo seja, de fato, "sacralizá-lo". Considerando-se ainda que o sentimento de sacralidade do homem antigo e medieval é aparentemente distinto dessa tentativa de "ressacralização" do sujeito (pós) moderno, separados por pelo menos três séculos.

REFERÊNCIAS

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 4 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CAMÕES, Luís Vaz de. *Os lusíadas*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DALLA PALMA, Moacir. *A violência nos contos e crônicas da segunda metade do século XX*. Londrina, 2008. Tese de doutorado. CCH – Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MIRANDA, Julia. *Horizontes de bruma:* os limites questionados do religioso e do politico. São Paulo: Maltese, 1995.

PLATÃO. *Eutífron ou Da religiosidade*. Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

Artigo recebido em 11 de setembro de 2011 e aprovado em 6 de novembro de 2011.